Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/rpfranciscisuare17su

R. P. FRANCISCI
SUAREZ
E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA.

TOMUS DECIMUS SEPTIMUS COMPLECTENS

COMMENTARIA AC DISPUTATIONES IN TERTIAM PARTEM D. THOMÆ, SCILICET,
OPUS DE INCARNATIONE,
USQUE AD DISPUTAT. XXV, QUÆSTIONI IX D. THOMÆ RESPONDENTEM,

INDICES CONTINET SEQUENS TOMUS.

COULOMMIERS. — TYP. ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIÆ AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS VETERUM EDITIONUM MENDIS EXPURGATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, DICATA.

TOMUS DECIMUS SEPTIMUS.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13.

MDCCCLXXVII.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 23 1931

2977

ILLUSTRISSIMO ET REVERENDISSIMO D. D.

GASPARI DE QUIROGA

S. R. E. CARDINALI, ARCHIEPISCOPO TOLETANO, HISPANIARUM PRIMATI, AC SUPREMO FIDEI INQUISITORI, ETC., VERAM FELICITATEM.

Nullis rationibus adduci potuissem, Cardinalis illustrissime, ut non minus difficilia et abstrusa, quam sacra incarnati Verbi mysteria, quæ auditoribus meis explicaveram, ad communem omnium utilitatem in aspectum lucemque proferrem, nisi me ii coegissent, quorum imperium recusare nec poteram, nec debebam. Nam, si arcana reconditaque mysteria excipias, quæ nos Deum Optimum Maximum, natura unum et simplicem, hypostasi vero trinum esse, docent, illa sunt nobilitate prima, difficultate maxima, utilitate singularia, quæ Dei Filium ita factum hominem pro humani generis salute declarant, ut ex duabus naturis, illius divina, et nostra mortali, mirabiliter una persona consistat. Sed, quamvis hujus argumenti dignitas cum summa difficultate conjuncta, propter ingenii mei tenuitatem, mihi jure timorem afferret, divini tamen amoris, in hoc immenso beneficio quasi effusi, frequens recordatio, ita me timentem atque cunctantem, vel recreavit, vel incendit, ut, cum de illo cogito, etiam ipsæ meditandi, scribendi, dictandique molestiæ leves mihi esse videantur. Accessit, animosque addidit clarissimi nominis memoria tui, cui sine ulla deliberatione hunc meum laborem (qualiscunque ille sit) dicare constitui ; neque enim me ita terret amplitudo tua, qua sacra purpura insignis fulges, qua Pontificia dignitate totius Hispaniæ primaria ornatus, Toletanam Ecclesiam regis, qua demum summa potestate præditus, Christianam religionem tueris, quam humanitas tua, et eximia in Societatem nostram benevolentia, me jacentem erigit, ac timentem dubitantemque confirmat. Offero igitur primos tibi meorum studiorum ac lucubrationum fœtus, auctoritate quidem tua fortasse non dignos, tuis tamen erga Societatem universam meritis et officiis debitos. Quos si benigne susceperis, non erit quod hominum judicia, quibus expositus est, semperque fuit hic scriptorum labor, pertimescam ; sed erit potius quod mihi ipsi gratuler, qnod te patrono, tuique nominis splendore commendatum opus in lucem prodire, atque in omnium oculis manibusque versari secure audacterque possit. Quare, Præsul amplissime, munus hoc, ea benignitate prosequere, qua semper es prosecutus res omnes nostræ Societatis, quæ, maximis tuis beneficiis devincta, non minus te ut parentem benignissimum amare, quam ut clarissimum principem colere merito debet.

Amplit. Tuæ Illust. ac Reverend.

Perpetuus in Christo servus

FRANCISCUS SUAREZ.

PIO LECTORI SALUTEM.

Diu multumque dubitavi, studiose lector, an disputationes has, quibus auditoribus meis sacra incarnati Verbi mysteria explicavi, in publicum emitterem, an vero supprimerem, et apud me continerem. Nam primum quidem rei magnitudo ac splendor ingenii mei imbecillitatem perstringebat; deinde terrebant me, quæ a sapientissimis viris hoc de argumento subtiliter sunt hactenus disputata, doctissimeque conscripta, quibuscum si hæc nostra conferantur, tenuia fortasse ac jejuna videbuntur. Postremo, non ignorabam quam periculosum sit hominum manibus oculisque versari, qui levibus interdum maculis aut nævis offenduntur. Atque iis quidem rationibus hoc opus premere decreveram; sed amici quidam mei eruditi, et prudenti ac sincero judicio præditi, cum illud rogatu meo legissent, ac probassent, magnas utilitates aiebant (si in lucem prodiret) posse omnibus Theologiæ candidatis afferre, in quibus haud esse eam commoditatem negligendam dicebant, quæ ex librorum excusorum copia percipi posset. Siquidem exiguo pecuniæ dispendio, quod temporis inutiliter in describendo magno cum labore sæpe consumitur, id totum in exquirenda ac pervestiganda veritate, et cujusque disputationis pondere expendendo, fructuosius collocari posset. Addebant præterea, timendum esse ne hæc ipsa concisius a me in scholis dictata, et mendose excepta a discipulis, et perscripta, ab alio evulgarentur aliquando, satiusque esse ut a suo auctore enucleatius explicata et limata, ad manus hominum pervenirent. Cum autem me neque tot rationibus, neque etiam precibus amici in suam sententiam possent adducere, accessit tandem eorum auctoritas, qui mecum agere obedientiæ jure possunt, et me hærentem, et inter varias deliberandi curas quasi fluctuantem, denique perpulit, ut hanc tantam provinciam susciperem, et difficultates omnes, quæ plurimæ ac maximæ mihi ante oculos versabantur, in ea sustinenda devorarem. Quarum illa fuit certe non parva, qua omni opera, studio ac diligentia conatus sum D. Thomæ sententias sic explicare, ut aperte ac dilucide intelligantur, quo in genere dedi operam ut sacrarum litterarum testimonia, Conciliorum decreta, et sanctorum Patrum monumenta diligentius evolverem, et quasi fontes ipsos, ex quibus D. Thomas hausit, commonstrarem. Ex quo factum est ut nonnunquam disputationes nostræ prolixiores forte videantur, quod non tam jejune quam in scholis fit tractentur, sed allatis in medium sanctorum Patrum sententiis confirmentur ac disserantur. Nullam tamen (ni fallor) alienam quæstionem, et (ut ita dicam) peregrinam, e suis tanquam sedibus convulsam in meas hasce commentationes quasi in alienas sedes invitam ac repugnantem transtuli; nullam redundanti ac inani verborum copia exornavi; sed quod perspicue multa paucis vix dici possunt, et obsequendum fuit desiderio plurimorum, ipsa suscepti operis ratio nos fecit longiores. In aliorum opinionibus, vel confirmandis, vel refutandis, D. Thomæ modestiam (quæ summa est) imitari studui. Itaque sic auctores ipsos profero, ut laus sua cuique tribuatur; sic sententias, eorum etiam quos non probo, expono, ut, quantum momenti atque auctoritatis habeat cujusque sententia, lector facillime dijudicare possit citra cujusquam vituperationem atque injuriam. Nam, sicut a viro religioso ac modesto maxime abesse debet sui laudatio, sic etiam aliorum acerba reprehensio ac vituperatio. In quibus rebus opinioni locus est, ipsius etiam Angelici Doctoris prudentiam atque exemplum secutus, eum delectum habui, ut quæ pia, quæ gravia, quæ antiqua sunt, anteponerem iis quæ a pietate, gravitate, antiquitate videntur abhorrere. Hæc habui, de quibus te admonerem, optime lector. A te magnopere etiam atque etiam peto, ut si quid boni tibi (cum hæc legeris) occurret, id totum Deo Optimo Maximo acceptum referas, fonti bonorum omnium; si quid vero quod minus placeat, mihi id tribuas et ignoscas.

AD EUMDEM

DE HAC POSTERIORI EDITIONE ADMONITIO.

In hujus operis editione priori veritus sum, ne longum id nimis prolixumque videretur; postea vero multis, quibus credere par erat, plane intellexi multa potius in eo concisiora visa fuisse, quam exigebat argumenti et gravitas et difficultas. Præterea, post librum hunc in lucem editum alii prodierunt, qui doctis illis quidem, acutisque contra nostram doctrinam objectionibus, excitarunt, impuleruntque nos ut, quæ prius scripseramus, vel explicaremus amplius, vel confirmaremus ac defenderemus. Quod utrumque in causa fuit ut liber non parum excreverit; vix enim ulla in eo disputatio reperietur, non multo, quam edita primum fuerat, locupletior, ut non immerito novum aliudque opus possit et appellari et existimari. Faxit Deus ut, quemadmodum prodit major, prodeat et melior atque utilior. Id unum constanter affirmare potero, eum mihi animum semper fuisse, eaque de causa nulli operi, nullique labori pepercisse me, ut veritas ipsa cerneretur atque stabiliretur, nihilque contentionis ergo aut olim statuisse, aut denuo confirmasse, sed solius amore veritatis; qua eadem mente hos ab omnibus optamus legi libros. Neque vero mirari te vellem, Christiane lector, cum auctores et Catholicos, et pios, diversas sæpeque repugnantes sequi tuerique sententias videris; in his enim, quæ certa fide non sunt stata, inter viros etiam sanctissimos eam fuisse opinionum varietatem et accepimus et legimus. Cumque idem omnium scopus sit, investigatio, videlicet, inventioque veritatis, eam opinionum sive diversitatem, sive contrarietatem, aut Christianæ charitati officere, aut ex animorum disjunctione provenire, putandum non est. Vale.

INDEX QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

DIVI THOMÆ

QUÆ IN HOC TOMO EXPONUNTUR.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

BQ
7112
.S913

INDEX

DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

QUÆ IN HOC TOMO CONTINENTUR.

DISPUTATIO I.

CONTRA JUDÆOS.

DISPUTATIO II.

DISPUTATIO III.

DISPUTATIO IV.

DISPUTATIO V.

DISPUTATIO VI.

DISPUTATIO VII.

DISPUTATIO VIII.

DISPUTATIO IX.

DISPUTATIO X.

DISPUTATIO XI.

DISPUTATIO XII.

DISPUTATIO XIII.

DISPUTATIO XIV.

DISPUTATIO XV.

DISPUTATIO XVI.

DISPUTATIO XVII.

DISPUTATIO XVIII.

DISPUTATIO XIX.

DISPUTATIO XX.

DISPUTATIO XXI.

DISPUTATIO XXII.

DISPUTATIO XXIII.

DISPUTATIO XXIV.

DISPUTATIO XXV.

TERTIA PARS

SUMMÆ THEOLOGIÆ

DOCTORIS SANCTI THOMÆ AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS ET DISPUTATIONIBUS P. FRANCISCI SUAREZ E SOCIETATE JESU.

PROLOGUS.

Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possumus, necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ, et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore, ac beneficiis ejus humano generi præstitis, nostra consideratio subsequatur. Circa quam primo observandum occurrit de ipso Salvatore. Secundo, de Sacramentis ejus, quibus salutem consequimur. Tertio, de fine immortalis vitæ, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima est de ipso Incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo. Secunda, de iis quæ per ipsum Salvatorem nostrum, id est, Deum incarnatum, sunt acta et passa.

PRÆFATIO COMMENTARIORUM.

1. *Difficultas hujus disputationis.* — De Christo Servatore nostro disputaturus, D. Thomas illum statim in proœmio tanquam altissimum scopum, totiusque materiæ subjectum fundamentum proponit: cumque in eodem Redemptore nostro divina et humana natura mirabili nexu conjungantur, præclare certe ab ipsa utriusque naturæ cunjunctione, quæ a Theologis Incarnatio dicitur, hujus operis et nomen et appellatio desumpta est. Non enim de omnibus quæ in Deum et hominem conveniunt hoc loco disseritur (illud videlicet totius Theologiæ negotium est), sed de ipso ineffabili duarum naturarum consortio in Christo Jesu, deque proprietatibus quæ ab ea unione singulari proficiscuntur. Quam ego rem, sicuti gravibus ac perobscuris difficultatibus involutam esse non diffiteor, ita nobilitate ac splendore (augustissimæ Trinitatis mysterium semper excipio) cæteris totius Theologiæ quæstionibus antecellere judico. Conspirat in hanc sententiam Dionysius Areopag. cum inquit: *Jesu in carne apparitio, et ineffabilis est sermone omni, et omni ignota intelligentiæ, ipsi quoque antiquissimorum Angelorum primati non satis perspecta* [1]. Conspirat Damascenus qui mysterium hoc vocat, *novum omnium novorum, et solum sub sole novum, per quod Dei apparuit infinita virtus, bonitas et sapientia* [2]. At B. Leo, Pontifex Maximus, cum esset ipse cardo et vertex totius Ecclesiæ, hoc sacramentum miraculorum quasi omnium cardinem et verticem celebravit. Cyrillus autem Alexandrinus, ad Reginas, ait · *Hoc esse quasi ænigma sacratissimum, quod summa potius veneratione suscipiendum est quam humani judicii trutinæ subjiciendum* [3]; quis enim, quæso, explicare audeat quomodo eadem persona fuerit sine mutatione bis genita? quomodo increatus homo, ex hominis natura creata, Verbique persona, fuerit sine imperfectione compositus? ex patre sine matre ante sæcula genitus? quomodo ex matre sine patre fuerit in tempore procreatus? quomodo

[1] Cap. 2 de Divinis nomin.
[2] L. 3 de Fide, c. 1.
[3] Concion. de Nativit.

denique terra virginea, nulla hominis opera exculta, sed Spiritus Sancti virtute fœcundata, integra et incontaminata perseverans, Deum absconditum humani generis conservatorem ac vindicem germinarit? Quid igitur mortalis homo de tanto mysterio proferre possit digne ut par est? Aut quo pacto ad tanti sacramenti investigandum modum, rationem, aut causam, accedere non perhorrescat? Quamobrem merito Agap. Pap. scriptum reliquit : *Solius fidei contemplatione cernendum esse, ad quæ provehatur humilitas carnis, ad quæ etiam inclinetur altitudo Deitatis, quid sit, quod caro sine Verbo non agit, et quid, quod Verbum sine carne non efficit, quomodo Christus ita inter Deum et hominem mediate apparuit, ut solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret*[1]. Quid igitur? in limine subsistemus? despondebimus animum, et a tanti mysterii investigatione desistemus, eorumve timebimus reprehensiones, qui in scholasticos Theologos invehuntur, quod de tantis mysteriis subtiliter disputent, altiora se quærant, et plus quam oporteat contra Sapientis et Apostoli præcepta[2] sapere non timeant? Minime vero, hæc enim ad eos spectant, qui ut infideli et arroganti animo perscrutantur divina, quamobrem divinitus fit ut ab ea, quam non quærunt, divina gloria et majestate potenter opprimantur[3]. De quibus perinde merito dixit Athanasius[4], ideo in hoc pertractando mysterio fuisse prolapsos, quod de illo, et quomodo, et quali modo fiat, curiosius inquirunt; a nobis vero ea potius mente hæc sacratissima mysteria tractanda et inquirenda suscipiuntur, ut gratis animis summa Dei beneficia recolamus, piisque mentibus ab antiquorum Patrum vestigiis, ne latum, ut aiunt, unguem videamur discedere. Eamque ob rem licet in hoc divino mysterio, quæ tractantur omnia supra sensum nostrum, supra rationem, supra captum omnem sita sint, utpote divina, illud me tamen inter tot difficultatum scopulos consolatur ac recreat, in tam immensa tamque inaccessa supernorum caligine tantam splenduisse divini luminis claritatem, tam apertam fidei regulam nobis esse propositam, tam luculenter, tam apte, tamque sapienter a sanctis Patribus, et Ecclesiæ Doctoribus esse illustratam, tam denique purgatam erroribus, ut nisi in meridiana luce (quod aiunt) velimus cæcutire, atque a vera doctrina quasi sponte deflectere, quæ de tanto mysterio scire nos convenit, consequi feliciter, juvante Deo, ejusque Matre sanctissima intercedente, difficile non sit. Quod eo facilius atque securius me in hoc opere assecuturum confido, quo magis Angelici Doctoris placitis ac sententiis inhærere, ejusque sensa omni industria, summaque diligentia rimari in animo est. Quippe ea est apud me ejus auctoritas, ut, illius vestigiis insistens, nullos aut itineris errores, aut difficultatum nodos, vel demum inextricabiles argumentorum laqueos pertimescam.

2. *Triplex Theologiæ consideratio. — Quis ordo servetur in tractatione hujus partis.* — Atque ex his, quæ de hujus doctrinæ materia a me dicta sunt, ejus dignitas colligi facile potest, quamque merito a Theologis disputetur; cum enim Theologia tribus fere modis aut nominibus versetur circa Deum, vel ejus naturam contemplando, vel ipsius virtutem et bonitatem, qua suis se creaturis liberaliter communicat, vel ultimi finis rationem, ad quem omnia tendunt, in quove quiescunt, omnibus his modis seu rationibus præsens consideratio ad Theologum pertinet. Imprimis enim quædam Dei natura nobis in hac materia consideranda est, non quidem connaturalis et propria, sed assumpta; deinde de supremo ac perfectissimo divinorum operum dicendum; ac denique de certa et unica via, per quam homines ad beatitudinem pergunt, et præcipuo medio quo finem ultimum consequuntur. At enim dicet aliquis: cur igitur tam nobilis de Deo disputatio in postremum Theologiæ locum rejecta est? Si enim conjunctionem ad Deum consideres, videtur post tractationem de ipso Deo, qua unus et trinus est, collocanda; si vero rationem omnipotentiæ divinæ contempleris, esset omnibus operibus creationis anteponenda; si denique rationem finis ultimi attendas, nullum est medium ad eum finem assequendum, vel excellentius, vel efficacius Christo Domino, qui et omnis gratiæ et meriti fons est ac origo, et secundum Deum ipse etiam finis noster est, et felicitatis nostræ pars quædam præcipua. Hac igitur etiam ratione, hæc disputatio cæteris Theologicis præferenda videretur. Non est tamen difficile illius ordinis ac methodi, quam Theologi omnes sequuntur, probabilem rationem reddere. Est enim Christus Deus et homo, ex Deo et humana natura ineffabili

[1] Epist. ad Anthimum.
[2] Eccles. 3, 1 Tim. 2.
[3] Prov. 25.
[4] Athan. in libr. Quod unus sit Christus.

modo compositus, quæ quidem conjunctio omnibus gratiæ et creationis operibus excellentior est; quia tamen nexus est quidam inter Deum et naturam creatam, idcirco oportuit de simplicibus extremis prius disputare, quam de illorum conjunctione tractaretur. Neque enim potest id, quod ex aliis rebus componitur, distincte agnosci, rebus ipsis, quæ in eam compositionem veniunt, ignoratis; sic enim propter similem causam D. Thomas, in prima parte, prius de spirituali et corporea creatura, quam de homine, qui ex utraque constat, disputavit. Accedit redemptionem hominum extitisse unam ex præcipuis causis, nobisque notioribus, propter quam hoc mysterium confectum est, quæ hominis creationem, et lapsum ab statu justitiæ, in quo conditus fuerat, supponit. Cum ergo mysterium hoc, tanquam primum et commune remedium contra peccatum a Theologis consideretur, convenienti ratione, ut etiam in hoc proœmio D. Thomas scripsit, post ultimi finis, et humanæ libertatis ac gratiæ, virtutumque et vitiorum considerationem, ista de Christo subsequitur. Quo etiam factum est ut post eam disputatio de rebus ab ipso Christo Domino gestis, et de sacramentis ab eo constitutis aptissime accedat, quibus nullus aptior in Theologia locus excogitari poterat.

3. *Divisio partis tertiæ.* — Unde fit hanc ultimam Theologiæ partem in duas præcipuas a nobis esse dividendam, quarum prior, quam præ manibus habemus, de Christo Domino disputat, ejusque sanctissima Matre; posterior vero de sacramentis erit, quam D. Thomas, felici morte præventus, absolvere non potuit. In ea tamen perficienda nostrum laborem et operam, Deo favente, pro viribus impendemus.

4. *De singulari quomodo sit scientia.*—Interrogabit fortasse quispiam, cum, Aristotele teste, de rebus singularibus et individuis non possit esse scientia, quomodo de Christo Domino, quem nostræ speciei individuum quoddam esse aperte constat, doctrina instituatur. Responderi facile potest de singularibus quidem contingentibus scientiam esse non posse. De necessariis autem, qualis Deus ipse est, optime posse: Christus vero consideratur in hac scientia sub revelatione divina, sub qua necessitas quædam, et infallibilis rerum connexio et veritas reperitur; et ideo mirum non est quod de ipso propria scientia instituatur. Sed illud præcipue considerandum est, quamquam Christus individuum quoddam sit, rationem tamen Incarnationis, quæ in ipso est, ex se universalem esse, et habere, ut ita dicam, naturam suam et communem essentiam, causasque et effectus, et proprietates illam consequentes. Ex quibus aptissima materia efficitur, in qua scientia versari possit. Sunt vero res aliæ in hac materia, quæ ad historiam potius quam scientiam pertinere videntur, ut sunt ea quæ ad vitam Christi Domini, mortem, resurrectionem, et alia hujusmodi mysteria contemplanda referuntur, de quibus in Theologia sermo habendus est, tum propter eorum summam utilitatem; tum etiam ut, quod hujus sapientiæ munus est, ejus quæ in nobis est fidei convenientem rationem tradat. Quocirca partem hanc, seu totum hoc opus de Incarnatione in duas præcipuas partes subdividere possumus: ut altera, quæ in modum scientiæ perfectius traditur, mysterium ipsum præcise, ac secundum se, et proprietates ejus speculetur; quam D. Thomas, a 1 usque ad 26 quæst. maxime persequi videtur; altera vero, quæ usque ad quæst. 59 protenditur, mysteria vitæ et mortis Christi, simulque beatissimæ Virginis cognitionem tradat. Utraque vero istarum partium plures alias continet, quarum partitio ac distributio in quæstionum ac disputationum decursu convenientius fiet.

5. Superest ut de titulo, seu materiæ inscriptione, pauca dicamus; neque enim desunt nonnulli nimium Latini, qui vocem ipsam incarnationis, quod Latina non sit, reprehendant; quin potius refert Athanasius, sermone de sanctissima Deipara, interdum Catholicos illa uti formidasse, ne divinum Verbum solam carnem sine anima sumpsisse cum Apollinari et Ario sentire viderentur. Sed non est quod vel vocis novitatem, vel periculum timeamus. Vulgare enim est illud Ciceronis [1], inventis novis rebus, nova licere adinvenire vocabula, quæ tunc maxime omni reprehensione et periculo carent, cum et in re ipsa et in usu sapientum fundamentum habent. Hæc autem incarnationis vox in ipso mysterio quo Verbum caro factum est, et in his eisdem verbis quibus Evangelista Joannes illud explicavit, fundata est. Nomen vero carnis tam in verbis Joannis, quam in voce incarnationis non excludit animam, sed ab ignobiliori parte integram humanam naturam significat, ut Ambrosius et Augustinus variis locis adnotarunt; et optime Cyrillus Alexand.,

[1] Lib. 1 Academ.

lib. de Incarnatione Unigeniti, cap. 24; et D. Thomas, 4 Contra gentes, cap. 33. Et fundamentum habet in frequenti usu Scripturæ sacræ, in qua nomine carnis totus homo significari solet, ut constat Genes. 6: *Omnis quippe caro corruperat viam suam;* et Luc. 3: *Et videbit omnis caro salutare Dei;* ad Rom. 3: *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo*, et sæpe alias. Hac igitur ratione, ad significandam humanæ naturæ assumptionem, antiquissimi et linguæ latinæ peritissimi Patres utuntur hac voce. Leo Magnus, concione 2, de Nativit.; Lactantius, lib. 4 Divinarum institutionum, cap. 11; Cyprianus, lib. 2 contra Judæos, cap. 2; Augustinus, 9 de Civit., cap. 17; et Hieronymus, in id Marc. 1: *Non sum dignus solvere corrigiam calceamenti ejus.* Et eamdem vim habet vox græca σάρκωσις, qua utitur Cyrillus libro de Incarnatione Unigeniti; et Damascenus, libro 1 de Fide, cap. 13, et libro 3, cap. 6, ubi etiam ἐνανθρώπησιν, id est inhumanationem vocat. Hilarius vero, in Prolog. Psalmorum, corporationem seu incorporationem appellat. Qua voce usus etiam est Isidorus, ad Florentinam sororem, c. 6; et Tertullianus, lib. de Carne Christi, circa principium. Denique, in Symbolo Concilii Nicæni habetur: *Et incarnatus est de Spiritu Sancto,* quæ vox aptissime ad hoc significandum mysterium accommodata est. Primum quoniam quod difficilius videri poterat, ac remotius a Deo, illa voce indicatur hoc illum effecisse pro nobis, personam suam imperfectiori parti humanæ naturæ copulando. Propter quod 2 Timoth. 3 dictum est, *magnum esse pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Deinde notatum est illo nomine, Deum infirmitates nostras, et imbecillitates, quæ voce carnis significari solent, assumpsisse, ut homini, qui peccando spiritum amiserat, Verbum caro factum eumdem spiritum restitueret. Et propterea de Christo loquens Paulus, ad Hebræos quinto, inquit: *Qui in diebus carnis suæ,* etc. Ubi carnis nomine non quamcumque, sed passibilem carnem significari plane constat. Tertio denique, quoniam vera caro animam in se amplectitur, cum carnem vivam animatam esse necesse sit. Et ideo incarnationis nomine convenienter totius humanitatis assumptio significata est. Quam rationem indicavit Cyrillus in Epist. ad Nestor., quæ habetur in principio Concilii Ephes.; et Tertull., lib. de Carne Christi, cap. 6.

6. Reliquum est ut nonnullos auctores, ac præcipuos fontes ex quibus hæc de incarnatione doctrina potest hauriri, designemus. Ex Conciliis præcipue adest Ephesin., quod in primo tomo Conciliorum imperfectum habetur, integrum vero ac perfectum, et in sex tomos distributum, noster Theod. Peltan. nobis illud restituit, in quo multa ex sanctis Patribus ad hanc materiam utilissima, scituque dignissima, continentur. Ex generalibus præterea Conciliis videnda sunt Chalcedonense et Lateranense sub Martino I; ex provincialibus, Carthaginense IV, Toletan. I, IV, VI et XI, ut alia omittam, quæ obiter hoc attingunt, et cuilibet obvia facile esse possunt. Quin etiam hoc pacto sancti Pontifices in suis epistolis decretalibus hac de re multa tetigerunt: sed duæ notantur præcipue, altera Agapiti ad Antimum, Altera Leonis ad Flavian., quæ est num. 10, de qua Gelasius Papa testatur illustre illud, anathemate damnandum esse, qui vel unum illius iota in dubium revocaret.

7. *Patres et Doctores qui de Christi Incarnatione scripserunt. — Ordo auctoris.* — Multi deinde sanctorum Patrum varia opera de hoc mysterio, incarnationis nomine aut alio simili conscripserunt. Athanasius præsertim, Fulgentius, Ambrosius, Cyrillus Alexandrinus, qui in explicando ac confirmando mysterio hoc fere totam operam consumpsit, thesaurum maxime, librosque de fide ad Theodosium atque reginas. Tum demum alia, quæ in Ephesin. Concilio referuntur. Cassianus scripsit septem libros contra Nestorium ad Leonem Papam. Legi etiam possunt homiliæ D. Bernardi sup. Missus est, et conciones D. Leonis de Nativitate et Passione. Et alii etiam Patres in similibus concionibus de Christo et beata Virgine multa docuerunt, quæ in sequentibus latius percurremus. Doctores scholastici cum Magistro hanc materiam tractant in tertio libro Sententiarum; nos vero in ea explicanda, ordinem quæstionum et articulorum D. Thomæ, quem exponendum suscepimus, observabimus. Hac tamen servata ratione et methodo, ut prius brevem expositionem, seu Commentarium litteræ, si obscurum aliquid vel notatione dignum in illa occurrerit, præmittamus. Deinde proprias disputationes, earumque sectiones (hoc enim nomine ad vitandam confusionem utemur) subjiciemus. Denique singulæ disputationes textui D. Thomæ accommodatæ omnes inter se ita connectentur, ut non modo intelligentiæ, sed etiam studioso lectori semper consulatur, in

cujus gratiam duo proxima capita, tanquam firmissima totius reliquæ disceptationis fundamenta, ante expositionem D. Thomæ duximus esse præmittenda.

DISPUTATIO I.

Contra Judæos, in quatuor sectiones distributa.

MESSIAM JAM VENISSE.

Messias quid significet. — Ac imprimis quid nomine Messiæ significetur explicandum est. In hoc enim nos cum Judæis convenimus, illo nomine appellari quemdam hominem ex gente Judæorum ducentem originem, a Deo et Prophetis prædictum et promissum in Regem et Salvatorem hominum, cujusmodi promissiones tam frequentes sunt et apertæ in Scripturis sacris, ut supervacaneum sit illas commemorare, præsertim quia ostendendo fuisse completas, necessario illas indicabimus; appellatus autem est Messias, utpote futurus verus Rex, et sacerdos, et Deus, et homo oleo divinitatis unctus., Psalm. 44. Messias enim hebraice idem significat quod græce Christus, latine unctus, ut late Eugubinus, lib. 3 de Arcanis, cap. 2.

Hunc ergo Messiam promissum jam venisse, nullus qui Christiano nomine gloriatur, quantumvis hæreticus, negare potest, tum quia hoc potissimum distat Christiana fides ab Judæorum perfidia; tum etiam quia Christus disertis verbis id affirmavit, Joan. 4; cum enim Samaritana dixisset: *Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus. Dixit ei Jesus: Ego sum qui loquor tecum.* Et hanc veritatem inter alias confessus est Petrus, illis verbis: *Tu es Christus filius Dei vivi,* Matth. 16. Itaque solum contra Judæos ex Veteri Testamento, quod ipsi dumtaxat admittunt, hæc veritas confirmanda est.

SECTIO I.

De testimonio Genes. 49: Non auferetur sceptrum de Juda, etc.

1. *Judæorum ignorantia. — Impugnatur Judæorum expositio.*—Est ergo celeberrimum testimonium, quod Judæis objici solet, sumptum ex Genes. 49: *Non auferetur sceptrum de Juda, nec dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium.* Quæ verba in hebræo leguntur sic: *Non recedet sceptrum de Juda, et scriba legislator de medio pedum ejus,* seu *de inter pedes ejus, donec veniat Siloh.* Unde quoniam in hebræo non est expressum nomen Messiæ, Hebræi in hoc eludendo testimonio divisi sunt. Nam quidam illorum, quamvis pauci, negant prophetiam hanc impletam esse, cum nondum tribus Juda sceptro suo ac regno privata sit; adhuc enim in Babylone transmigrationis capita, ut ipsi loquuntur, et locum regum tenent, atque in Judæos toto orbe dispersos potestatem dominandi. Sunt vero qui aliam rationem reddunt, scilicet, quia licet sceptrum ablatum fuerit a tribu Juda, non tamen est translatum ad aliam tribum. Hoc enim modo putant esse prophetiam intelligendam. Sed hæc irridenda potius sunt, quam impugnanda, quia in Scriptura nusquam reperitur in adventu Messiæ transferendum sceptrum ad aliam tribum, sed solum tribum Judæ sceptro carituram; dicere ergo aliud esse spectandum, et voluntarium, et vanum est; nec minus commentitium est fingere sceptrum nescio quod in civitate Babylonica, funditus enim eversa est, ut prædixit Isaias, cap. 13 et 14, quod ibi bene Hieronymus advertit; et quamvis in ea provincia Judæi multi dispersi reperiantur, tamen nec principatum aut regnum obtinent, nec illius in orbe terrarum ulla mentio aut fama circumfertur, aut certe vestigium invenitur.

2. *Alia Hebræorum expositio.— Refutatio.* —Major igitur recentiorum Hebræorum pars, cum negare non possit prophetiam hanc esse completam, negat tamen in ea esse sermonem de Messia. Siloh enim (ut ipsi aiunt) non personam aliquam, sed locum significat, in quo multo tempore mansit arca Dei, ut constat ex libro Regum 1. Unde quidam eorum de Saule intelligunt hunc locum, quia in Siloh unctus est in regem, quod significari dicunt illo verbo, *donec veniat Siloh.* Sed errant aperte, nam per id tempus sceptrum regium a domo Juda minime defuit, quippe usque ad David illud nunquam obtinuit. Quod si non de regno, sed de alia potestate judicandi, vel regendi populum loquamur, multo ante Saulem, toto videlicet tempore Judicum, caruit hac dignitate tribus Juda; si autem tantum sermo sit de singulari quadam dignitate et nobilitate tribus Judæ inter omnes alias Judaici populi, ab hac non cecidit illa tribus, tempore Saulis, magis quam antea cecidisset. Præsertim quia verba prophetiæ nullo modo possunt Sauli accommodari, ut statim de illo aliisque dicetur. Denique sine Scripturæ fundamento dictum est Saulem unctum esse in

Siloh, quia eo tempore arca Domini jam non erat in Siloh, sed in Cariathiarim, 1 Reg. 7, unde cap. 9, unctus dicitur in terra Suph, seu in Masphat.

3. *Tertia expositio. — Quarta expositio. — Refutatio.* — Alii dicunt impletam esse prophetiam tempore Jeroboam, quo tempore divisum est regnum; sed isti nec explicare possunt cur tempore Jeroboam dicatur venisse Siloh, cum nec ille fuerit coronatus aut unctus in Siloh, sed in Sichem, 3 Reg. 12, nec alia verba prophetiæ Jeroboam magis quam Sauli conveniant; adde eo tempore non fuisse ablatum sceptrum de Juda, licet fuerit aliquantulum imminutum. Alii denique referunt hoc vaticinium ad Nabuchodonosor, quando tempore Sedechiæ regis captivum duxit populum in Babylonem, et regnum Judæorum extinxit, 4 Regum 25; quam evasionem ex Juliano Apostata refert Cyrillus, lib. 8 contra illum ; sed eisdem fere modis refellitur, tum quia nulla ratio reddi potest cur Nabuchodonosor dicatur Siloh, aut cur tempus regni ejus hac voce significetur ; tum etiam quia (ut infra ostendetur) eo tempore sceptrum omnino ablatum non fuit, neque dux de Juda ; tum denique quia nec Nabuchodonosor, nec Joroboam, nec Saul, gentium expectatio dici unquam potuit, nec in illos cadunt verba quæ subduntur statim : Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvæ pallium suum, pulchriores sunt oculi ejus vino, et dentes ejus lacte candidiores.

4. *Vera expositio. — Messias et Siloh quid significent.* — Primum igitur omnium certum sit nomine Siloh significatum esse Messiam, ut omnes Catholici intelligunt, et Rabini etiam Christo antiquiores, ut Galatin. refert, lib. 4, cap. 4; et Chaldaica paraphrasis, quæ apud illos magnæ auctoritatis est, expresse posuit : Donec veniat Messias; et quæ antecedunt omnia, quæque sequuntur, aptissime illi conveniunt. Nam propter Messiam illa tribus cæteris prælata est. Quod significavit Jacob cum dixit : *Juda, te laudabunt fratres tui*, et quæ sequuntur alia, quæ sine ullo negotio de Christo intelliguntur. Imo accommodari alteri nullo modo possunt, ut bene exponit Irenæus, lib. 4, cap. 33 ; et Cyprianus, epistol. 63, alias lib. 2, epistol. 3 ; Justin. Mart., Dialog. contra Triphon.; et auctor Quæstionum ad Antiochum, quæ referuntur nomine Athanasii, quæst. 103. Sed cur Messias nomine Siloh significatus est ? Vulgatus interpres nomen Siloh a verbo Salah, quod mitto significat, deduxit, quo quidem missum seu mittendum significat, quod nomen in Scriptura accommodatur Messiæ, quasi per antonomasiam, ut quemadmodum ille singulariter promissus est, ita nomine venturi singulariter significetur. Verum est tamen aliis litteris scribi apud Hebræos verbum Siloh, quando missum significat, quam in hoc loco Genesis habeatur, ut de nomine Siloh videre est Isai. 8. Fortasse tamen noster interpres eisdem litteris scriptum invenit ; sed etsi scribatur eo modo quo nunc habetur in hebræo, abundantiam pacis significat, ut illius linguæ periti testantur ; et ita Siloh idem erit quod pacificus, seu pacem adducens. Quod de Messia Zachar. 9, et sæpe ab Isaia prædictum est. Dicitur etiam vox illa significare specialiter filium mulieris. Unde Galatinus supra refert Hebræos etiam intellexisse eo verbo indicatum mysterium conceptionis Messiæ ex femina sine opere viri. Quam interpretationem Cajetanus super Genesin commendat. Alii denique in duas partes dividendam censent dictionem illam Siloh, ut significetur, quod illi, aut cui illi. Quam lectionem, seu interpretationem secuti videntur Septuaginta, qui ad explicandam concisam locutionem hebraicam addiderunt : Donec veniant reposita ei, seu donec veniat cui repositum est ; et sensus in idem redit, scilicet, non defecturum temporale sceptrum Judæ, donec veniat ille cui æternum sceptrum reservatum est. Ut recte Athanasius, lib. de Incarnatione Verbi, in fine, et libro de cruce et Passione Domini, in fine, et Hieronymus, in Epitaphio Paulæ, seu epist. 27, tom. 1.

5. *Difficultas loci proponitur. — Donec quid significet. — Summa difficultas exponendorum.* — Possent quidem hæc, quæ de hoc testimonio dicta sunt, contra Judæos sufficere, quoniam ostensum est signum certum, a Jacob prædictum ad Messiæ tempus dignoscendum, impletum atque exhibitum esse. Sed ad majorem nostræ fidei confirmationem, oportet exponere quomodo signum illud in tempore adventus Christi Domini impletum sit. Est enim hoc explicatu difficile, cum videatur multo antea defecisse sceptrum a domo Judæ, scilicet, tempore Sedechiæ, et ultimæ Babylonicæ captivitatis. In qua difficultate solvenda, etiam Doctores nostri multum inter se dissentiunt. Sed ut sententiarum varietas intelligatur, et comprehendatur res tota, advertendum est in illis verbis : Non auferetur sceptrum de Juda, unum explicari, scilicet, non esse auferendum sceptrum, aliud impli-

cari seu virtute prædici. Non poterat enim auferri sceptrum a Juda, nisi prius illud habuisset. Cum ergo illo tempore nullum regnum esset in domo Judæ, tacite prædicitur illis verbis fore aliquando ut Juda regnaret; quinimo aliud etiam censetur implicite prædictum verbis illis, quod ex vi verborum explicite non affirmatur. Clare enim dicitur non esse auferendum sceptrum a domo Judæ, donec Messias veniat; fore tamen post adventum ejus auferendum, nec expresse asseritur, nec illa particula *donec* habet in Scriptura talem vim, ut satis constat ex Matth. 1: *Non cognovit eam, donec peperit.* Et Psalmo 109: *Donec ponam inimicos tuos*, etc. Quamquam vero id expresse non sit prædictum, tamen si in re ipsa ostenditur ablatum sceptrum a Juda, signum evidens est adventus Messiæ. Unde, licet vis verborum id non requirat, tamen, considerata intentione Spiritus Sancti ejusque Prophetæ, ut, scilicet, haberemus signum certum adventus Messiæ, recte dici potest hoc etiam in illa prophetia implicite contentum. Tria ergo explicanda supersunt, scilicet, quando tale sceptrum Judæ datum fuit, ut obiter etiam intelligatur qua ratione impleta fuit prophetia illa, ab eo tempore quo dicta est, usque ad David. Secundo, qua ratione duraverit illud sceptrum in Juda usque ad Christum. Tertium, qua ratione illo ipso tempore ablatum sit. Et in his explicandis, præcipue in secundo, dissidium est ortum, tum ex varia intelligentia illius sceptri vel ducatus, tum ex varia etiam explicatione seu acceptione nominis Juda.

6. *Prima expositio.* — Prima ergo expositio non de regno, seu regimine temporali, sed de speciali quadam dignitate et prærogativa, quam tribus Juda habitura erat in suo populo propter spem Messiæ ex illa venturi, intelligit hunc locum. Itaque solum ibi prædicitur tribum Juda fore digniorem inter omnes propter spem Messiæ. Unde fit, statim ab eo tempore, quo dictum fuit hoc vaticinium, incœpisse tribum illam habere sceptrum, et dignitatem hanc. Ita Cajetanus in Genes., qui addit, juxta expositionem hanc, in adventu Messiæ, non fuisse tribum Juda privandam illo sceptro, sed in illo potius confirmandam.

7. *Refutatio.* — *Sceptrum quid significet.* — Unde videtur per sceptrum intelligere tantum spirituale regnum Christi in spe possessum, vel in re; sed hæc expositio in hoc sensu mihi non probatur. Nam juxta illam etiam nunc dicent Judæi se non esse privatos sceptro et dignitate, quia adhuc retinent illam spem ex illis venturi Messiæ, et ita nullum ex hoc loco poterit sumi argumentum aut signum adventus illius; quod est contra omnium Patrum expositionem, supponentium in adventu Messiæ defecisse sceptrum a domo Juda. Et hoc putant esse signum certum adventus ejus, et ideo explicant quomodo usque ad illud tempus in ea duraverit. Sit ergo certum nomine sceptri seu virgæ significari regiam potestatem, ut frequens est in Scriptura, juxta modum loquendi Hebræorum, ut Psalm. 44: *Virga æquitatis, virga regni tui;* Isai. 9: *Virgam humeri ejus et sceptrum exactoris ejus superasti.* Et quamvis aliquando significare soleat spirituale regnum, tamen hoc loco, ut visum est ex communi Patrum expositione, quæ apud antiquos etiam Hebræos communis fuit, ut Galatinus supra refert, significat temporale regnum illius populi, vel saltem generatim potestatem regendi et gubernandi populum, quæ etiam nomine ducis significata est; sive hæc duo idem significent in hoc testimonio, sive res diversas, quod nunc non refert, et in sequentibus amplius exponetur.

8. *Secunda expositio.* — *Sceptrum quomodo manserit in tribu Juda.* — Secunda ergo expositio est, hoc loco prædictum esse regnum Judæorum futurum fuisse in tribu Juda, et in illa permansurum usque ad Christum. Et primum quidem non fuit impletum usque ad David, nec amplius requirit veritas hujus prophetiæ, quia non dixit Jacob, statim dandum esse regnum illi tribui, sed solum aliquando futurum ut sceptrum regni ad tribum Juda perveniret, atque in illa ex eo tempore usque ad Messiæ adventum perseveraret. Hoc vero posterius, in quo consistit difficultas rei, quomodo a captivitate Babylonica usque ad Christum verum fuerit, ita explicatur. Nam etiam post trigesimum septimum annum captivitatis Jechoniæ, nomen et dignitatem regis obtinuit, 4 Regum 25, et postea in reædificatione templi, tempore Cyri, Zorobabel, princeps Juda, erat princeps et dux totius populi, Aggæi 1, et Zachar. 1; et, ut Hebræi tradunt, ut refert Genebrardus, lib. 2 Chronog., ab illo usque ad Machabæos nunquam defuerunt duces de tribu Juda, quamquam regio diademate propter Persas nunquam uterentur. Atque ita in historiis eorum successio et genealogia fere prætermissa est. Quia eo tempore major auctoritas in Pontificibus residebat, ut Josephus ait,

lib. 11 Antiquit., cap. 7. Postea vero Machabæorum tempore summa reipublicæ Judaicæ ad eos translata est, et in eorum successoribus usque ad Christum perseveravit. Hos autem Machabeæos fuisse de tribu Juda, testes sunt Cyrillus, lib. 8 contra Julianum, in principio, ubi sic ait : *Quomodo igitur cessasse dicitur regnum David in Sedechia, cum Zorobabel, post captivitatis tempus, in regni solio consederit, fueritque e tribu Juda et David, transmissumque sit sceptrum per posteros illius usque ad regnum Herodis, qui fuit ex patre alienigena?*

9. Idem sentit Hieronymus, Sophoni. 1; Epiphanius, contra hæreses, in 29, prope ab initio. Et Augustinus, lib. 18 de Civitate, cap. 45, et sumitur ex Josepho, lib. 13, a cap. 15, usque ad lib. 18; et Nicephoro, lib. 1 Historiarum, cap. 9; et Galatinus supra refert idem ex Hebræorum traditione.

10. *Refutatur expositio Genebrardi.* — Quoniam vero constat ex libris Machabæorum, Machabæos fuisse sacerdotes, et summos Pontifices, et consequenter de tribu Levi, et familia Aaron, ideo communis sententia est eos fuisse secundum lineam paternam ex tribu Levi, juxta maternam vero ex Juda; miscebantur enim illæ tribus, ut constat ex 1 Paralip. 2, et ex aliis vulgaribus Scripturæ locis, et dicemus infra latius, agentes de Christi genealogia; solum invenio Genebrardum asserentem e contrario illos fuisse de tribu regia per lineam paternam, de sacerdotali vero per maternam. Quod sine probatione affirmat, solum fortasse quod non satis illi visa est materna origo, ut posteri dicantur esse de tribu Juda, atque adeo nec ut ea ratione dicatur sceptrum in illa tribu permansisse. Unde etiam cap. 5, lib. 1 Machabæorum, de Machabæis dicitur: *Et viri Juda magnificati sunt valde.* Quamvis alia lectio habeat: *Et vir Juda, et fratres,* etc. Sed debuisset advertere Genebrardus multo minus posse sufficere maternam lineam ex tribu Levi, ut possent Machabæi esse sacerdotes. Paulus enim, ad Hebr. 7, simpliciter negat sacerdotium posse pertinere ad eos qui erant de tribu Juda, quod simpliciter et absolute intelligendum est, id est, secundum paternam originem, nam per maternam lineam nihil obstabat quominus sacerdotes descenderent de tribu Juda; et ideo, ut ipse fatetur, communis traditio Hebræorum est, Machabæos solam maternam originem habuisse ex Juda. Sed hinc oritur insinuata objectio contra hanc expositionem, quia hoc non satis videtur ut sceptrum dicatur durasse in domo Juda, alias pari ratione dici potuisset sacerdotium fuisse semper in tribu Juda, et e contrario regnum fuisse in domo Levi, ac denique eadem ratione dici posset beatam Virginem, solum secundum lineam maternam descendisse de tribu Juda, quia hoc satis erit ut Christus dicatur fuisse de eadem tribu.

11. *Tertia expositio.* — Propter hæc non desunt qui prophetiam hanc : *Non auferetur sceptrum de Juda,* non absolutam, sed conditionatam esse intelligant, et per illam explicandam quæ habetur Psalm. 88 et Psalm. 131 : *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam, si custodierint filii tui testamentum meum.* Et juxta orationem Salomonis, quæ habetur 3 Regum 8 : *Conserva famulo tuo David patri meo, quæ locutus es ei, dicens : Non auferetur de te vir coram me, qui sedeat super thronum Israel, ita tamen si custodierint filii tui viam suam,* etc. Ad hunc ergo modum intelligi potest quod Jacob ait, non discessurum sceptrum a domo Juda, si tamen testamentum Dei servaret.

12. Hanc expositionem refert noster Turrianus, in libr. 2 contra Antonium Sadeelem, cap. 3, ex Theophane, Episcopo Nicæno, in Symphonia Veteris et Novi Testamenti contra Judæos. Et hoc sensu facile intelligitur (quanquam tribus Juda fuerit regno privata) nihil tamen actum esse contra hanc prophetiam, quia propter peccata et scelera sua privata est, ut constat ex Jeremia 25, et 2 Paralipomen. 36, et 4 Reg., cap. 24 et 25.

13. *Objectio.* — *Solutio.* — At enim dicet aliquis expositionem hanc auferre totam vim huic testimonio contra Judæos; quia si prædictio tantum erat conditionata, ex eo quod Judæi sceptro ac regno privati sint, non recte inferri potest Messiam venisse, sed solum illos peccasse. Propter hanc fortasse objectionem addit hic auctor, licet principatus regis interruptus sit, vel ablatus a Juda propter peccatum, tamen principatum ducis semper durasse, ut secunda et communis expositio affirmat. Unde indicat priorem partem hujus prophetiæ, quæ illis verbis continetur : *Non auferetur sceptrum de Juda,* conditionatam esse. Posteriorem vero, scilicet : *Et dux de femore ejus,* esse absolutam. Providens enim, inquit, Jacob sceptrum defuturum propter peccatum, addidit saltem ducem semper de Juda futurum. Et iterum hæc sententia multum distinguit inter sceptrum et ducem. Quo-

modo autem principatus ducis interruptus non fuerit, explicat probabili modo infra explicando.

14. *Refutatio expositionis.* — In hac vero expositione illud imprimis est valde difficile, quod voluntarie affirmat principatum regium potuisse interrumpi propter peccatum, non vero principatum ducis, cum ex verbis Jacob non magis colligi possit alteram partem esse conditionatam, quam alteram. Et revera locutio illa, *Donec veniat qui mittendus est*, in neutra parte commode admittit sensum conditionatum, quia si illa esset tantum quædam promissio conditionalis, impleta conditione, id est, non existente idololatriæ peccato, non auferretur sceptrum propter solum Messiæ adventum; existente vero conditione, etiam si nondum venisset Messias, ablatum esset; sine causa ergo dictum esset, *Donec veniat qui mittendus est.* Non fuit ergo illa promissio conditionata, sed prædictio absoluta eventus futuri.

15. *Quarta expositio.* — *Concilium Sanhedrin.* — Propter has difficultates exponi solet ab aliis hic locus non de sceptro regni, sed de potestate judicandi, seu de concilio sapientum, quod ab Hebræis dicitur Sanhedrin, quod erat quasi supremus quidam senatus et Concilium regale, in quo principaliores causæ illius populi terminabantur, de quo plura indicia in Scriptura sacra reperiuntur. Incepisse enim creditur hoc Sanhedrin in illis septuaginta viris, quos Deus congregare fecit, deditque illis de spiritu Moysis, ut cum illo onus regendi populum sustinerent, et hi censentur esse illi septuaginta viri quibus secretiora mysteria legis et Scripturæ sacræ committebantur, 4 Regum 14, ut insinuant Hilarius, Psalm. 2; et Origenes, homil. 6 in Numer. Et de illis intelligi potest illud Deuteron. 17: *Si difficile aut ambiguum apud te judicium esse perspexeris, ascende ad locum quem elegerit Dominus*, etc. Et 1 Paralipom. 26, in qua parte domus erat seniorum concilium. Hoc vero Sanhedrin non fuit ablatum tempore captivitatis, ut sumi potest ex Daniel. 13, ubi senes populi judicarunt Susannam. Ubi Glossa et Lyranus advertunt, illos fuisse de tribu Juda. Et idem durasse usque ad tempora Christi Domini. Tunc vero tempore Herodis cessasse, et Judæis ablatam esse hanc supremam potestatem judicandi, referunt ex traditione Hebræorum Geneb. et Galat. supra, idque confirmant ex illo verbo Joan. 18: *Nobis non licet interficere quemquam.* Per legem enim licebat in causa justa, quia potestas illi non deerat, ut patet ex Deuteron. 17. Ergo non licebat, quia Romani vel Herodes illos potestate privaverant. Sed quamvis hæc omnia, licet non satis certa sint, vera esse concedam, non tamen ostensum est, nec ex sacra Scriptura aut traditione aliqua probatur, hos septuaginta viros, aut majorem eorum partem, aut eorum ducem seu præsidem fuisse de tribu Juda, ut propterea, perseverante hoc Concilio, dicatur perseverare princeps seu dux de tribu Juda; Numerorum enim 11 simpliciter dicuntur illi septuaginta viri electi de senioribus Israel. Et illis eo tempore præfuit Moyses, ut ex eodem loco intelligitur, et Hebræi tradunt, et verisimile est semper illis præfuisse summos sacerdotes. Nam Deuteron. 17 clare dicitur hoc judicium ad sacerdotes pertinuisse: *Ascendes* (inquit) *ad locum quem elegerit Dominus Deus tuus. Veniesque ad sacerdotes Levitici generis;* et infra: *Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio*, etc. Quamvis ergo Sanhedrin duraverit usque ad Christum, non inde fit durasse sceptrum in domo Juda.

16. *Quinta expositio.* — *Refutatio.* — Quamobrem Eusebius, quem alii sequuntur, existimavit Judam, cui promissa est possessio sceptri usque ad Christum, non esse intelligendam specialem tribum ab aliis undecim distinctam, sed totum Judaicum populum, ut in illa tribu maxime conservandus erat, et ab ea nominandus et nobilitandus. Sensus ergo est, Judaicum populum semper fuisse habiturum proprios duces et principes, per quos gubernaretur et judicaretur, donec Messias veniret. Et ita factum est usque ad Herodem, qui alienigena fuit, cujus tempore natus est Christus, et ab eo tempore semper gens illa caruit proprio duce et gubernatore, et externis principibus subjecta est. Ita Eusebius, libr. 3 de Demonstrat., cap. 2. Idem sentit Justin., Dialog. contra Triphon.; et Augustinus, 18 lib. de Civitat., cap. 45, cum inquit: Non ergo defuit Judæorum princeps ex Judæis usque ad Herodem. Et Ambrosius, lib. de Benedict. Patriar., cap. 4, similia fere verba habet; et Chrysostomus, homil. 67 in Genes. Sed nihilominus expositio hæc violenta nimis esse videtur. Quia omnes illæ benedictiones sigillatim ad singulos filios Jacob, et ad eorum posteritates pertinent, quod in omnibus aliis evidenter constat. Eodem autem modo in hac benedictione loquitur specialiter ad Judam, unde ad illum et ad ejus posteros specialiter

pertinent cætera, quæ in eadem benedictione continentur, ut est illud : *Juda, te laudabunt fratres tui, et adorent te filii patris tui.* Quod dictum est propter Christum, qui dignus est perfecta latriæ adoratione, quem statim catulum leonis vocat, per eam metaphoram explicans Filii personam, ut Patres exponunt, qui propterea hic intelligunt Christum fuisse prædictum de tribu Juda, ut patet Chrysostomo, homil. 2 in Matth.; igitur eadem ratione cum dicitur: *Non auferetur sceptrum de tribu Juda,* non de toto Judaico populo, sed de speciali tribu Juda intelligendum est, ut intelligunt Eucherius, Chrysostomus, Albinus Diodorus, et alii in Genes.; et Epiphanius, hæres. 20; Augustinus, 22 contra Faust., cap. 45; et Orig., homil. 37 in Genes.

17. *Auctoris opinio. — Nota hæc duo.* — Retuli tot antiquorum sententias, non ut eas impugnarem atque rejicerem, sed quoniam omnes majorem lucem huic testimonio afferre possunt, et ex singulis aliquid elici, quod ad majorem illius intelligentiam conducat. Igitur illud imprimis simpliciter verius existimo, nomine Judæ intelligendam esse specialem tribum, et intentionem Jacob fuisse prædicere ex illa non defuturos principes aut duces populi Judaici. Sed recordari oportet tempore Roboam gentem illam in duo regna fuisse divisam, scilicet, regnum Judæ, et regnum Israel. Regnum autem Israel, quod decem tribubus constabat, plusquam quingentis annis ante adventum Christi ita fuisse vastatum a Salmanasar, rege Assyriorum, ut nulla illius mentio ulterius habeatur, ut constat 4 Reg. 7 et 18; unde fit solum regnum Judæ permansisse usque ad Christum. Quod quidem fere solam gentem ex tribu Juda complectebatur. Dicitur enim 4 Reg. 12, solam tribum Juda secutam esse domum David, quia quamvis tribus etiam Benjamin insecuta fuerit tribus Roboam, tamen non fuit integra sicut tribus Juda, vel fere non habetur ratio ejus, propter dignitatem et excellentiam tribus Judæ. Unde in loco citato ex 3 Regum, inter alia sic dicitur: *Iratusque est Dominus Israeli, et abstulit eos a conspectu suo, et non remansit nisi tribus Juda tantummodo.* Unde notat Joseph., lib. 11 Antiquit., Judæorum appellationem, tunc primum illi genti et regioni fuisse inditam, quando ex Babylonica captivitate tempore Nehemiæ reversa est, propter hanc fortasse causam, quod sola tribus Juda illam regionem colere censebatur. Ex quo fit fere idem esse mansisse sceptrum vel ducem in tribu Juda, et in populo Juda, quandoquidem totus ille populus fere ad solam illam tribum redactus est. Unde vix aut nullo modo fieri potuit, ut populus ille potestatem se regendi aut judicandi retinuerit, quin vel omnino, vel magna ex parte ad tribum Juda pertineret.

18. *Dignitas tribus Judæ.*—Addere vero ad majorem explicationem oportet, nomine sceptri et ducis, vel non esse intelligendam dignitatem et potestatem regalem proprie et perfecte sumptam, vel certe non solam illam, sed quamcumque primariam et principalem potestatem judicandi vel regendi populum; ita tamen ut, si utramque significari dicamus, alteram nomine sceptri, alteram nomine ducis, non sit necesse intelligere tribum Juda habituram fuisse utramque dignitatem usque ad Christum, seu, quod idem est, neutra fuisse carituram; sed sensus erit non fuisse carituram utraque simul, atque adeo alteram saltem semper fuisse habituram; et hoc modo facile intelligimus dignitatem hanc et a principio fuisse in tribu Juda, et usque ad Christum in ea perseverasse. Post adventum autem ejus omnino ab hac dignitate cecidisse. Prius enim quasi in honore habebatur, quia germen vitæ suis in lumbis continebat; postquam vero illud protulit, et illo frui vel nescivit, vel noluit, merito sua dignitate privata est. Quod ita ut dictum est evenisse, et ex Scriptura sacra, et ex eventibus ipsis facile declaratur. Ut enim omittam tempus illud quo post hanc prædictionem Jacob populus Judæorum in Ægypto permansit, de quo neque in Scriptura sacra, neque in profana historia aliquid scriptum reperio, statim ac populus discessit ab Ægypto, cœpit illa tribus cæteris anteferri. Numer. enim 2 et 7, prima acies ad Orientem tribui Judæ cum copiis suis tribuitur, et cap. 9, prima omnium castra movebat, et quasi agmen ducebat. Deinde Num. 7, convenientibus principibus tribuum ad offerenda munera, prius offert Naason princeps Judæ. Judicum etiam 1 jussu Dei suprema potestas ad hanc tribum delata est post Josue mortem. Et quandocumque genealogiæ tribuum referuntur, semper prima refertur Judæ posteritas, 1 Paralipom. 2, et sæpe alias. Unde etiam facile credibile fit, in illo Concilio septuaginta virorum primarios judices fuisse de tribu Juda, quod præsertim ac necessario dicendum est de eo tempore quo regnum Judæorum fere ad tribum Juda redactum est. Unde fit hanc saltem dignitatem us-

que ad Christi adventum in ea perseverasse. Accedit, præter hanc dignitatem a temporibus David habuisse supremam ac regiam potestatem; quæ licet non perfecte in ea duraverit usque ad Christum, quod necessarium non est, ut dixi, ad veritatem hujus prophetiæ, non fuit tamen penitus illa privata; tum quia semper tribus illa ut regalis et præcipua honorata est; tum etiam quia, licet aliquando hæc potestas ad sacerdotes derivata fuerit, hoc factum est, ut Theophan. supra dicit, quatenus tribus Levitica per matrimoniorum conjunctionem una cum illa effecta est, et ab illa particeps facta est regalis splendoris et nobilitatis. Hoc ergo modo principatus Judæorum in tribu Juda usque ad Christum continuatus est; in Christi autem adventu omnino cessavit, non solum quia rex alienigena Herodes tunc regnare cœpit in populo Judaico; et quia Concilium Sanhedrin sua potestate privatum est, et ab altero Herode, cujus tempore mortuus est Christus, penitus extinctum; sed etiam quia paulo post in eversione et captivitate Jerusalem a Romanis facta, totus ille populus fere deletus est, et distinctio tribuum ita confusa, ut nulla dignitas aut prærogativa tribus Judæ jam cerni aut fingi posset. Omnino ergo vanum et ineptum est adhuc ex illa tribu Messiam expectare.

19. *Vespasiani temeritas Christi regnum affectantis.* — Non prætermittam autem advertere, nonnullos Judæos hoc testimonio convictos, Messiam venisse fassos esse; illum tamen fuisse Herodem falso fuisse mentitos, ut notarunt Hieronymus, contra Luciferian.; Tertul., de Præscrip., cap. 45; Epiphan., hæres. 20, qui aperte eos convincit, quia neque Herodes fuit de tribu Juda, neque in eum conveniunt alia, quæ tam in hoc, quam in aliis locis Scripturæ de Messia dicuntur. Denique tempore etiam Vespasiani nonnulli tentarunt prophetias de Christo datas ad illum accommodare; in quem errorem inclinavit Joseph., lib. 7 de Bello Judaic., cap. 12, confundens cum vero Messia ducem illum, quem ad evertendum sanctuarium et civitatem venturum esse Daniel, c. 9, prædixerat. Tradunt enim historiæ, hunc Vespasianum Christi regnum affectasse, ideoque pacis templum erexisse, et per magicas artes apparentia quædam prodigia effecisse, ut quæ de Christo scripta erant, in illo completa esse posset existimari. Sed non est quod in hoc etiam explodendo errore immoremur; ex eisdem enim principiis facile refellitur; quia Vespasianus nec Judæus fuit, neque ullo modo ex tribu Juda, aut familia David; quin potius, ut Eusebius refert, lib. 3, cap. 11, omnes posteros David, magna diligentia conquisitos, interficiendos curavit, ut cætera omittam, quæ in istum convenire non posse manifestum est.

SECTIO II.

Secundum testimonium contra Judæos, ex Daniel. 9, Animadverte, etc.

1. *Nomine Christus, non Cyrus aut Hircanus intelligitur. — Theodoreti error.* — Secundum testimonium, sicut clarissimum, ita et vulgatissimum ad convincendos Judæos est, quod ex Daniel. 9 sumitur, ubi ortus Messiæ post septuaginta hebdomadas futurus prædicitur his verbis : *Animadverte sermonem, et intellige visionem, septuaginta hebdomadæ abbreviatæ sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia ; et ungatur Sanctus sanctorum. Scito ergo, et animadverte, ab exitu sermonis ut iterum ædificetur Jerusalem usque ad Christum ducem hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt ; et rursum ædificabitur platea, et muri in angustia temporum. Et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus, et non erit ejus populus qui eum negaturus est, et civitatem et sanctuarium dissipabit populus, cum duce venturo, et finis ejus vastitas, et post finem belli statuta desolatio ; confirmabit autem pactum multis hebdomada una, et in dimidio hebdomadis deficiet Hostia, et sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio.* Hactenus Gabriel ad Danielem. In quo testimonio primum omnium statuendum est prædici adventum Messiæ post illas septuaginta hebdomadas, quod posteriores Hebræi pertinaciter negant, quia hoc admisso vitare non possent hujus testimonii vim. Utuntur vero ista conjectura, quia Daniel tunc non postulabat a Domino Messiæ adventum, sed solum liberationem sui populi ab illa captivitate. Quæ conjectura levissima est, primum, quia utcumque explicent prophetiam hanc, vitare non possunt quin multa contineat ad libertatem illius populi nihil pertinentia, ut ex falsis etiam eorum interpretationibus constat, quas referre omitto, quia per se futiles sunt; et in

glossa ordinaria tractantur fuse, ac plane refelluntur. Deinde sæpe Deus, quæ illius liberalitas est, plus homini concedit quam ipse petat, quamque desideret; atque Danielem ipsum verisimile est, non tantum temporalem populi libertatem, sed multo magis spiritualem futuram per Messiam desiderasse. Quod satis indicavit Angelus, dicens : *Ego veni ut indicarem tibi, quia vir desideriorum es.* Denique verba illa tam clara sunt et perspicua, ut conjecturis minime indigeant, qualia imprimis sunt illa, *Ut consummetur prævaricatio, et finem accipiat peccatum*, etc., usque ad illud, *Et ungatur Sanctus Sanctorum.* Quæ neque ad promissiones mere temporales et externas, nec ad aliquem purum hominem accommodari possunt. In Christum vero cadunt omnia mirifice; nam et Sanctus Sanctorum est, et unctus oleo lætitiæ præ participibus suis, Psalm. 44. Ut enim bene notavit Eusebius, lib. 8 de Demonstrat., cap. 2, quamvis in Scriptura sacra multi nominentur sancti, nullus tamen homo purus Sanctus Sanctorum dictus est; Christus vero cum per se sanctus sit, non ex accidenti, sed sanctificatus substantia ipsa et essentia sanctitatis, cumque sit principium sanctificationis totius, merito Sanctus Sanctorum dicitur; ut illa reduplicatio, juxta proprietatem hebraicæ linguæ, supremam dignitatem et excellentiam indicet; quemadmodum cum dicitur Rex Regum, et Dominus dominantium. Et eadem de causa verbum illud, *Et adducatur justitia sempiterna,* uni Christo potest convenire, vel quia ipse est nostra justitia, sanctificatio et redemptio, vel quia veram justitiam nobis attulit, et, quod in ipso est, peccatum delevit, dum ex perfecta justitia pro illo satisfecit. Quæ omnia præstitisse Christum evidenter ostendi non possunt, sed credenda sunt, tum propter ipsius facta atque prædicationem; tum propter alia multa Scripturæ sacræ testimonia, id efficaciter comprobantia; tum denique quia evidens est de nullo alio similia credi aut affirmari posse. Sed quod in eadem prophetia Angelus addit, *ut impleatur*, seu signetur, *visio prophetiæ*, post Christum impletum esse compertum est, ut recte Chrysostomus, orat. 2, contra Judæos, et Tertullianus, lib. contra eosdem, cap. 8, notarunt. Ante Christum enim frequens et quasi ordinariæ erant propheticæ revelationes, cum nondum venisset Messias, quem cunctæ visiones prophetarum intuebantur; at vero post Christum, verum Messiam, et antiquæ prophetiæ impletæ sunt, et novæ cessaverunt; unde etiam in Evangelio dicitur : *Lex et prophetæ usque ad Joannem.* Addit præterea Angelus : *Ab exitu sermonis usque ad Christum ducem,* etc., ubi etiam Christi nomen expressit; Judæi vero nomine Christi Cyrum intelligunt, qui Isai. 44 et 45 Christus appellatur. Sed, ut alia omittam, hoc stare non potest, quia Christus dicitur futurus post sexaginta novem hebdomadas, Cyrus autem jamdiu præcesserat; et eodem modo facile refelluntur alia subterfugia vana, et sine fundamento. Miror autem Eusebium quod nomen Christi hoc loco de Hircano, seu de successione Pontificum Judæorum, usque ad ipsum Hircanum, quam per sexaginta novem hebdomadas durasse existimavit, interpretari ausus sit; primum omnino voluntarie, et contra vim verborum; quia *Christus dux,* quasi per antonomasiam de Messia dicitur, juxta illud Isaiæ 55 : *Dedi te in lucem gentium, ducem ac præceptorem populis.* Et Mich. 5 : *Ex te enim exiet dux;* et in hebræo, ubi nos habemus, *usque ad Christum ducem,* est vox significans: Usque ad Christum principalem, quæ est singularis appellatio veri Messiæ. Deinde præcedentia verba non alium sensum patiuntur, et idem de sequentibus statim ostendemus, ut omittam rationem et computationem temporum manifeste illi expositioni repugnare, ut ex sequentibus constabit. Unde, quod deinceps addit Angelus : *Et post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus,* multo magis de vero Christo intelligendum est; quod enim Judæi confingunt hunc Christum fuisse Herodem Agrippam, qui temporibus Titi in secundi templi destructione occisus est, et falsum est, quia hic Herodes non fuit tunc a Romanis occisus, ut constat ex Josepho, lib. 2 de Bello Judaico, cap. 16; et licet esset verum, tamen Christi appellatio non posset illi accommodari, qui nec gratia, nec oleo unctus fuit, nec alia, quæ continentur in illa prophetia, eidem convenire ullo modo possunt. Quin etiam Theodoretus graviter hoc loco lapsus est, qui hunc Christum occisum, Hircanum fuisse interpretatur, cum tamen Christum ducem fateatur esse Messiam; nam imprimis hæc varietas et multiplex ejusdem vocis significatio in eodem contextu voluntarie et sine fundamento confingitur. Denique gratis plane existimatur, mortem Hircani hoc loco ab Angelo prædictam esse, quod nec postulent antecedentia verba, neque subsequentia. Imo, cum nec illius mors aliquam

utilitatem hominibus attulerit, non ita multo ante prædicenda videbatur. Addo, ad computationem temporum seu hebdomadarum, eam expositionem utilem nullatenus esse, ut ex inferius dicendis constabit satis. Denique mortem veri Messiæ ibi prædici constat ex toto contextu; per eam enim mortem iniquitas deleta est, et sempiterna justitia consummata; in ea Judæorum populus Dominum suum negavit, ob idque facinus tam atrox pœnas sustinuit, eversa funditus regia civitate, nunquam restauranda, ut eodem testimonio prophetatum est.

2. *Hebdomadæ nomine quid sit intelligendum.* — Demonstravimus testimonium hoc de Messiæ adventu necessario intelligendum esse; superest ut septuaginta hebdomadas transactas jam esse probemus; hinc enim evidenter constabit tempus adventui Messiæ ab Angelo definitum jam præteriisse, atque adeo, vel prophetiam falsam esse (quod Judæi non concedunt), vel certe (quod unum intendimus) Messiam adventasse. Sed ut hoc constet, indagemus prius hebdomadæ significatum. In qua re fere omnes Hebræi, antiquiores præcipue, nobiscum consentiunt, has hebdomadas esse quidem annorum, ut septem annos unaquæque complectatur; certum est enim dierum hebdomadas esse non posse, quæ spatio brevissimo diffluerent; præter has autem vulgares hebdomadas invenimus in Scriptura hebdomadas simplicium annorum, ut, Gen. 29, Jacob dicitur implevisse hebdomadam pro Rachel, et hebdomada transacta, illam suscepisse. Et Levit. 25: *Numerabis tibi septem hebdomadas annorum;* quin addo hebdomadas mensium vel hebdomadarum, nec inveniri unquam in Scriptura, nec illi loco posse accommodari, quia tempore brevissimo conficerentur, nec denique possunt ultra simplices annos extendi, ut videlicet una hebdomada septem denarios vel centenarios annorum comprehendat, id quod Hebræorum quidam, quos Galatin. refert, dicere tentarunt, quorum errori non parum consentit Origenes, tract. 29 in Matth., ubi unamquamque hebdomadam facit annorum septuaginta, procul dubio falso: primum, quia talis modus hebdomadæ in Scriptura non legitur, et voluntarie confictus est. Deinde, quia si hæc licentia conceditur, nihil certi continere potest hæc prophetia; poterit enim unusquisque arbitrio suo facere hebdomadas septingentorum vel septem millium annorum, ut convinci non possit eas esse completas. Denique, quia ex eisdem verbis Angeli omnino constat, tempus illarum hebdomadarum jam esse transactum, utpote cum hostia defecerit, et sacrificium Judæorum, eorum denique civitas et sanctuarium vastata sint; quod transactis hebdomadis, vel earum finem fore prænunciarat. Unde Origenes, ut finem hebdomadarum inveniret, earum initium ab ipsa creatione mundi desumpsit, extra rem profecto, et contra ipsiusmet verba prophetiæ, ut videbimus, neque adhuc quod intendit, assequitur, cum ab ipsa creatione mundi usque ad destructionem Jerusalem, sub Tito factam, non fluxerint ultra quatuor mille sexaginta anni, adhuc ergo deerant plusquam octingenti, ut implerentur ejus hebdomadæ. Sit ergo certum has hebdomadas septennales esse.

3. *Hebdomadæ quibus annis constent.* — *Qui anni solares vel lunares.* — *Prima opinio.* — Magna vero contentione inter Catholicos auctores disputatur, quales debeant intelligi illi anni, ex quibus hebdomadæ constare dicuntur; et quamquam diversis in nationibus, pro diversitate etiam temporum, multiplex et varius fuerit anni usus, hic tamen solum est quæstio et opinionum dissensio, an illi fuerint anni lunares, an solares; quia certum est in Scriptura sacra, atque Hebræorum usu, non fuisse nisi annum solarem vel lunarem; constat autem Angelum hujus prophetiæ nuncium, cum ad Hebræum hominem, de rebus ad Hebræos ipsos pertinentibus, loqueretur, sic annos accepisse, uti ab illismet communiter accipiebantur. Differt autem hoc inter hos annos, quod solaris constat trecentis sexaginta quinque diebus cum quadrante; lunaris vero solum trecentis quinquaginta quatuor. Multis ergo visum est, hunc annum lunarem communem apud Hebræos, atque adeo Gabrielem de illo fuisse locutum. Cujus sententiæ videtur fuisse Ambrosius, lib. 4 Hexameron., cap. 4, in fine; et Basilius, homil. 6, Hexamer., prope finem, ubi etiam antiquos Græcos hujusmodi anno usos fuisse affirmat. Idem de Hebræis docet Rupert., lib. 1 de Trinitat., cap. 45, ubi annum lunarem dicit esse naturalem, solarem vero artificialem; quia in hoc menses ad placitum divisi sunt, in illo vero juxta naturalem et integrum circulum lunæ distinguuntur. Sed pari vel majori fortasse ratione dicere potuisset lunarem annum esse artificialem, quia nullo naturali motu cœli perficitur, sed solum ad placitum duodecim mensibus constat; solaris vero dicetur naturalis, quia unius

astri naturali conversione et integro motu mensuratur. De annis præterea lunaribus explicuit has hebdomadas Julius Africanus, ut Hieronymus super Danielem refert, quem ibi secuti sunt Rupert., l. 1, c. 15; Albert., Carthus., et alii expositores ; et Beda, libro de Ratione temporum, c. 7, et lib. 3, in Esdram, c. 16.

4. *Qui usi solaribus annis.*—Sed imprimis dubitari non potest quin Hebræi et veram solaris anni durationem cognoverint, et illo ad chronographias et annorum rationes computandas usi fuerint: primum, quia quotiescumque Scriptura numerat annos, verbi gratia, Adam vixisse tot annis, Hebræos fuisse in Egypto quadringentis triginta annis, vel in captivitate Babylonica septuaginta, sine ulla controversia de annis solaribus intelligenda est. Alioquin omnis annorum computatio, quæ in Scriptura est, dubie constaret. Præterea, certum est Græcos et Romanos annis solaribus fuisse usos; Græcos autem veram anni solaris mensuram didicisse ab Ægyptiis, refert Strabo, lib. 17 suæ Geographiæ, atque Ægyptios eamdem anni mensuram habuisse refert Herodot., lib. 2 suæ Historiæ, prope ab initio; et credibile est eam anni durationem recepisse ab Hebræis, a quibus astrologiæ et astrorum observationes acceperunt, teste Josepho, libro 1 Antiquitatum, cap. 16; et Eusebio, lib. 9 de Præparat., c. 4. Unde Picus Mirandulanus, lib. 11 in Astrolog., cap. 9, antiquissimos Hebræorum dicit divisisse annum in trecentos sexaginta quinque dies, et quartam alterius diei partem. Ad hæc, nisi Hebræi uterentur annis solaribus, non possent suos dies festos, præsertim Pascha, statutis temporibus celebrare, verbi gratia, decima quarta luna post æquinoctium vernale; nam, si tantum haberent rationem anni lunaris, cum ille sit plusquam undecim diebus minor solari, oportuisset singulis subsequentibus annis per totidem dies celebritatem Paschæ antevertere. Unde necessario aliquando fieret ut vel non celebrarent Pascha decima quarta luna post æquinoctium vernale, vel certe non in mense primo Nisan, sed in quolibet alio. Et pari ratione non potuissent apud Hebræos quatuor anni tempora eisdem semper anni mensibus evenire, sed essent in continua mutatione, sicut ipse annus; semper enim initium anni per illos undecim dies anteverteret illa tempora, quæ in solari anno immobilia sunt; consequens autem est falsum; semper enim Martius erat apud illos primus mensium, et rationem reddit Philo, libr. 3 de Vita Moysis, quia in eo incipiunt fructus maturescere. Quocirca, licet verum sit, ad celebranda nonnulla festa mobilia observasse Hebræos lunares annos, semper tamen illis curæ fuit revocare et corrigere lunarem annum per solarem, intercalando tertio et interdum secundo quoque anno mensem unum, atque in unico anno tredecim menses concludendo, ut hoc modo numerus annorum lunarium numero annorum solarium responderet, ut docent Basilius et Rupertus, locis supra citatis; et ita ad mensurandas ætates, regnorum durationes, ac denique ad omnes descriptiones temporum, lunari anno sic correcto, vel, quod perinde est, anno solari pro mensura utebantur. Quapropter verisimilius videtur Gabrielem Angelum de hujusmodi annis, et de hebdomadibus ex eis compositis fuisse locutum, ut Eusebius, lib. 8 de Demonst., cap. 2; et Chrysostomus, orat. 2 contra Judæos, et alii antiqui expositores interpretati sunt, quos secutus est Lyra, Daniel. 9; Driedo, lib. 3 de Dogmatibus sacræ Scripturæ, cap. 5, p. 4; Joan. Lucidus, lib. 7 de Emendat. tempor. ; Galat., lib. 4, c. 14; Genebrardus, lib. 2 Chronograph., circa finem.

5. At enim dicet aliquis : esto verum sit Hebræos numerum annorum lunarium ad numerum solarium revocare solitos dicta intercalatione, potuit tamen Angelus, ut prophetiam, et quasi ænigmaticum sermonem magis occultaret, illam intercalationem occulto præterire; quod quidem fecisse, et de brevioribus annis et quasi concisis se loqui, insinuasse videtur illo verbo, *septuaginta hebdomadæ abbreviatæ sunt*, ut auctores prioris sententiæ ponderarunt. Sed imprimis dictio illa, *abbreviatæ sunt*, nihil, ut existimo, favet huic sententiæ; non enim indicatur illo verbo annos, ex quibus constant illæ hebdomadæ, futuros fuisse breviores, sed solum diuturnam et longissimam Messiæ expectationem ad breve illud tempus septuaginta hebdomadarum reducendum ; erat enim perbreve tempus illud cum superiori comparatum ; imo etiam in familiari sermone, quando tempus ad aliquam actionem præscriptum finitur, jamjam dicere solemus dies abbreviari, non quod minores fiant, sed quod pauci supersint: quomodo Marci 13 dicitur : *Nisi abbreviasset Dominus dies illos*, etc. Adde vocem hebraicam ibi respondentem, tantum significare septuaginta hebdomadas fuisse præcisas, seu definitas. In aliis enim prophetiis, adventus Messiæ inde-

finite prædicebatur, hic vero limitatur et definitur tempus; et hoc significatum est illo verbo, ut fere omnes expositores intelligunt.

6. Nihilominus non nego potuisse Angelum hac obscuritate uti, et numerare hebdomadas ex annis lunaribus conflatas, et ad quamdam brevitatem redactas, prætermissa additione embolismi, aut anni intercalaris; certe, si nulla alia ratione hebdomadæ istæ explicari possent, hoc vero modo possent accommodari, haud timerem illas ita accipere, quanquam Hieronymus Osorius, lib. 1 de Vera sapientia, dicat, nimis licenter et inconsiderate hoc fecisse Julium Africanum. Sed excessit in ea censura, cum gravissimi viri eam sententiam secuti sint, nec desit illis probabilis conjectura, et aliquot in Scriptura fundamenta, maxime cum sæpe effectus explicet prophetiam, quæ antea per se satis intelligi non poterat, ut Irenæus dixit, lib. 4 Contra hæres., c. 43. Si tamen hebdomadæ illæ explicari possent accommodate de annis solaribus, hoc esset sine dubio verosimilius; existimandum est enim hæc plana et usitata significatio vocis illius, *annus*, in Scriptura sacra. Nec facile credendum est Angelum æquivoce fuisse illa voce usum, præsertim cum hoc non habeat sufficiens fundamentum, nec in verbis ejus, nec in Hebræorum consuetudine. Propter quod hæc est communior intelligentia tam Hebræorum, quam Græcorum et Latinorum.

7. Ex his quæ dicta sunt, evidenter concluditur transactas jam esse septuaginta illas hebdomadas, atque adeo venisse Messiam. Superest quomodo earum tempus in adventu Christi completum sit, undeve ipsarum initium sit accipiendum, breviter aperiamus; denique quis fuerit earumdem terminus. Unde constabit quomodo illi tempori accommodanda sit illa prophetia. Ubi primo statuendum est, illas hebdomadas septuaginta debere intelligi omnes æquales, et ejusdem rationis, et continua quadam successione fluentes. Hoc enim omnino necessarium est, ut tempus illud sit certum et præfixum, ut significatum est illo verbo, *abbreviatæ, seu concisæ sunt*. Quod etiam, ut prophetia certa sit, certusque ejus effectus, omnino requiritur, quo uno fundamento excluduntur plane multæ expositiones Origenis, Hippol., Euseb., et aliorum quos hic Hieronymus refert; errarunt enim dicentes, septuagesimam hebdomadam non esse continuam præcedentibus, sed sexaginta, vel septuaginta annis, illis posteriorem; atque Eusebius, cum alias hebdomadas septennes faciat, hanc fecit septuagenariam; sed utrumque refellitur facile ex dictis. Primum quidem, quia voluntarie et sine fundamento confictum est, qua licentia disjungendi unam hebdomadam ab aliis, si uti liceret, pari ratione posset quis dicere septem primas hebdomadas multum distare a sexaginta duabus sequentibus, imo, suo arbitrio augere distantiam unius ab aliis; et Judæi dicerent illam septuagesimam hebdomadam nondum advenisse; quæ omnia evidenter sunt contra certitudinem hujus prophetiæ, atque verborum vim. Perinde enim fuit Angelum dicere: Intra septuaginta hebdomadas hoc eveniet, ac dicere, intra quadringentos nonaginta annos; sed in rigore sermonis, qui hoc modo numerat annos, intelligit talem numerum annorum cohærentium; idem ergo fuit sensus Angeli illo modo loquentis. Secundum vero eisdem rationibus refellitur, scilicet, quia hebdomada septuagenaria nullum fundamentum habet in Scriptura, et voluntarie conficta est, et talis interpretatio ambiguam reddit prophetiam; quia unusquisque suo arbitrio poterit augere unam, vel plures hebdomadas, ut pro sua voluntate illas accommodet. Denique incredibile est eamdem vocem æquivoce sumi in eodem testimonio. Sit ergo certum, has hebdomadas debere sumi æquales, et continue decurrentes.

8. *Quæ ratio cognoscendi hebdomadas. — Error Judæorum refutatur.* — Secundo, ad assignandum principium et finem harum hebdomadarum, duo servanda sunt. Primum enim oportet ut tale initium vel finis fundamentum habeat in verbis Angeli; deinde ut chronologiæ ratio ac temporum habeatur. De initio igitur hebdomadarum, dixit Angelus sumendum esse ab exitu sermonis, ut ædificetur Jerusalem. Unde excluditur error Hebræorum, qui a destructione templi initium sumpsere: Angelus enim non a destructione, sed a reædificatione dixit; ipsi vero litteram pervertunt, legentes non *ab exitu*, sed *de exitu sermonis*, ut illo verbo non significetur initium hebdomadarum, sed materia, seu objectum illius revelationis. Atqui hoc imprimis est contra vim verbi, et contra contextum; sic enim habetur: *Ab exitu sermonis usque ad Christum*, etc.; verbum enim illud, *usque ad Christum*, aperte significat terminum et finem; ergo per aliam particulam *ab exitu*, significatum est initium. Denique quan-

do Angelus nullam mentionem fecisset initii hebdomadarum, voluntarie assumeretur potius a destructione templi quam aliunde, et ne incerta omnino fieret prophetia, sumendum esse ab eo tempore quo Angelus loquebatur. Sit ergo certum, sumendum initium esse a tempore designato ab Angelo, per illud verbum, *ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Jerusalem :* quod verbum sicut varias patitur interpretationes, ita varia initia hebdomadarum assignantur.

9. *Origo difficultatis in hebdomadis.*—Sciendum est enim prædictum fuisse per Jeremiam, c. 29, fore ut post captivitatem Babylonicam et destructionem Jerusalem, fieret facultas Judæis in patriam redeundi, civitatemque suam ædificandi, quam promissionem hic etiam Gabriel Angelus confirmat, quæque diversis temporibus, et sub diversis Babyloniæ regibus impleta est, vel omnino quidem, vel ex parte, scilicet, vel sub Cyro, quando primo anno regni sui fecit facultatem Judæis redeundi in patriam, et templum erigendi, 1 Esdræ ; vel a tempore Darii Histaspis, qui anno secundo regni sui facultatem fecit Judæis reædificationem templi intermissam continuandi, Esdræ 6 ; vel ab Artaxerxe Longimano, qui septimo anno regni sui misit Esdram in Jerusalem cum magnis muneribus, et magna pecuniæ vi. Est autem verisimile, misisse illum ad reædificandam civitatem vel templum, sicut est verisimile, hoc ipsum Esdram petiisse; dicitur enim, Esdræ 7, regem concessisse illi omnem petitionem. Vel ab eodem Artaxerxe, anno vigesimo regni sui, quando fecit expressam facultatem Nehemiæ iterum ædificandi Jerusalem, murosque ejus instaurandi, Nehemiæ 2.

10. *Variæ opiniones de initio hebdomadarum.* — Ex hac ergo varietate orta est etiam varietas sententiarum in assignando hebdomadarum initio ; alii enim illud sumunt a tempore, quo Jeremias de hac reædificatione prophetavit, ut Lyran., Burg., Galat. Alii ab ipso tempore quo Angelus hæc loquebatur Danieli, ut Origenes, quem refert Hieronymus, et Tertullianus, contra Judæos, c. 8. Alii, a primo anno Cyri, ut Clemens Alexand. Alii, a 2 anno Darii Hystaspis, ut Eusebius, et Cyrillus Hierosolymitanus, catechesi 12. Alii, a septimo, alii a vigesimo anno Artaxerxis. Et hæc ultima est communior sententia Julii Africani, Theodor., Rupert., Bed., quos fere omnes posteriores Doctores secuti sunt, et sine dubio, si annorum computatio quadrat, illa est magis consentanea litteræ; nunquam enim videtur proprie concessa facultas Judæis iterum ædificandi civitatem, ante illum annum Artaxerxis ; cum prius solum de templo reædificando facta sit mentio, tam sub Cyro quam sub Dario. Et Angelus non sit locutus de tempore quo hoc vel prædictum est, vel promissum (alias pari ratione posset inchoari a tempore quo prophetavit Isaias, c. 45), sed de tempore, quo publicum edictum proferendum erat, seu facultas concedenda ædificandi Jerusalem. Quamquam in hoc etiam varietas sit, ut inferius attingemus. Et hæc de initio, quantum sumi potest ex verbis Angeli.

11. Tertio, finem seu terminum hebdomadarum assignavit Angelus illo verbo : *Usque ad Christum ducem hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt, et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus.* Ubi Christus significat verum Messiam, ut supra vidimus. Ex quo juxta planum sensum litteræ, colligi videtur terminum hebdomadarum in ipsa Christi morte futurum. Nam prius dicit, usque ad Christum ducem futuras sexaginta novem hebdomadas ; quanquam non simpliciter, ita ut dictum est, sed dividendo eas per duos numeros, dicens : *Hebdomadæ septem, et hebdomadæ sexaginta duæ erunt ;* tamen sensus idem est, et illa locutio dicitur esse juxta morem hebraicum, et more etiam prophetico est aliquantulum ænigmatica. Deinde vero subjungit : *Et post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus ;* intelligere autem videtur, post sexaginta duas, septem suppositis, quas prius numeravit ; sensus ergo erit, post sexaginta novem hebdomadas in septuagesima esse Christum occidendum ; quia, licet non dicat immediate post sexaginta duas hebdomadas Christum occisum iri, tamen revera hic est sensus, scilicet, in hebdomada proxime sequenti id esse futurum, ut ex intentione prophetiæ satis constat, et ex his quibus ostendimus, tempus harum hebdomadarum continuum, et sine interruptione esse sumendum.

12. *Objectio.* — *Solutio.* — *Christi passio in media hebdomada.* — *Evangelii confirmatio.* — *Hebdomada dimidia bifariam sumitur.* — Sed quæres quomodo possint esse sexaginta novem hebdomadæ usque ad Christum ducem, per quod significatur adventus Christi, ejusque nativitas ; et tamen quod mors ejus in septuagesima hebdomada contingat, vel in dimidio illius ; nullo enim modo hoc stare po-

test, nisi illa ultima hebdomada constet annis septuaginta. Dicendum est verbum illud, *usque ad Christum ducem*, non significare diem incarnationis, vel nativitatis Christi, sed tempus illud quo cœpit hominibus manifestari, prædicare, docere, quod tempus a Christi baptismate inchoatum est, in quo testimonium accepit a Patre : *Hic est filius meus dilectus;* seu ab eo tempore quo cœpit publica miracula edere in Cana Galileæ; post tres vero annos et tres menses mortem obiit, ut inferius in proprio loco ostendemus, ex Evangelio. Hoc ergo modo utraque illa particula, *usque ad Christum ducem*, et illa, *post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus*, intelligitur terminari et compleri in septuagesima hebdomada; sed altera in principio ejus, altera in medio, vel una in medio, et altera in fine. Dupliciter enim potest intelligi verbum illud, quod postea subjecit Angelus, scilicet : *Confirmavit autem pactum multis hebdomada una, et in dimidio hebdomadis deficiet hostia, et sacrificium;* significatum enim est his verbis, Christum in dimidio hebdomadæ, id est, in tempore trium vel quatuor annorum confirmaturum pactum suum, id est novum testamentum et legem ; confirmaturum, inquam, miraculis, et tandem morte ipsa, per quam sacrificia et hostiæ legis veteris erant excludenda. Hæc itaque dimidia hebdomada dupliciter sumi potest, scilicet, vel ut sit prima dimidia pars septuagesimæ hebdomadis, vel ut intelligatur esse posterior dimidia pars, ita ut ultima hebdomada in duas dimidias partes dividatur, et in posterioribus tribus annis intelligatur futura confirmatio Evangelii per Christi prædicationem usque ad mortem ejus; et juxta priorem sensum hebdomadæ terminabantur aliquot annis post mortem Christi, juxta posteriorem vero in ipsa morte Christi; et uterque sensus est facilis et probabilis; et ille erit eligendus, cui ratio temporis melius accommodari poterit.

12. Solum videtur contra utrumque posse objici, quia simul Angelus prædixit, civitatem et sanctuarium dissipandum a populo, cum duce venturo, etc., quod non est impletum usque ad destructionem Titi et Vespasiani, quæ quadraginta annis post mortem Christi subsecuta fuit; non sunt ergo impletæ hebdomadæ, usque ad illud tempus, quæ fuit sententia Chrysostomi, Eusebii, Theodor., et aliorum, et est probabilis expositio; sequendo tamen eam quam inchoavimus, quæque est satis consona textui, dicendum est Gabrielem Angelum non affirmasse illud excidium futurum intra septuaginta hebdomadas. Hoc enim prius comprehendisse videtur ab illis verbis : *Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt*, usque ad illud, *Et ungetur Sanctus Sanctorum;* et quoniam per mortem Christi delenda erat iniquitas et terminandum Testamentum Vetus, et Novum confirmandum, ideo hoc totum explicuit futurum in septuagesima hebdomada; ad majorem vero confirmationem et testimonium prophetiæ, attingit etiam supplicium quod eventurum erat Judæis, propter peccatum negandi et occidendi Christum ; non vero dixit illud supplicium futurum intra illas hebdomadas; quin potius cum addidit verbum illud, *et usque ad finem perseverabit desolatio*, indicavit illud supplicium longo post tempore duraturum. Nec refert quod in sermone Angeli non omnia prædicuntur eo ordine quo postea facta sunt, hic enim modus loquendi communis est apud Prophetas, et ut occultentur mysteria, et nonnulla obscuritas affectetur. Et hæc quidem expositio, si numerus annorum, et chronologia temporum illi potest accommodari, est per se satis expedita, et textui accommodata. Alia vero, quæ hunc terminum hebdomadarum protrahit usque ad destructionem Judæorum per Titum, rejicienda omnino non est; nam si computatio annorum aliter accommodari non posset, illa via non esset difficilis, ut, videlicet, omnia hæc, scilicet Christi adventus, prædicatio et mors, et supplicium Judæorum, destructo templo et civitate, dicantur eventura intra septuaginta hebdomadas, vel inclusive, vel saltem exclusive, ita, scilicet, ut in fine, vel saltem in initio septuagesimæ hebdomadæ hæc omnia essent consummanda; hoc tamen modo et ordine ut post sexaginta duas hebdomadas solas ac præcisas (ita enim exponendum est in hac sententia), Christus esset occidendus, scilicet in sexagesima tertia, in medio vel in fine illius, juxta diversas expositiones supra positas; et deinde in aliis septem hebdomadibus, seu in fine earum, venturus esset dux cum exercitu, civitatem et sanctuarium vastaturus, etc., ut ab eo tempore prorsus hostia et sacrificium desideraretur, nimirum et illorum dissipato loco, et tempore, quo ipsa licebant, jam inde finito, quippe cum jam non mortua solum, sed mortifera essent futura. Et hæc expositio est sine dubio aliquantulum duriuscula, non tamen,

ut dixi, omnino rejicienda, si ad computationem annorum usui esse posset; de quo jam breviter verbum unum subjiciendum est.

13. *Monarchia Romanorum. — Monarchia Græcorum. — Monarchia Persarum.* — Quarto igitur, ut tantam rei difficultatem aperiamus, nec enim valebimus satis expedire, advertendum est has septuaginta hebdomadas sine ulla controversia fuisse inchoatas durante Persarum sceptro, continuatas vero toto tempore monarchiæ Græcorum, finitas tandem initio fere imperii Romanorum. Et de hac ultima monarchia constat, a principio ejus, usque ad Christi baptismum, quinquaginta novem annos interjectos, quadraginta quatuor imperii Augusti, quindecim Tiberii, quo anno teste Luca Christus est baptizatus. De imperio autem Græcorum, quod ab Alexandro, vel proxime post Alexandrum incepit, communior sententia est durasse trecentis duobus vel tribus annis; sub illis, comprehendendo sex vel novem annos quibus Alexander vixit post comparatam monarchiam. Ita sumitur ex Euseb. in Chron.; Beda, lib. De Sex ætatibus, et aliis antiquis, quamvis a Joanne Annio, et posterioribus, qui illum sequuntur, longe aliter anni illius imperii numerentur. Sed illa historia Joannis Annii ex falsis auctoribus conficta est, et nullam jam habet auctoritatem. Unum vero est, quod hanc sententiam difficilem et suspectam reddit; supponunt enim, qui tot annos monarchiæ Græcorum tribuunt, a principio ejus usque ad Hircanum, seu Joannem, Simonis filium, Judæorum Pontificem, pertransisse annos plus quam centum nonaginta quatuor, ut constat ex Eusebio, in Chronic., ubi mortem Alexandri Magni notat in initio Olympiadis centesimæ decimæ quartæ, Pontificatum autem Hircani in fine Olympiadis centesimæ sexagesimæ secundæ. At vero constat ex 1 lib. Mach., cap. ult., a primo anno imperii Græcorum usque ad Hircanum tantum fuisse centum septuaginta septem annos, cui Scripturæ major fides habenda est, quam omnibus Olympiadibus. Est ergo in eis notandus hic error, nam fere viginti annos addunt hoc loco imperio Græcorum, quod alio etiam modo ita declaratur. Nam juxta Eusebium ab Hircano usque ad initium monarchiæ Augusti vix fluxerunt viginti quinque Olympiades, quæ vix efficiunt centum annos, qui additi supra centum septuaginta septem, efficiunt ducentos septuaginta septem. Ergo ad summum monarchia Græcorum tot annis duravit, et non pluribus; imo, si exacte computentur initia et fines Olympiadum, invenientur pauciores. De monarchia denique Persarum quantum duraverit, incertissima res est; nam ex Scriptura sacra nihil habemus certi, et inter auctores tanta est dissensio, ut alii minus quam centum annos, alii quinquaginta supra ducentos illi tribuant. Inter quæ duo extrema, alii centum octoginta, vel centum nonaginta, alii ducentos annos et quindecim illi tribuunt. Juxta Olympiades autem Euseb. duravit plus minusve ducentis triginta; nam cœpit tempore Cyri, cujus imperii initium assignatur anno primo Olympiadis quinquagesimæ quintæ, et finita est sub Dario, in fine Olympiadis centesimæ duodecimæ, quæ tamen assignatio supponit Cyrum post Babyloniam captam triginta annis regnavisse, quod a multis non sine causa in dubium revocatur. Nam, licet Cyrus triginta annis regnaverit, verisimile tamen est non omnes illos regnasse post captam Babyloniam. Atque adeo primum annum monarchiæ ejus, de quo fit mentio Esdræ 1, non fuisse primum regni ejus, ut probabiliter etiam sumitur ex c. 4 Esdræ, et ex Joseph., lib. 11 Antiquitatum, c. 2 et 3; quod si hoc ita est, destruitur fundamentum illius computationis, et omnis assignatio Olympiadum, quæ per Eusebium fit, præsertim in historia Persarum, suspecta redditur. Unde facile colligere licet in tanta historiarum incertitudine, quam sit difficile veram septuaginta hebdomadarum, et annorum ex quibus constant, computationem, illarum denique principium et finem invenire. Quod facilius intelligetur notando breviter quatuor vel quinque dicendi modos, qui verisimiliores censentur, multis aliis prætermissis.

14. Quidam igitur initium hebdomadarum sumunt a primo anno Cyri, a quo primum exiit sermo de templo Jerosolymitano reædificando, sub quo intelligunt etiam civitatem esse comprehensam; quia non erat templum futurum desertum, nec quinquaginta millia hominum qui ad illud ædificandum redibant, permanere poterant sine commoda habitatione : finem vero hebdomadarum faciunt in morte Christi Domini, vel paulo post illam. Juxta quam sententiam necessario dicendum est, regnum Persarum tantum durasse centum quinquaginta annos, paulo plus minusve. Nam si illis addamus ducentos octoginta annos imperii Cræcorum, et Romanorum sexaginta, redduntur quater centum et nonaginta.

Hæc tamen opinio incertissima est, quia nullus auctor illum numerum annorum tribuit imperio Persarum.

15. *Varii modi computandi hebdomadas.*— Alii, cum Eusebio, initium sumunt ab anno secundo Darii Hystaspis, a quo, juxta multorum etiam sententiam, non fluxerunt ultra centum quinquaginta tres anni usque ad Alexandrum, a quo usque ad Hircanum sumuntur, ex 1 lib. Machabæor., c. ult., centum septuaginta septem anni; ab Hircano autem usque ad Christi mortem fluxerunt, juxta Eusebium, quadraginta Olympiades, nam Hircani Pontificatus cœpit Olympiade centesima sexagesima secunda; Christus vero in fine Olympiadis ducentesimæ secundæ mortuus est; fluxerunt ergo ab Hircano usque ad mortem Christi centum sexaginta anni, qui omnes efficiunt dictos quadringentos nonaginta. Et hæc computatio videtur habere probabile fundamentum, quia partim in Scriptura, partim in receptis et probatis historiis fundatur, et textui Scripturæ facile accommodari potest; quia credibile est etiam tunc datam esse facultatem ædificandi civitatem, ut dictum est in priori sententia. Et hanc sententiam inter recentiores sequuntur Driedo, lib. 3 de Dogm., c. 5, p. 4; et Cornel. Jansenius, in c. 122 Concord. Quæ quidem, quod in omnibus stare non possit cum computationibus Eusebii, rejicienda non est. Solum potest obstare, vel quod ad sumendum initium hebdomadarum a tempore Darii non videtur haberi in Scriptura sufficiens fundamentum; vel quod in computatione annorum utitur variis opinionibus et chronologiis, aliquam partem temporis computando per Olympiades, aliquam vero juxta opinionem Joan. Annii, Joann. Lucid., et aliorum, quod et voluntarie et non satis constanter fieri videtur.

16. Aliorum igitur opinio est, sumendum esse initium hebdomadarum a vigesimo anno Artaxerxis Longimani, terminandas vero esse in morte Christi, vel paulo post, quæ fuit sententia Julii Africani, quem Beda et alii postea secuti sunt. Et cum verbis Scripturæ quadrat optime hæc sententia, sed in computatione annorum difficultates patitur. Nam, etiamsi numerentur tres monarchiæ supradictæ juxta maximum numerum annorum qui illis tribui solent, non inveniuntur quadringenti nonaginta anni a vigesimo anno Longimani usque ad mortem Christi, sed ad summum quadringenti octoginta; nam centum et quindecim numerantur in monarchia Persarum ab illo anno Artaxerxis usque ad Alexandrum, et trecenti ab Alexandro ad monarchiam Augusti; et sexaginta quinque a principio monarchiæ Romanorum usque ad mortem Christi. Et ideo dicti auctores faciunt hos annos lunares, ut dictum defectum suppleant; quod quidem per se difficultatem habet, et non est admodum Scripturæ consentaneum, ut supra visum est. Tamen aliunde occurrit mihi difficultas in hac sententia, quam ab auctoribus illius omnino prætermissam video, eam tamen expedire non valeo: quia, ut jam attigi, propter expressum locum 1 Machab. ultimo, cogimur minuere illud imperium Græcorum viginti annis vel circa. Ergo non sunt ab illo Artaxerxis anno usque ad Christi mortem ultra quater centum et sexaginta anni, qui non explent sexaginta octo hebdomadas ex annis lunaribus confectas.

17. Alii igitur, ut hanc expediant difficultatem, antevertunt hoc initium usque ad septimum annum ejusdem Artaxerxis, quando misit Esdram in Jerusalem cum magnis muneribus, et magna pecuniæ vi, ut dicitur 1 Esdr. 7. Sed hoc nec sufficiens fundamentum habet in Scriptura, quia tunc nullus exiit sermo de ædificanda Jerusalem; nec satisfacit difficultati tactæ, ut facile erit unicuique perspicere, minutius annos computando. Alii denique, propter hanc difficultatem, inchoando hebdomadas ab eodem Artaxerxe, illarum finem differunt usque ad Titum et Vespasianum; et ut melius quadret annorum numerus, dicunt non esse necessarium sumere initium ab ipso vigesimo anno Artaxerxis, quando primo exiit sermo de ædificanda civitate Jerusalem, sed ab eo tempore quo perfecta fuit ædificatio; tunc enim dicitur etiam proprie sermo aliquis habere exitum, quando opere completus est; ille autem annus fuit trigesimus vel trigesimus secundus ejusdem Artaxerxis, ut sumitur ex Nehemiæ 13. Quam sententiam videtur multum insinuare Chrysostomus, oratione 2 contra Judæos, quæ ita potest breviter ex dictis explicari juxta Olympiades Eusebii, adjuncto citato loco ex 1 lib. Machab.: nam, juxta Eusebium, a trigesimo secundo anno Artaxerxis Longimani usque ad Alexandrum fluxerunt centum tres anni. Alexander vero regnavit sex aut novem annis, qui monarchiæ Græcorum initium dedit, a quo, ita intelligendo citatum locum ex 1 Machab., usque ad Hircanum fuerunt centum septuaginta septem anni; deinde ab Hircano usque ad finem ducentesimæ secundæ Olym-

piadis, in qua passus est Christus, fuerunt centum sexaginta anni, qui omnes efficiunt puadringentos quadraginta annos, ex quibus sexaginta tres hebdomadæ conficiuntur. Et ita juxta hanc computationem mors Christi accidit in hebdomada sexagesima tertia. Ita enim explicari potest verbum illud, et post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus. Deinde vero transactis aliis sex hebdomadibus, id est, post quadraginta duos annos dissipatum est sanctuarium, et civitas desolata ab exercitu et duce Romano, et ita in initio septuagesimæ hebdomadæ completa est tota prophetia, ut hac etiam ratione possint dici abbreviatæ septuaginta hebdomadæ. Quæ expositio non est improbabilis, quanquam suis difficultatibus non caret; non enim facile accommodatur textui, et vix evitare potest quin una redundet hebdomada. Utcumque tamen sit, in re tam difficili satis fuerit dubitasse, nam quod ad nostram fidem attinet, satis exploratum est tempus hebdomadarum effluxisse, atque adeo Danielis prophetiam impletam esse, quanquam propter humanæ historiæ incertitudinem, initium et finem earum exacte explicare non possimus.

SECTIO III.

Tertium testimonium, ex Aggæi 2 : Adhuc unum modicum, etc.

1. *Messias cunctis gentibus desideratus.* — Tertium testimonium ad hanc veritatem confirmandam sumitur ex verbis Aggæi 2 : *Hæc dicit Dominus exercituum : Adhuc unum modicum est, et ego commovebo cælum, et terram, et mare, et aridam. Et movebo omnes gentes, et veniet desideratus cunctis gentibus, et implebo domum istam gloria. Dicit Dominus exercituum : Meum est aurum, meum est argentum ; dicit Dominus exercituum : Magna erit gloria domus istius novissimæ, plusquam primæ ; dicit Dominus exercituum : Et in loco isto dabo pacem.* In quo testimonio primum omnium statuendum est, sermonem esse et promissionem de adventu Messiæ, qui merito dicitur desideratus cunctis gentibus, utpote cunctis ipse salus et redemptio liberalissime futurus. Dices : potius dicendus esset desideratus cunctis Judæis. Gentes enim quibus non affulserat fidei lumen, quo pacto possent illum desiderare ? Propter quod Augustinus, 18 de Civit., c. 35, dicit hanc particulam hujus prophetiæ non esse implendam usque ad secundum adventum Christi. Sed non quadrat expositio cum tota prophetia, nisi de primo adventu intelligatur, ut statim dicemus. Respondetur ergo Christum Dominum merito potuisse a Propheta vocari cunctis gentibus desideratum, etiam ante primum adventum ; vel quia semper inter gentes fuerunt aliqui, qui Christi fidem, spem et desiderium habuerunt ; vel certe quia, quamvis gentes, quæ Christum ignorabant, non desiderarent illum appetitu elicito, tamen maxime indigebant adventu ejus ; et ideo maxime illis erat desiderabilis ; et quod hujusmodi est, solet etiam desideratum appellari, velut ipso pondere naturæ. Nam sicut terra arida dicitur desiderare pluviam, ita arentia corda Gentilium possunt dici desiderasse Redemptorem. Vel denique, quod mihi maxime probatur, Prophetæ ad indicandam certitudinem solent futura ut præterita dicere. Quia ergo Christus amandus et desiderandus erat a gentibus, ideo illum vocat Aggæus desideratum cunctis gentibus, alludens ad id Gen. 49 : *Et ipse erit expectatio gentium.*

2. *Varia lectio loci Aggæi.*— Nonnihil vero obscuritatis intulit translatio Septuaginta interpretum qui non verterunt, *veniet desideratus cunctis gentibus ;* sed, *venient electa omnium gentium.* Unde Hebræi exponunt solum ibi prædici multos gentilium venturos fuisse ad videndum templum illud, et offerendum Deo optima et pretiosa dona. Sed imprimis rei eventus probavit hoc esse falsum; nullæ enim gentes templum illud adierunt causa pietatis, ut illud admirarentur seu venerarentur, sed potius ad spoliandnm et depeculandum illud. Hoc enim sæpius fecisse legimus, donec illud funditus eversum est. Solum Magnum Alexandrum in eo legimus hostias immolasse. Sed ut bene Augustinus, 18 de Civitate, cap. quadragesimo quinto, non vera pietate, sed impia vanitate id fecit, Deum Israel cum suis aliis falsis colendum putans. Neque in eum locum venit honoris causa, sed ut civitatem subjugaret; quia vero non sunt ausi ei resistere, ideo placatum facillime subditi receperunt. Deinde hebraica veritas habet ut nostra vulgata, *Veniet desiderium cunctarum gentium;* et alii legunt in plurali, *venient,* et in singulari, *desiderium*, quo dicunt significatam esse unitatem personæ Christi cum pluralitate naturarum ; sicut e contrario, cum Genes. 1 dicitur, *creavit Elohim*, significatur trinitas personarum in unitate naturæ. Lectio vero Septuaginta interpretum facile eumdem sensum reddere po-

test, sive ipsemet Christus dicatur *electa* seu *desiderabilia* omnium gentium, quia omnia bona illis attulit; sive gentes ipsæ venturæ dicantur ad Christum, ita ut adventus Messiæ in suo effectu, scilicet, conversione gentium, prædictus sit. Denique etiam antiquos Hebræos locum hunc de adventu Messiæ intellexisse, testis est Galat., lib. 4, cap. 9.

3. Hoc ergo posito, quod promissio hoc loco facta jam sit impleta, colligunt imprimis multi ex verbo illo, *Adhuc unum modicum est;* cum enim jam sint transacta duo millia annorum, postquam Aggæus ista prædixit, nisi impleta essent, modicum tempus dici non posset. Sed argumentum hoc videri potest minus efficax, tum quia prophetico more etiam longissimum tempus dici solet in sacra Scriptura modicum, scilicet, ad æternitatem comparatum. Sic enim Paulus, ad Hebr. 10, totum tempus usque ad diem judicii futurum, modicum vocavit. Et Petrus, 2 Canonica, c. 3, mille annos dicit apud Deum esse sicut diem unum. Tum etiam quia Paulus, ad Hebr. 12, hunc locum tractans, non legit, *adhuc modicum*, sed, *adhuc semel*, et in ea, *adhuc semel*, vim sui argumenti constituit, ex ea colligens legem gratiæ esse postremam, Mosaica illa pereunte. Eamdem lectionem habent Septuaginta interpretes. Et vox hebræa utramque permittit; Prophetaque ipse utrumque fortasse significare voluit, scilicet, et semel, et cito, id, quod prædixit, fuisse futurum. Quocirca, licet argumentum illud fundatum in sola illa dictione *modicum*, non omnino cogat, tamen, considerata circumstantia temporis, et occasione qua dicta fuit hæc prophetia, satis verisimile est Messiæ adventum fuisse ibi prædictum ut jam proxime instantem. Agebat enim ibi Propheta de consolandis ac erigendis Judæis, qui in secundo templo exædificando laborabant; erant enim tristes, dejectique animis, eo quod templum illud humilius videretur esse quam primum. Ut igitur eos alacres et promptos ad opus redderet, bonum nuntium affert Propheta de adventu Messiæ, quod non multum distaret, qui præsentia sua templum illud honoraturus esset, et gloria repleturus; ad hoc enim propositum, sermonem ibi interposuit de Messiæ adventu. Et hoc est quod maxime urget in hoc testimonio; prædicitur enim ibi Messiam ingressurum templum illud, idque præsentia sua majori gloria nobilitaturum, quam primum templum unquam nobilitatum est; constat ergo et Messiam venisse, et templum illud ingressum esse; alias prophetia hæc non posset impleri, templo jam funditus everso.

4. *Impletur prophetia Aggæi, quando Christus offertur in templo.* — Et cum hoc testimonio consonat illud Malach. 3: *Et statim veniet ad templum sanctum suum Dominator, quem vos quæritis; et Angelus testamenti, quem vos vultis.* Consonant etiam sequentia verba ipsius Aggæi: *Et implebo domum istam gloria.* Primum enim templum fuisse dicitur impletum gloria Domini, cum nebula, quæ Deum significabat, intra ipsum apparuit, 3 Reg. 8; gloria autem hujus posterioris templi tanto major futura dicitur, quanto veritas umbram antecellit; hoc est, quantum Deus ipse indutus carne nebulam ipsum significantem gloria superat et majestate. Unde nos impletum hoc esse existimamus, cum Christus infans in templo oblatus est; quo tempore domus illa vera Domini gloria cumulata est, atque, si ita interpretari licet, pax hominibus annuntiata est, dicente Simeone: *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace:* sic enim exponunt locum hunc Hieron., Rupert., Lyra, et fere cæteri expositores, et Galat., Burgens., et alii recentiores qui contra Judæos scribunt. Judæi vero nullam rationem invenire possunt, ut declarent quo pacto prophetia hæc in templo illo fuerit impleta.

5. Verum est aliquos ex Patribus interdum hunc locum exponere de templo spirituali Ecclesiæ, ut videre est in Augustino et Hieronymo supra, et Ambrosio, lib. 3, epist. 12, ut sensus sit, hoc templum Ecclesiæ nostræ futurum gloriosius templo Synagogæ; qui sensus est optimus, sed spiritualis; non enim negari potest quin ad litteram Propheta loquatur de templo illo materiali, ad quod ædificandum Judæos excitabat, quodque oculis videbat suis, et verbis designabat: *Quis* (inquens) *in vobis est derelictus, qui vidit domum istam in gloria sua prima? et quid vos videtis hanc nunc?* Et de eadem domo postea concludit: *Veniet desideratus cunctis gentibus, et implebo domum istam gloria.*

6. *Prophetia est de primo adventu Christi.* — Sed supersunt explicanda duo, quæ vim hujus testimonii enervare possunt. Primum est verbum illud: *Adhuc movebo cœlum et terram, mare et aridam, et movebo omnes gentes;* hæc enim non videntur impleta in priori Christi adventu. Propter quod nonnulli, etiam ex Catholicis, hoc testimonium referunt ad secundum Christi adventum, quando cœli et

elementa omnia movenda sunt. Et eadem ratione dicere possent Judæi, totam prophetiam nondum esse completam. Sed si recte quæ diximus ponderentur, sufficienter convincunt hanc expositionem de secundo adventu falsam esse; quia Christus non post secundum adventum, sed statim post primum ingressurus fuit templum illud; nisi fortasse iterum sit ædificandum, ut in secundo adventu Christus illud ingrediatur, quod Judaicum est. Denique nec occasio, aut finis propter quem dicta est hæc prophetia, illum sensum admittit, nec Paulus, ad Hebræ. 12, ubi docet ibi esse prædictam mutationem veteris legis in novam, et cessationem mutabilium umbrarum et figurarum, per immobilem gratiam, et perpetuam, quæ mutatio in primo Christi adventu facta est. Et ita hunc locum intelligunt omnes allegati Patres et expositores.

7. *Varia prodigia in adventu Christi primo.* —Ad difficultatem ergo positam respondetur, etiam illa signa, quæ illis verbis indicantur, in primo Christi adventu exhibita fuisse, quo nimirum nascente, cœli moti sunt, cum Angeli et sidera testimonium illi præbuerunt; et Angeli gloriam cecinerunt Deo; nox clarius splenduit quam dies; stella Magos duxit ad præsepe; tres soles apparuerunt in cœlo, in unum postea coalescentes, quod historiæ referunt, quarum meminit etiam D. Thomas, hac tertia p., q. 36, art. 3, ad 3; et Galatin., lib. 4, c. 10; et Julius Obsequens, lib. de Prodigiis, c. 128, ubi alia similia referuntur. Terra item mota est admiratione eorum quæ in Christi honorem et manifestationem facta sunt; hanc enim vim habet phrasis illa in Scriptura, ut Psal. 48: *Dedit vocem suam, et mota est terra; Dominus virtutum nobiscum;* et Psal. 95: *Commoveatur a facie ejus universa terra, dicite in gentibus quia Dominus regnavit.* Quæ duo testimonia etiam accommodari possunt ad Christum. Sic etiam Psal. 67 et 113 dicitur terra mota in egressu populi ex Ægypto, propter prodigia quæ tunc facta sunt. Addit etiam Nazianzenus, oratione 37, quæ est 5 de Theologia, mundi conversionem et mutationem ab idololatria ad Christum, posse terræ motionem appellari. Quomodo explicat Augustinus verbum illud, *et movebo omnes gentes,* scilicet ad suscipiendam fidem, atque idolorum cultum rejiciendum. Possunt denique dici terra et mare commota bellis et perturbationibus prope innumeris ante Christi nativitatem, donec, pacato orbe Romanorum virtute, ut Christus nasceretur, pax promissa consecuta est. De qua etiam pace intelligi potest verbum illud, *et dabo pacem in loco isto.* Quamvis verissime de spirituali pace, quæ ab Angelis annuntiata est, et per Christum perfecta, intelligendum videatur. Hoc ergo modo dicta omnia signa in Christo Domino, primoque ejus adventu impleta sunt.

8. Secunda difficultas est, quia refert Josephus, lib. 15 Antiquitat., c. 11, et lib. 6, de bello Judaico, c. 8, templum illud tempore Aggæi ædificatum non durasse usque ad tempus in quo Christus advenit. Herodes enim, decimo octavo anno regni sui illud destruxit, et aliud loco illius ab ipsis fundamentis ædificavit. Non ergo in illud templum ingressus est Christus. Et augetur difficultas, quia tam multa dicit Josephus de templo illo ab Herode constructo, ut etiam in materiali pulchritudine, magnitudine, majestate, et aliis ornamentis et divitiis, Salomonis templum longe superasse videatur. Vel igitur illud templum reputatur unum, et idem cum templo quod tempore Aggæi ædificabatur, vel diversum; si diversum, ergo nunquam impleta est prophetia Aggæi de illo suo templo, in quod nunquam ingressus est Christus; nec ullo alio nomine gloriosius fuit priori alio, quo etiam damus ansam Judæis evadendi, et expectandi templum aliud, in quo prophetia ista compleatur; si idem, ergo illud dici potest gloriosius primo, non propter ingressum in illud Messiæ, sed propter supra dicta ornamenta, quibus illustrius ac magnificentius fuit.

9. *Herodes non omnino construxit templum, sed auxit.*—Respondetur ad priorem partem, non ita fuisse templum illud solo æquatum, et aliud ab Herode constructum, quin eo modo quo homines loquuntur, dici potuerit absolute et simpliciter idem templum. Quod manifeste convincitur ex hoc testimonio, ut ratio facta ostendit, et indicarunt Judæi, Joan. 2, dicentes quadraginta sex annis fuisse ædificatum templum illud; cum tamen templum ab Herode constructum octo annis absolutum fuerit, teste Josepho, dicto lib. 15, c. 4, quanquam non desint, qui usque ad Neronis tempora durasse ex eodem Josepho, lib. 20, c. 8, affirment. Dici autem potest esse unum et idem templum, vel quia non omnino a fundamentis, et quoad omnes partes totum templum destructum est, ut colligi potest ex eo quod porticus Salomonis usque ad Christi tempora duravit, ut patet Joan. 10, Act. 3 et

5, et ex Josepho, lib. 20 Antiq., c. 8, vel quia non simul totum, sed paulatim, et per partes, nam propter continuam illam successionem, et præsertim quando per se non intenditur destructio, sed instauratio et amplitudo, solet juxta humanum loquendi modum censeri sufficiens, ut eadem domus vel idem templum manere dicatur.

10 *Templum prius posteriori nobilius fuit.*— Ad posteriorem partem respondetur, primum incertum esse an tantus fuerit splendor ultimi templi, cum ab Herode ædificatum seu ornatum fuit, ut possit in ipsa materiali structura cum templo Salomonis comparari. Deinde quidquid de hoc sit, certum tamen est propter solam lapidum magnitudinem, aut pulchritudinem, aut propter divitias auri et argenti non posse gloriam illius templi dici majorem, quam fuerit gloria templi Salomonis ; tum quia, ut bene notavit Rupert., nunquam Deus gloriam domus suæ reputasset, quidquid homo funestus et rex impius operari posset ; tum maxime quia omnia, quæ præcipua erant in templo Salomonis, propter quæ gloriosum existimabatur, magis quam propter lapides et aurum, ea, inquam, omnia huic posteriori templo defuerunt. Hujusmodi autem sunt arca fœderis, quæ, 1 Reg. 4, gloria Israel dicitur, et propterea quando a Philisthæis capta est, gloria Dei translata ab Israel dicitur. Hæc autem fuit in priori templo, non in posteriori, ut prædictum fuerat per Jerem., c. 3. Divina item responsa olim in propitiatorio accipiebantur, ut sumitur ex 1 Machabæor. 4, et alia similia, quæ bene prosequitur Chrysostomus, oratione 3 contra Judæos, et Galatinus, lib. 4, c. 17. Non potest ergo ulla ratione posterius hoc templum gloriosius dici quam primum nisi propter Messiæ præsentiam, ut optime nostri expositores, et Augustinus, lib. 18 de Civitate , cap. 35, 45 et 48 , Chrysostomus, et alii citati Patres interpretantur. Unde etiam fit ut insania convincantur Judæi templum aliud expectantes, in quo prophetia hæc impleatur. Tum quia, etiam si illud sperari posset, non esset vere unum et idem cum illo quod a Romanis penitus eversum est, sed omnino diversum ; de quo proinde Aggæus loqui non potuit; nihil enim illud referre poterat ad animandos Judæos, qui instauratione secundi templi laborabant ; tum etiam quia revera expectari non potest, cum per Daniel., c. 9, prædictum sit , usque ad finem perseveraturam desolationem, quod ipsa rerum evidentia et experientia demonstravit Judæis. Cum enim sæpe tentaverint templum illud instaurare, Romano etiam imperatore Juliano interdum juvante, nihil unquam proficere potuerunt, ipso etiam Deo prodigiis et signis apertissimis interdum resistente, ut videre est in Chrysostomo, oratione 2 Contra Judæos ; Eusebio, lib. 4 Histor. ; Rufino, lib. 1, cap. 37 ; Socrate, 3, cap. 17.

SECTIO IV.

Quartum argumentum, ex variis testimoniis et signis de adventu Messiæ.

1. Quoniam infinitum esset singula Prophetarum testimonia perscrutari, unum ac breve argumentum ex cæteris colligam, quod indicat Christus, Matt. 11, quando nuntiis a Joanne Baptista missis ut ipsum interrogarent : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus ?* respondit : *Cæci vident, claudi ambulant ;* ac si aperte diceret, ut me esse Messiam promissum cognoscatis, et in me per me impleta esse quæ de Messia prædicta sunt, considerate. Prædictum enim erat, ortum Messiæ futurum esse ex Virgine, Isai. 7, et tali loco, scilicet, Bethlehem, Mich. 5 ; et eo tempore quo pax esset in universo orbe, Isa. 2, Michæ. 4, Zach. 9. Rursus prænuntiatus est Joannes Baptista præcursor illius, Malach. 3, Isai. 40 ; scriptum etiam erat Messiam prædicaturum *pauperibus, captivis, et contritis corde,* suamque doctrinam magnis miraculis confirmaturum, aperiendo oculos cæcorum, etc., Isai. 35 et 61 ; prædictum præterea fuit, futurum ipsum pauperem, et tanquam regem ingressurum Jerusalem super asinam, Zachar. 9. Passio deinde, et mors ejus, et tenebræ, seu solis defectio, et alia signa quæ in ipsa contigerunt, ita a Prophetis scripta sunt, ut retulisse potius præterita, quam futura prænuntiasse plane videantur, ut constat ex Psal. 21, 40, 68, Isai. 53, Jer. 11, Amos 9, Zach. 12 et 13 et sæpe alias; et Isai. 11, *sepulchrum ejus* futurum dicitur *gloriosum.* Narratur deinde descensus ejus ad inferos, et libertas captivorum justorum, qui ibi morabantur, Eccle. 24, Zach. 9. Resurrectionem prædixit David, Psal. 3 et 15; Ascensionem vero, 67 : *Ascendisti in altum*, etc. Et Mich. 2: *Ascendit pandens iter ante eos.* Inde vero missurum Spiritum Sanctum, Joel. 2 significatum est. Denique vocatio gentium, et reprobatio Judæorum, sæpius a Prophetis dictæ sunt ; de priori enim dicitur Isai. 49 : *Parum est, ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel convertendas ; ecce dedi te in lu-*

cem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. Et c. 66 : *Mittam ex eis qui salvati fuerint, ad gentes in mare, in Africam et Lydiam, tenentes sagittam, in Italiam et Græciam ad insulas longe; ad eos, qui non audierunt de me, et non viderunt gloriam meam*, etc. De posteriori vero dicitur Jerem. 19 : *Sic conteram populum istum*, etc. Et similia sunt frequentia in Scripturis : ex quibus ita concluditur argumentum. Deus prædixit per Prophetas hæc omnia de Messia, ut per ea cognoceretur cum venisset : sed hæc omnia videmus esse completa in Christo : ille ergo est verus Messias, qui jam venit.

2. *Argumenti summa.* — Major partim in superioribus probata est, partim ex collectis testimoniis est ita evidens, ut negari non possit, et eam late demonstrant Scripturarum expositores, nobis enim non licet hoc loco latius singula persequi. Minor vero, præter Evangelistarum testimonia, ipsa rerum evidentia constat magna ex parte; nam ex Judæis fuisse natum Jesum Christum Dominum nostrum, eisque prædicasse, et mirabilia apud illos operatum esse, ab eis denique fuisse crucifixum et mortuum, nec ipsi Judæi negant, nec negare possunt, cum res fuerint toto orbe notissimæ, quas etiam Josephus, eorum historiographus, memoriæ prodidit, lib. 18 Antiquit., c. 8, ubi gravissimum de Christo Domino reddit testimonium. Deinde, vel inviti experiuntur delicti sui pœnam, et perpetuam desolationem, a Daniele, Jeremia et aliis Prophetis prænuntiatam ; quanquam enim sæpe propter peccata puniti sint a Deo, et hostibus traditi in servitutem, semper tamen præcedebant aliqua publica et communia peccata, præsertim idololatriæ, vel neces Prophetarum, et nihilominus captivitates et pœnæ brevi tempore finiebantur, atque in eis habebant Prophetas, et sanctos viros, per quos Deus et exhibuit aliqua benevolentiæ signa, et præbuit semper evadendi spem ; at vero nunc, ab eo tempore quo venit Christus, nec coluerunt idola, nec habent graviora scelera moralia, quam antea haberent ; tamen toto hoc tempore gravissime puniuntur, non solum temporali servitute, sed etiam spirituali quadam et divina desertione. Carent enim prophetis, carent miraculis, carent templo, sacrificio, sacerdotibus; signum profecto evidens, eos puniri propter gravissimum peccatum commissum in Christi morte, et incredibili quadam mentis cæcitate et infidelitate confirmatum.

3. *Conditiones Messiæ, contra Judæos.* — At enim objicere possunt Judæi multa alia signa data esse a Prophetis de adventu Messiæ, quæ non apparent in Christo Domino completa esse ; ergo ex his quæ adduximus, non potest satis colligi illum esse verum Messiam. Antecedens probant variis testimoniis Scripturæ male intellectis, quæ brevitatis causa prætermitto; nam ex dicendis facile expedientur, et videri possunt in Galatino, et aliis qui contra Judæos scripserunt, ut Paul. Burgen., Lyran., Adrian., Finus, Porchetus, et alii. Solum sunt nonnulla observanda ad detegendum Judæorum errorem, et falsam Scripturarum intelligentiam. Primum, Judæos sperasse, et adhuc sperare Messiam temporalem regem et potentissimum ; magnas item divitias temporales ipsis allaturum, ac denique orbem terrarum, sub ditione Judæorum subjugaturum ; cum igitur hac spe nutriti essent, et Christum Dominum longe alia ratione, quam sibi finxerant, natum esse, mortuumque conspicerent, haudquaquam persuadere sibi potuerunt illum esse Messiam ; propterea nobis objiciunt ea prophetarum oracula, quibus tempore Messiæ magna felicitas Judæis promittitur, Isai. 6, Joel. 3, Amos 9 : *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et comprehendet arator messorem, et calcator uvæ mittentem semen, et stillabunt montes dulcedinem* ; prædixerat autem paulo antea : *In die illa suscitabo tabernaculum David, quod cecidit.* Sed isti sensu carnis decepti sunt. Regnum enim Messiæ, et felicitas per illum promissa, non caduca et materialis intelligenda est, sed spiritualis et æterna ; promissa sunt enim nobis per Christum, ea bona quibus non possunt esse aliqua meliora, quæque salutem veram hominibus afferunt, et cunctis mortalibus æque possunt esse communia ; hujusmodi autem proprietates non possunt convenire temporalibus bonis, sed spiritualibus et æternis. Deinde, idem Messias aliis prophetarum oraculis describitur pauper, humilis, et vir dolorum, et sciens infirmitatem. Signum est igitur abundantiam bonorum, per ipsum futuram, non carnaliter, sed spiritualiter intelligendam esse, ut recte Hieronymus sæpe docet super Prophetas, et Augustinus, lib. de Spiritu et littera.

4. Hinc secundo errant Judæi, multa, quæ de adventu Messiæ metaphorice dicta sunt, juxta corticem litteræ intelligentes, quæ cum illo modo impleta non videant in Christo, offenduntur. Exemplum est apud Isai., c. 11 :

Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hædo accubabit, vitulus et leo et ovis simul morabuntur, puer parvulus minabit eos, etc. Quæ omnia de feris et animalibus brutis ad litteram intelligunt. Aliud exemplum est Isai. 2: *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium.* Unde colligunt in diebus Messiæ Hierosolymitanum templum, et montem illum in quo fundatum erat, supra omnes montes esse altius elevandum, ut Galat. supra refert. Similia sunt multa de bonis et libertate per Messiam promissis; quia sæpe sub metaphora materialium rerum spiritales promittuntur; ipsi vero litteræ, quæ occidit, inhærentes spiritum occidunt. Hunc errorem Judæorum late persequitur Origenes, lib. 4 Periar., cap. 2, a principio, ubi optimis exemplis utitur ad illos convincendos. Idem, hom. 2 in Gen.; sæpe Eusebius, libris de Demonst., specialiter lib. 7, cap. 8.

5. *Duo Messiæ ficti a Judæis.* — Tertio denique errant Judæi non distinguentes duos Messiæ adventus, alium ad salvandum, alium ad judicandum, illum in humilitate, hunc in gloria et majestate. Hinc enim factum est ut in conciliandis oraculis de adventu Messiæ multum laborent, et exitum non inveniant; cum quædam prædicent illum venturum pauperem et humilem, alia vero venturum in claritate et majestate. Quo factum est ut quidam eorum duos jam fingant Messias, alium pauperem, alium divitem, quod vanum et fictitium est, et Scripturæ aperte repugnans. Hinc etiam facile expediuntur quædam quæ nobis objiciunt non esse in Christo impleta, ut est illud de Gog et Magog, Ezech. 38, et illud Malach. 4: *Ecce ego mittam vobis Eliam Prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis.* Nam hæc et similia manifeste de ultimo judicii die intelliguntur. Notarunt hanc radicem Judaicæ cæcitatis Tertullianus in Apologet. adversus gentes, cap. 21; et Cyprian. lib. de Idolorum vanitate, versus finem; Iren., lib. 4, cap. 56; Origen., lib. 1 contra Celsum, non longe a fine; Anast. Nisen., lib. de Quæstionibus sacræ Scripturæ, q. 52; et Rabbi Samuel, in epist. de adventu Messiæ, cap. 9 et 10, tom. 5 Bibliothecæ.

6. Tandem objiciunt nobis Judæi, quia in Scriptura dicitur Messias venturus novissimis diebus, id est, in fine mundi, nos autem dicimus multo ante venisse; sed hanc locutionem explicabimus commodius infra, disput. 4, dubio 2. Hæc ergo sufficiant de priori principio quod contra Judæos probandum sumpsimus. Plura videri possunt in Tertul., Cypr., Gregor. Nysen., Chrysost., August., et Juliano, Archiepisc. Tolet., libris, vel orationibus contra Judæos.

DISPUTATIO II.

In quatuor sectiones distributa.

CHRISTUM ESSE VERUM DEUM ET HOMINEM, CONTRA INFIDELES.

Argumentum ex prophetis contra paganos. — Triplex est infidelium genus, hæreticorum, Judæorum et paganorum. Hoc igitur loco contra hæreticos et Judæos, qui Scripturas aliquas admittunt, potissimum disputandum est. Paganos enim de mysterio supernaturali, nec ratione vincere possumus, nec auctoritate divina, quam ipsi non admittunt. Unde Irenæus, lib. 4 contra Hæres., c. 41, propterea existimat dixisse Paulum: *Plus omnibus laboravi;* quia cum esset gentium Apostolus, qui Scripturas non admittebant, Christum esse Deum et hominem difficilius persuaderi poterant. Possemus autem rationes illas hoc loco congerere, quibus hæ veritates credibiles evidenter ostenduntur, et secundum rectam rationem et prudentiam omnino credendæ. Sed hæc generalia sunt toti Christianæ fidei; quapropter ne materias confundamus, in tractatum de Fide illa nobis rejicienda sunt. Unum hoc loco solum adnotabo, prophetias, scilicet, omnes, quibus mysteria Christi tanto antea prædicta sunt, et nunc cernuntur impleta, manifestum argumentum esse non solum contra Judæos, sed etiam contra paganos, ut fateri cogantur omnino credibile, imo credendum esse, hanc fidem a Deo esse profectam, quia nec subterfugere possunt, negando libros, in quibus illæ prophetiæ continentur, antiquiores esse quam Christianorum nomen; nec possunt suspicari a nobis fuisse confictos, cum evidenter constet a Judæis nos illos recepisse, et hoc ipsum non solum Juædi, sed etiam gentes nobiscum fateantur. Urget eleganter locum hunc Augustin., lib. 18 de Civit., c. 46, et Hieronym. super c. 16 Isai.; et Theodor., oratione 10 de Providentia. Omissis ergo paganis, contra alios infideles breviter agemus.

SECTIO I.

Ostenditur Christum esse verum hominem.

1. *Testimonia Scripturæ de Christo vero homine.* — Primum omnium, Messiam promissum futurum fuisse verum hominem, non est quod probemus contra Judæos ; nihil enim certius ab hominibus illis existimatum est ; quippe omnes supradictæ prophetiæ evidenter hoc continent, et omnes aliæ, in quibus dicitur Messias filius David, de semine Abrahæ, ex femore Jacob, et aliæ similes ; ac denique verba illa Moysis, Deut. 18, expressa sunt : *Prophetam de gente tua, et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus*, etc. Quoniam vero nonnulli hæretici, ut Manichæi, et alii, quos infra, q. 2, referemus, hoc negare audent, brevissime ex Evangelio demonstrandum est. Ait enim Christus, Joan. 8: *Quæritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum.* Et ibidem se nominat filium hominis ; et sæpe alias. Et c. 9 cæcus dixit : *Ille homo, qui dicitur Jesus, lutum fecit ;* quem postea non correxit Dominus, sed ulterius petiit ab illo ut crederet se esse Filium Dei. Et c. 10 Judæi dicebant : *De bono opere non lapidamus te, sed quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum.* Christus vero primum admittens, se nihilominus Deum esse et recte appellari confirmat. Unde centurio, a Deo illuminatus, Marc. 15, ait : *Vere hic Filius Dei erat ;* et Joan. 11 et 18, Caiphas dedit consilium : *Expedit ut unus moriatur homo*, etc., quod dixisse spiritu prophetico, imo instinctu Spiritus Sancti Evangelista declarat, cum subdit, *illum hominem esse Jesum, qui moriturus erat pro gente*, etc. Et Joan. 1, et Act. 2, vir appellatur. Et frequentia sunt talia testimonia, quæ vere et proprie esse intelligenda tam certum est, quam certum nostram fidem esse credibilem et certam ; nam si in rebus quæ ad fidei fundamentum spectant, ambigue et per metaphoras vel secundum apparentiam Scriptura loqueretur, omnia essent ambigua et incerta, falsisque interpretationibus exposita. Deinde id convincit multitudo testimoniorum, et sermo ipse historicus, cujus sincera veritas alium sensum non permittit. Unde eam ob causam narratur Christi origo secundum carnem, conceptio ejus et nativitas ; dicitur filius Virginis, comedere, ambulare, obedire, loqui, mori, et alia, quæ vel falsa sunt, vel tantum in verum hominem conveniunt. Denique finis ipse Redemptionis hoc satis convincit : quo argumento passim utuntur Patres ; nam si non esset verus homo, nec exemplum attulisset, nec remedium. Unde tandem optimus locus est ad Rom. 5 : *Sicut per unum hominem*, etc. ; et infra : *Multo magis gratia Dei in gratia unius hominis Jesu Christi.* Tam ergo verus homo Christus, quam verus homo Adam.

2. Nec contra veritatem hanc aliquid possunt hæretici nobis objicere, nisi quod hinc fieri videtur, Christum non esse verum Deum, quia repugnat verum hominem simul esse verum Deum ; de quo jam agendum est.

SECTIO II.

Ostenditur Christum esse verum Deum, contra hæreticos.

1. Ex principio posito, Christum, scilicet, esse verum hominem, multi hæreticorum ipsum verum Deum esse negaverunt ; ut Carpocrat., Cherint., Ebion, Basil., et omnes antiqui hæretici, quorum meminit Iren., lib. 1, c. 24 et sequen. ; Tertul., lib. de Præscript. hæret., circa finem ; Epiphan., hæres. 27 et seq. ; Augustin., hæres. 6 et seq. ; Theod., lib. 1 de Hæret. fabul., circa finem ; et Euseb., lib. 3 Hist., c. 27 et 28, et lib. 4, c. 8 et 22 ; Niceph., lib. 4, c. 2 et 3 ; quos postea secuti sunt Theodotiani, a Theodoto, vel Theodotione derivati, ut patet ex Epiphanio, hæres. 54 ; Augustino, hæres. 33 ; Nicephoro, lib. 4, c. vigesimo et vigesimo primo. Hoc denique imitati sunt Paul. Samos., Photin., Artemon., et alii, ut videre est in Epiphan., hæres. 65 et 71 ; Aug., hæres. 44 et 45 ; Niceph., lib. 6, c. 27 ; Euseb., lib. 1, c. vigesimo octavo, de quibus videri potest Prateol., sub eorum nominibus ; Sander., lib. 7, de Visib. monarch., hæres. 8, 13, et aliis ; Castr., verb. *Christus*, hæres. 1, qui non satis conveniunt in temporibus, et successionibus horum hæreticorum describendis, quod præteribo, quia nihil ad causam refert. Ergo contra hos etiam Christum esse verum Deum ostendamus, et primo producam testimonia Scripturæ sacræ, in quibus, quod alicubi tribuitur vero Deo, alibi asseritur de Christo homine. Primum, Psal. 67 de Deo dicitur : *Ascendisti in altum*, etc., quod de Christo homine exponitur ad Eph. 4. Secundo, Isai. 6 de vero Deo dicitur : *Vidi Dominum sedentem*, quod de Christo exponitur Joan. 12. Tertio, Isai. 40, præcursor prædicitur paraturus viam Deo, quod de Christo etiam exponitur Matth. 3, Joan. 1. Quarto, Isai. 45 : *Mihi curvabitur*

omne genu, quod applicatur Christo, ad Rom. 14. Quinto, Num. 21, populus murmurat contra verum Deum; et tamen Paulus, Corin. 10, dicit eam murmurationem fuisse contra Christum. Denique Exod. 20, Deus verus dicitur educere populum de Ægypto: et tamen Judas Apostolus, in sua Canonica, id fecisse dicit Jesum Christum Dominum nostrum; quem etiam ait peccantibus Angelis non pepercisse.

2. *Refellitur explicatio Erasmi.* — Aliud documentum huic non dissimile potest sumi ex aliis sacræ Scripturæ locis, in quibus vel ipsemet Christus de se ipso, tanquam de vero Deo loquitur, vel alii de ipso loquentes, quæ Dei propria sunt, eidem tribuunt. Primo enim Joan. 8, loquens hic homo Christus de se ait: *Antequam Abraham fieret, ego sum;* et c. 2: *Ego et Pater unum sumus.* Et c. 20, eum adorans Thomas dixit: *Dominus meus, et Deus meus;* quam confessionem Christus ipse probavit dicens, ex vera fide profectam esse. Secundo, de eodem Christo Paulus loquens, ad Colos. 1, ait: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ,* etc. Et statim c. 2: *In eo habitat plenitudo divinitatis corporaliter.* Et ad Rom. 1: *De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Et c. 9: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est Deus super omnia benedictus.* Et totum c. 1 et 2 ad Hebr., hanc veritatem confirmat. Tertio, 1 Joan. 5, Jesus Christus ex Deo natus dicitur, et in fine concluditur: *Hic est verus Deus.* Et Apoc. 4, idem Christus esse dicitur: *Qui est, et qui erat, et qui venturus est.* Denique omnia testimonia Evangelii et Novi Testamenti, in quibus Christus dicitur Deus, et Filius Dei verus ac naturalis, hoc ipsum convincunt; sed hæc in materia de Trinitate latius expenduntur. Nobis illud unicum sufficit, quod præcipuum hujus materiæ fundamentum est, scilicet Joan. 1, ubi dicitur: *Verbum caro factum est,* quod Verbum paulo antea Deus appellabatur. Nec permittendus est error Erasmi, qui negat inde probari Verbum esse Deum, quoniam cum prius dicitur Verbum esse apud Deum, additur in græco articulus elevans significationem, ut denotetur significari verus Deus; ac si latine dicatur, Verbum erat apud ipsum Deum; deinde vero, cum Verbum dicitur Deus, tollitur articulus; sed hoc nullius momenti est, tum quia non ubicumque est sermo de vero Deo, ponitur ille articulus; ut patet inferius eodem capite, cum dicitur: *Deum nemo vidit unquam,* vel: *Fuit homo missus a Deo;* tum etiam quia aliis locis, cum dicitur Christus Deus, additur articulus, ut Joan. 20, ad Rom. 9; tum denique quia illomet loco non est facta repetitio articuli, ne videretur sermo esse de eadem persona, cum dicitur Verbum esse apud Deum, et esse Deus; cum tamen in priori loco sit sermo de Patre, apud quem dicitur semper fuisse Filius seu Verbum. Ex his ergo satis contra hæreticos convincitur, quamquam Christus sit verus homo, simul tamen esse verum Deum; sed oportet hoc ipsum etiam contra Judæos demonstrare; quod recte fiet, si Messiam promissum in Veteri Testamento, fore verum Deum ex eodem ostendamus. Ostenso namque Messiam esse Christum, quem ipsi fatentur fuisse verum hominem, aperte concluditur eumdem etiam esse verum Deum.

SECTIO III.

Ostenditur Messiam esse verum Deum contra Judæos.

1. *Explicatur locus Psalmi 2.* — Paulus, ad Heb. 1, ex variis Psalmorum testimoniis hoc confirmat; ut est illud Psal. 2: *Filius meus es tu, ego hodie genui te;* nam in eo Psalmo sermonem esse de Messia adhuc Hebræi non ignorabant, ut refert Galatin., lib. 3, cap. 7; et Paulus ad Hebræos scribens, et Actor. 13. concionem habens Antiochiæ in Synagoga Hebræorum, illo in hoc sensu utitur; quod non fecisset, nisi ipsos Hebræos ita sentire satis intelligeret. Et Act. 4, hic sensus ponitur ut communis et vulgaris in tota Ecclesia. Et quidem si recte verba ponderentur, præsertim versus finem Psalmi, evidens est, nisi Messiæ, cuiquam aptari non posse; est ergo Messias qui loquitur dicens: *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion, montem sanctum ejus.* Et quoniam hoc regnum temporale non est, sed spirituale, subdit statim: *Prædicans præceptum ejus;* additque deinde: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu,* utique verus et naturalis, et non tantum per adoptionem vel participationem, ut patet tum ex proprietate vocis, tum ex singulari loquendi modo: *Filius meus es tu;* quasi diceret: Alii sunt filii improprio et imperfecto modo, tu autem specialiter Filius meus proprius et naturalis. De quo etiam ibidem interpretatur Paulus illud 1 Reg. 7: *Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium;* cui respondet illud Psalmi 88: *Ipse invocabit me,*

Pater meus es tu. Hæc enim præcipue dicebantur de Christo, ut subjuncta verba declarant: *Et ego primogenitum ponam illum, excelsum præ regibus terræ, et ponam in sæculum sæculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies cœli.* Et illud: *Semen ejus in æternum manebit.* Et illud: *Fidelis erit domus tua, et regnum tuum, usque in æternum ante faciem meam.* Hæc enim et similia de regno David prædicta esse non possunt, nec de temporali quidem ejus regno, nec de alio quam de Christo vera esse, quod etiam Hebræos omnes intellexisse satis significatum est Mar. 11, quando Christo acclamabant: *Benedictus, qui venit in nomine Domini;* et: *Benedictus quod venit regnum patris nostri David.* Sicut ergo hæc omnia propter Messiam dicta intelliguntur, ita etiam ipse est de quo singulariter Pater dicit: *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Quo posteriori verbo æterna generatio significatur, ut multi Patres exponunt; quia licet Paulus, Act. 13, de Resurrectione Christi explicet hunc locum, alii Sancti de temporali ex matre generatione, omnes tamen hos sensus littera amplectitur; cum idem secundum divinam naturam ab æterno genitus, secundum humanam in tempore procreatus fuerit, ac a mortuis excitatus.

2. *Explicatur locus Psalmi* 2. — *Explicatur locus Psalmi* 44. — Declarant deinde Messiæ divinitatem verba in eodem Psalmo subjuncta secundum hebraicam veritatem; ubi nos legimus: *Apprehendite disciplinam,* Hebræa habent, *Osculamini filium*, cujus phrasis vim Hebræi hoc exemplo declarant. Ita enim intelligitur se gerere æternus Pater, sicut rex, qui cum esset iratus civitati, eumque filius precibus placasset, civibus volentibus sibi gratias agere, responderet: Mihi gratias agitis, imo agite filio meo. Tale est enim quod hoc loco dicit Pater: *Osculamini filium*, id est, adorate eum, eique gratias agite. Addit deinde Paulus in Psalm. 44: *Sedes tua, Deus, in seculum seculi; virga æquitatis virga regni tui; dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus Deus tuus,* etc. Unde manifeste eumdem vocat Deum æternum, qui dilexit justitiam, et odio habuit iniquitatem, et unctus est oleo lætitiæ præ participibus suis; quæ duo non possunt convenire nisi uni et eidem, qui simul Deus et homo sit. Et ideo non possunt hæc de Salomone intelligi, ut Judæi volunt, sed de Messia, cujus typus et figura Salomon fuit. Udde paraphrasis Chaldaica Messiæ nomen expressum habet, dicens: *Et tu rex Messia dilexisti justitiam,* etc. Adjungit præterea Paulus testimonium ex Psalmo 101: *Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli;* loquebatur enim (ut Paulus indicat) David in eo Psalmo ad Messiam, seu ad Filium Dei, cujus incarnationem optabat, cum dicebat: *Tu exurgens, Domine, misereberis Sion, quia venit tempus miserendi ejus.* Unde eidem loquens dicit: *Initio tu, Domine, terram fundasti.* Et ad eumdem modum de Christo explicat illud Psalmi 96: *Et adorent eum omnes Angeli ejus.* Inde etiam ejus divinitatem stabiliens, quam plane totus ille Psalmus evidenter prædicat, si ad Christum referatur, ut Paulus vult. Denique Psalmo 109 habentur verba illa: *Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis*, quæ de se ipso Christus interpretatus est, Matt. 22, indicans significatam esse in illis divinitatem suam, quoniam David Dominum suum vocat eum, quem filium suum futurum esse sperabat. Et Paulus ex eisdem concludit Christum esse Angelis superiorem, quod ad dexteram Dei sedere dicitur; et paraphrasis Chaldaica, ut Galatinus refert, lib. 3, cap. 5, transtulit: Dixit Dominus Verbo suo. Et antiqui Hebræi omnes intellexerunt illum Dominum, ad quem Dominus loquitur, cum inquit, *Sede a dextris meis,* esse Messiam, de quo inferius subdit: *Ex utero ante luciferum genui te;* quibus verbis æterna generatio descripta est. Est ergo Messias Verbum Dei, et Deus ex Deo genitus.

3. *Exponitur locus Isai., c.* 9. — Secundo principaliter probatur hæc veritas testimoniis Isaiæ Prophetæ, quæ tam multa sunt, ut non possint omnia sine prolixitate congeri; quædam ergo breviter indicabo. Primum sit ex c. 9: *Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus ejus super humerum ejus, et vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis, multiplicabitur ejus imperium, et pacis ejus non erit finis, et super solium David sedebit in sempiternum.* Qui locus est satis expressus, licet quidam Hebræi ad Ezechiam illum detorqueant, sed facile convincuntur. Cur enim dicetur Ezechias pater futuri sæculi, aut quomodo dicetur princeps pacis cujus non erit finis, cum multa bella gesserit cum Assyriis, aut quomodo regnum ejus sempiternum fuit, quod paulo post a Babyloniis dissipatum est? Unde Chaldaica expressum etiam habet hic, nomen Messiæ. Sed dicunt alii nomen Dei hoc loco

non proprie sumi. Sed nomen Hebraicum proprium est Dei. Septuaginta etiam ita verterunt, atque in Scriptura appellatio Dei simpliciter et absolute, sine ullo addito diminuente, non tribuitur nisi vero Deo, et præsertim conjuncta cum appellatione Fortis, et cum aliis quæ significant majestatem. Urgent bene hoc testimonium Euseb., lib. 7 de Demonst., cap. 4, et lib. 9, cap. 8. Chrysostomus, hom. 5, de Incomprehensibili Dei natura.

4. *Exponitur locus Isaiæ, c.* 55. — Secundum testimonium sit ex c. 55: *Deus ipse veniet, et salvabit nos, tunc aperientur oculi cæcorum,* etc., ex quo constat Deum illum, venturum ad salvandos nos, esse Messiam, cujus etiam sunt propria signa illa et miracula quæ ibi prædicuntur, ut supra diximus. Nec ullus præter Christum illa perfecit, neque ea Judæi ab alio quam a Messia possunt expectare, cum nec ante Isaiam, nec post illum, Prophetarum ullus talia signa operatus sit; sermonem vero ibi esse de vero Deo, constat et ex absoluta appellatione, ut dixi, et ex articulo *Deus ipse,* et ex verbis quæ præcesserunt: *Ipsi videbunt gloriam Domini, et decorem Dei nostri,* etc.; et ita hoc loco sæpe Patres utuntur. Athanasius, lib. de Incarnat. Verbi, satis post medium, et alio libro de Humanitate assumpta, in fine: *Non nuncius,* inquit, *non legatus, sed ipse Deus;* idem lib. de communi essentia Patris et Filii; Cypr., lib. 2 contra Judæos, cap. 7; Iren., lib. 3, c. 22; Euseb., lib. 6 de Demonstr., c. 21.

5. *Explicatur locus Isaiæ, cap.* 45. — Tertium testimonium sit Isai. 45: *In te est Deus, et non est Deus absque te, vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator;* præmiserat autem, *Hæc dicit Dominus,* ut intelligatur in aliis citatis verbis non loqui Prophetam ad Deum per apostrophem vel admirationem, sed loqui Patrem ad Christum, quod clarius significarunt Septuaginta, addendo causalem notam. Dixerat enim prius Deus ad Messiam: *Transibunt ad te, et adorabunt te, et in te orabunt;* et subdit: *Quia in te est Deus, et non est Deus præter te;* et illa locutio, *in te est Deus,* Christo propriissime accommodatur, vel quia Deus Pater est in Filio, ut exposuit Ambrosius, lib. 1 de Fide, cap. 2, et Epiphanius contra hæres., c. 57, et Athan., Oratione in id, *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo;* vel quia in Christi humanitate est divina persona, ut exposuit etiam Epiph. supra, et Cyril., lib. 1 in Joann., c. 15. Recte etiam dicitur Filio: *Non est Deus absque te*, propter unitatem naturæ, quia nec Pater est Deus absque Filio, nec est alius Deus a Filio, ut recte exposuit Nazian., orat. 49, versus finem; et Hieronymus ibi, qui addit merito Christum vocari etiam absconditum Deum, propter assumptæ humanitatis sacramentum; et Deum Israel Salvatorem, quod interpretatur Jesus; et ita exposuit hunc locum Tertullianus, contra Praxeam, cap. 13; Euseb., lib. 5 de Demonst., cap. 4; et Hilar., lib. 4 de Trin., circa finem, ubi dicit Paulum imitatum fuisse hunc locum Isaiæ, cum dixit: *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi.*

6. *Explicatur locus Isaiæ, c.* 52. — Quartum testimonium sit ex eodem Propheta, c. 52, ubi prius verum ipsum Deum sic loquentem facit: *Hæc dicit Dominus Deus: In Ægyptum descendit populus meus in principio,* etc.; et infra subdit: *Ego ipse, qui loquebar, ecce adsum.* Idem ergo Deus, qui antea per Prophetas loquebatur, quem populus Israel colebat, postea per incarnationem apparuit. Ut enim intelligatur sermonem esse de præsentia Dei per incarnationem et adventum Messiæ, subdit Propheta: *Quam pulchri super montes pedes evangelizantis pacem, annuntiantis bona.* Et infra: *Consolatus est Dominus populum suum, redemit Jerusalem, paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium; et videbunt omnes fines terræ salutare Dei nostri.* Ponderavit hunc locum Soter. Papa, epist. 1 decretali; Chrysost., hom. 5 in Marc.; Cyril., lib. de Incarnatione Unigenit., c. 2; Euseb., lib. 6 de Demonst., cap. 24, et optime Tertul., lib. 4 contra Marcionem, cap. 13.

7. *Explicatur locus Jeremiæ, cap.* 23. — Tertio principaliter ex Jerem., c. 23: *Hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus justus noster:* ubi habetur nomen Tetragrammaton, quod est proprium Dei, et manifeste est sermo de Messia, ut etiam Hebræi confitentur, et bene Hieronymus exponit. Et similia verba habentur c. 33, quanquam in ea lectione aliqua varietas sit. Hebræi enim legunt: Hoc est nomen quod vocabit eum, Dominus justus noster. Tamen prior lectio frequentior est, et in Vulgata, et apud Septuaginta, et Chaldeum, et est textui magis consentanea in c. 23, ubi nulla reperitur varietas. Ac denique admissa illa lectio trahi potest in eumdem sensum, scilicet: Salvabitur Juda et Israel, et Dominus justus noster hoc nomine vocabit

eam, scilicet salvatam et redemptam; ille autem Dominus justus noster, Messias est venturus ad illam liberandam.

8. Confirmatur ex Baruch 3: *Hic est Deus noster*, usque ad illud: *Et cum hominibus conversatus est*: ubi aperte loquitur de vero Deo Israel, qui legem dedit populo suo, quem postea dicit cum hominibus conversatum, scilicet, hominem factum. Nam, nisi de hac speciali apparitione loqueretur, sed de alia forte, quæ mediis Angelis fieri solet in corporibus assumptis, vel per solam imaginariam aut sensibilem repræsentationem, non diceret: *Post hæc in terris visus est*; multo enim ante legem datam fuerat illo modo in terris visus, et cum Abraham, Jacob, et aliis sanctis hominibus conversatus; loquitur ergo de singulari mysterio incarnationis, ut recte Nazian., orat. 36, quæ est 4 de Theologia, circa medium, et orat. trigesima nona, non longe a fine; Cyprian., libro secundo ad Quirinum, c. sexto; Chrys., homil. Quod Christus sit Deus, et hom. 5, de Incomprensibili Dei natura; Euseb., lib. 6 de Demonst., c. 19; August., 18 de Civit., c. 33; Lactant., lib. 4 de Vera relig., c. 13, ubi alia etiam adducit testimonia. Verum est Judæos non admittere hunc librum Baruch in canone Scripturarum; nos autem de fide supponimus esse librum canonicum, quod alio loco probandum est.

9. *Locus Zachariæ, cap.* 2. — Quarto arguitur ex aliis Prophetis; primum testimonium sit ex Zach. 2: *Hæc dicit Dominus exercituum: Post gloriam misit me ad gentes, quæ spoliaverunt vos*: et infra: *Lauda, et lætare, filia Sion, quia ego venio et habitabo in medio tui, ait Dominus, et applicabuntur gentes multæ ad Dominum die illa, et erunt mihi in populum, et habitabo in medio tui, et scies quia Dominus exercituum misit me ad te.* Ubi Deus et Dominus exercituum missus dicitur a Deo exercituum, ad salvandas gentes, et congregandam Ecclesiam ex Judæis et gentibus. Est ergo apertus locus de divinitate Messiæ, ut recte ibi Hieron. et Euseb., lib. 2, de Demonst., cap. 2, demonst. 18, et lib. 5, cap. 25 et 26, lib. 6, cap. decimo septimo; Ambrosius, 2 de Fide, cap. 3; Augustinus, 20 de Civit., cap. ult.

10. *Explicatur alius locus Zachariæ, c.* 12. —Secundum testimonium sit ex eodem, cap. 12: *Effundam super domum David, et super habitatores Jerusalem spiritum gratiæ et precum; et aspicient ad me, quem confixerunt.* Ubi verus Deus est qui loquitur, et promittit se daturum spiritum suum; et tamen dicit se esse crucifigendum, ut bene exponit Cyprianus, lib. 2 Contra Judæos, cap. 20; et Euseb., lib. 8 de Demonst., 4; August., lib. 20 de Civit., cap. 30.

11. Tertium sit ex eodem, cap. 13, ubi in principio inquit: *Et erit in die illa, dicit Dominus exercituum, disperdam nomina idolorum de terra.* Et postea circa finem subdit: *Quid sunt plagæ istæ in medio manuum tuarum? et dicet: His plagatus sum in medio eorum qui diligebant me*; quem locum notant ibi Hieronymus, Rupert., et alii expositores; et D. Thom., in id Psalm. 21, *Foderunt manus meas.*

12. *Exponitur locus Mich., cap. ult.*—Ultimum sumi potest ex Mich. 5: *Et ex te egredietur mihi Dux* (sermo est de Bethlehem) *qui sit dominator in Israel*; ubi clare est sermo de Christo et Messia, ut etiam Pharisæi Herodi responderunt, Matth. 1, et tamen de eodem statim subdit: *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis*, nimirum secundum divinitatem, et æternam generationem, ut eleganter ibi exponit Hieronymus, et Eusebius, libro septimo de Demonstration., capite quarto; dictio enim illa *ab initio*, proprie dicta, et præsertim conjuncta cum alia particula, *a diebus æternitatis*, significat existentiam sine principio; sicut Eccles. 24: *Ab initio et ante sæcula creata sum.* Ad hæc testimonia variis modis conantur respondere Judæi, sed non oportet in eis confutandis immorari, tum quia nihil afferunt verisimile aut probabile; tum etiam quia, ubi tot sunt testimonia Scripturarum, quæ se mutuo juvant et explicant, omnia simul consideranda, et proprietas verborum, quoad fieri possit, tenenda est; quibus observatis nullus tergiversari poterit, nisi aperte velit veritati resistere.

SECTIO IV.

Solvuntur objectiones.

1. Contra veritatem hanc objici possunt imprimis omnia quæ contra veram divinitatem Verbi divini Ariani solent objicere. Sed hæc cum in materia de Trinitate proprium locum habeant, non sunt a nobis pertractanda. Deinde illa etiam argumenta objici possunt, quæ probare contendunt non posse eumdem esse verum Deum et hominem, et consequenter cum Messias sit verus homo, non posse etiam esse verum Deum. Sed hæc attingunt mysterium ipsum incarnationis ac ejus modum; et ideo in quæst. 2 relinquenda sunt.

2. *Objectio Judæorum.* — Unum ergo tantum video posse objici a Judæis ex Deuter. 14, ubi sic dicitur : *Prophetam de gente tua, et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus;* quem Prophetam esse Christum interpretati sunt Petrus, et Stephan., Actor. 4 et 7; imo ad eum locum videtur allusisse Christus, cum dixit, Joan. 5 : *Si credidissetis Moysi, crederetis et mihi; de me enim ille scripsit,* ut notavit Cyprianus, lib. 1 Contra Judæos, cap. 18. At vero ibi indicat Moyses Prophetam illum non esse futurum Deum, tum quia dicit sibi futurum similem, atque adeo purum hominem, sicut ipse erat; tum maxime quia subdit : *Ipsum audies, ut petisti a Domino Deo tuo in Horeb, quando dixisti: Ultra non audiam vocem Domini Dei mei; et ait Dominus: Bene omnia sunt locuti, Prophetam suscitabo eis similem tui,* etc. Ergo ille Propheta non erat futurus Dominus Deus, nam populus petebat ne sibi Dominus loqueretur, ac Deus admittit petitionem, dicens se daturum Prophetam, et per illum locuturum. Respondetur ex Tertull., lib. 4 Contra Marcion., cap. 22; et Iren., lib. 3, cap. 12; Clem. Alex., lib. 1 Pædago., cap. 7; Justin., q. 101, ad gentes; et August., 16 contra Faust., cap. 15 et 18, ibi solum dici Prophetam illum futurum fuisse verum hominem, Prophetam, legislatorem, et mediatorem inter homines ac Deum, et ita similem Moysi et in natura et in officio; non vero oportet ut in omnibus aliis conditionibus futurus esset omnino similis, alias nec fuisset Redemptor, nec natus ex Virgine, nec in similibus perfectionibus Moysem superasset. Quamvis ergo ibi Moyses expresse non doceat Prophetam illum futurum Deum, quia rudis populus capax non erat tanti mysterii, non tamen hoc negat; nam quod postea significat, Deum per se populo non esse locuturum, sensus est, non locuturum eo modo quo antea, quasi per divinitatem ipsam, et signis, ac prodigiis illam indicantibus, sed locuturum humana voce per humanam naturam ex eorum genere assumptam; quo non excluditur quin ille Propheta, Deus simul futurus esset et verus homo. Ex his ergo sufficienter ostensum relinquitur contra omnes incarnationis mysterium esse factum.

QUÆSTIO I.

DE CONVENIENTIA INCARNATIONIS IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Circa primum, tria consideranda occurrunt. Primo quidem de convenientia Incarnationis Christi. Secundo, de modo unionis Verbi incarnati. Tertio, de his quæ consequuntur ad hanc unionem.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

Secundo, utrum fuerit necessarium ad reparationem generis humani.

Tertio, utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset.

Quarto, utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale.

Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi.

Sexto, utrum ejus incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARTICULUS I.

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari. Cum enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab æterno fuit ; sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est, ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.*

2. *Præterea, quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter junguntur ; sicut inconveniens junctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti cervix jungeretur equina; sed Deus et caro in infinitum distant, cum Deus sit simplicissimus, caro autem maxime composita, et præcipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanæ.*

3. *Præterea, sic distat corpus a summo Spiritu, sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino inconveniens esset quod Deus, qui est*

[1] 3, d. 1, q. 4, art. 3 et 4; Cont. gent., c. 40, 49, 53, 54 et 55. Et op. 2, c. 5 et 6; et opus. 3, cap. 207 et 208.

summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quod summus Spiritus increatus corpus assumeret.

4. *Præterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo; et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota rerum universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod intra corpusculum vagientis infantiæ lateat, cui parum putatur universitas; et tamdiu a sedibus suis absit ille Regnator, atque ad unum corpusculum totius cura mundi transferatur, ut Volusianus scribit ad Augustinum*[1].

Sed contra, illud videtur esse convenientissimum, ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei; ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli, Romanorum 1: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut Damascenus dicit in principio tertii libri*[2]*: Per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et sapientia, et justitia, et potentia Dei, vel virtus. Bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem. Justitia vero, quoniam homine victo, non alio quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem. Sapientia vero, quoniam invenit difficillimi pretii decentissimam solutionem. Potentia vero sive virtus infinita, quia nihil est majus quam Deum fieri hominem. Ergo conveniens fuit Deum incarnari.*

Respondeo dicendum[3]*, quod unicuique rei conveniens est illud, quod competit sibi secundum rationem propriæ naturæ; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc convenit sibi, in quantum est rationalis secundam naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, ut patet per Dionysium,* 1 *cap. de Divinis nominibus*[4]. *Unde quicquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni, ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium,* 4 *cap. de Divinis nominibus*[5]. *Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturæ communicet; quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, scilicet, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus,* 13 *de Trinitate*[1]. *Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.*

Ad primum ergo dicendum, quod Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit, sed per hoc quod novo modo se creaturæ univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura incepit esse, cum prius non esset, ita convenienter, cum prius non esset unita Deo in persona, postmodum ei fuit unita.

Ad secundum dicendum, quod uniri Deo in unitate personæ, non fuit conveniens carni humanæ, secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conveniens tamen Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humana.

Ad tertium dicendum, quod quælibet alia conditio, secundum quam creatura quæcumque differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata; Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis et incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas. Et similiter malum pœnæ a Dei justitia est introductum propter gloriam Dei; malum vero culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, et ab ordine divinæ bonitatis; et ideo Deo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream, et pœnalitati subjectam; non autem fuit ei conveniens assumere malum culpæ.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus respondet in epistola ad Volusianum[2]*, non habet hoc Christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanæ, ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit; hominum enim est iste sensus, nihil nisi corporea valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est*[3]*; unde magnitudo virtutis ejus nullas in angusto sentit angustias. Non est incredibile, si verbum hominis transiens simul auditur a multis, et a sin-*

[1] Epistol. 2, post med. illius, tom. 2 inter opera Aug.

[2] Lib. 3 de Orthod. fid., c. 1, in medio illius.

[3] 3, d. 1, q. 1, art. 3, ad 3, et q. 2, art. 21, et d. 4, q. 1, art. 1, q. 1.

[4] A med. illius.

[5] Circa princ.

[1] C. 17, non procul a prin., tom. 3. Infra q. 2, art. 1, et 3, d. 1, q, 1, art. 13.

[2] Est ep. 3, aliquantulum a princip., tom. 2.

[3] In eadem epist., ante medium.

gulis totum, quod Verbum Dei permanens simul ubique sit totum. Unde nullum inconveniens sequitur Deo incarnato.

COMMENTARIUS.

1. Conveniens late et generaliter sumptum, idem esse videtur quod bonum, qua significatione, quidquid est possibile, eo modo quo est, potest dici bonum et conveniens, vel actu, si reipsa existat, vel potentia, si solum quatenus possibile est consideretur; et hac significatione idem est quærere an aliquid sit conveniens, et an possibile sit, præsertim in Dei operibus, a quo nihil fieri potest, quod bonum non sit. Sed non videtur quæstio hæc de incarnatione hoc sensu a D. Thoma et Theologis disputari; hoc enim modo Deum assumere irrationalem naturam, vel similia opera facere, posset dici conveniens hoc ipso quod impossibile non sit. In proposito ergo proprius videtur dici conveniens, id quod expedit et decet, quodque non solum fieri non repugnat, verum etiam divinæ sapientiæ et bonitati consentaneum est; quo modo non dicetur conveniens Deum fieri leonem, quanquam possibile sit, atque adeo bonum, prout bonum cum ente convertitur.

2. *Dubium.—Solutio.*—Sed tunc occurrit dubium, quod a Cajetano positum est, cur D. Thomas quæstionem, quæ prior esse videbatur, omiserit, scilicet an incarnatio possibilis sit. Cujus rei duplicem causam reddit. Altera est, quia scientia supponit suum subjectum esse; incarnatio autem hujus materiæ subjectum est. Altera, quia probando incarnationem esse convenientem, probavit esse possibilem. Neutra tamen videtur facere satis; non quidem prior, quia tunc scientia supponit subjectum esse, quando vel per se notum est, vel in superiori scientia demonstratur; incarnationem autem esse, aut esse possibilem, neque est per se notum, neque demonstratum, sed solum creditum; oportuisset ergo hanc fidem et rationem ejus explicare. Theologia enim, cum sit suprema sapientia, non petit ab alia rationem subjecti sui, sed ipsamet illud sibi proponit, et prout potest, juxta materiæ qualitatem, illius rationem reddit, propter quam causam, licet totius Theologiæ subjectum Deus sit, idem nihilominus D. Thomas, 1 p., q. 2, quæsivit, an Deus sit. Et fere similem quæstionem de Trinitate disseruit in q. 32, art. 1. Posterior item ratio falso videtur fundamento niti, quia (ut statim ostendam) ratio, qua D. Thomas in hoc articulo utitur, non probat, sed supponit incarnationem esse possibilem, et, nisi id supponatur, illo discursu nihil effici posset. Existimo ergo ideo D. Thomam illam quæstionem prætermisisse, quia ratione ostendere non potuit possibile esse Deum fieri hominem; poterat autem argumenta dissolvere, quæ contra fidem hujus mysterii objici solent, ut hoc saltem modo ostenderet illud non esse, vel saltem non probari impossibile. Quod quidem solvendo argumenta, quæ in hoc articulo proposuit, ex parte fecit, ut videbimus; integram vero et fusiorem de hac re disputationem merito hoc loco omittendam putavit, quia, nondum explicata ratione et intellecto modo hujus unionis inter Deum et hominem, difficultates, quæ ex illa nascuntur, neque satis intelligi poterant, neque dilucide expediri; quod tamen postea suo loco et tempore facillime fiet.

3. Probat igitur D. Thomas hoc mysterium fuisse conveniens duplici ratione. Prior est ex Damasceno desumpta, lib. 3, c. 1, quia in hoc opere divina bonitas, sapientia, justitia et omnipotentia innotescunt excellenti modo; quam rationem in sequenti disputatione latius expendemus. Posterior ratio nititur in natura et perfectione divinæ bonitatis, aliter tamen quam alia superior; in illa enim consideratur hoc opus, ut supponit hominis lapsum, et ad misericordiam pertinet. Quo pacto oriri dicitur ex divina bonitate, quæ non despexit proprii plasmatis infirmitatem; hic vero fundatur ratio in propria ratione ipsius bonitatis, et consideratur hoc opus solum, ut ad beneficentiam spectat. Summa rationis hæc est. Ad rationem boni pertinet, ut sese aliis communicet; ergo ad rationem summi boni, ut se summo modo communicet. Deus autem summum bonum est; ergo ad rationem Dei spectat se summo modo communicare; per incarnationem autem se summo modo communicat; pertinet ergo incarnatio ad rationem Dei, seu divinæ bonitatis; quod autem alicui convenit secundum rationem propriæ naturæ, est illi valde conveniens; ergo incarnatio Deo conveniens est.

4. Ubi primo observandum est D. Thomam absolute quæsiisse an incarnatio sit conveniens; in responsione vero addidisse esse convenientem Deo. Potest autem dici aliquid alicui conveniens, vel quia est illi commodum, vel quia est consentaneum virtuti, seu propensioni naturali ejus, quanquam ei nulla

inde commoditas nascatur. Deo autem nihil potest esse conveniens propter ipsius commoditatem, quia suis creaturis non indiget, neque operibus suis perfici potest, cum sit purus actus, summeque perfectus, cui, sicut detrahi nihil potest, ita neque addi. Solum ergo potest dici aliquid Deo conveniens, tanquam bonitati, vel sapientiæ aut aliis perfectionibus ejus consentaneum, et hoc modo illi incarnatio recte dicitur esse conveniens. Quia vero id, quod hujusmodi est, non potest per sese non maxime decere et esse conveniens, ideo perinde fuit D. Thom. concludere incarnationem esse Deo convenientem, ac simpliciter et absolute concludere convenientem esse.

5. *Quomodo ad rationem boni pertineat, ut se aliis communicet.* — Et juxta hæc intelligendum est principium illud, seu fundamentum D. Thom. rationis : *Ad rationem boni pertinet ut sese aliis communicet.* Nam sermo esse potest, vel de interna quadam propensione et aptitudine ad se communicandum, et hoc intrinsecum est et essentiale ratione bonitatis; vel sermo esse potest de actuali communicatione, et hoc solum dici potest esse de ratione boni tanquam consentaneum naturæ, et propensioni ejus, licet nec necessario illi conveniat, nec perfectionem addat ; sed supponat potius, et signum illius sit. Et hoc sensu bene concluditur incarnationis opus esse conveniens Deo secundum rationem bonitatis ejus, ac si diceretur conveniens esse homini liberali ratione liberalitatis bona sua cum aliis communicare. Quomodo dixit Augustinus, 10 lib. de Civit., cap. 29, incarnationem esse summum exemplum gratiæ, nec potuisse gratiam Dei gratius commendari quam ut ipse Dei Filius hominem indueret ; et ad eumdem modum dixit D. Thom., 1 Contra gent., c. 93, ratione 6, liberalitatem esse virtutem maxime propriam ejus qui bonus est, et quodammodo soli Deo convenire, quia solus ipse se communicat, quia ipsum communicare est ei conveniens, sicut fonti bonitatis, nulla inde expectata commoditate. Hic vero se statim insinuabat quæstio, an ille actus, quo Deus se creaturæ communicat, aliquam perfectionem saltem liberam Deo afferat; sed quoniam hæc quæstio communis est omnibus operibus Dei, et in 1 part., q. 19, proprium locum habet, prætermittenda est.

6. *Quot modis aliquid dici possit diffusivum sui.* — Ut vero hoc fundamentum D. Thom. magis intelligatur, et nonnulla, quæ hic objici solent, facile constent, observandum secundo est hanc bonitatis communicationem semper ad aliquod genus causæ revocari, et juxta varia causarum genera multiplicem esse posse. Primo enim omne bonum dici potest se se communicare in genere causæ finalis, quia allicit et movet appetitum ad amorem sui ; et hanc vocant Philosophi communicationem seu causalitatem intentionalem, de qua exposuit D. Thom., 1 p., q. 5, art. 4, ad 2, illud Dionys. : *Bonum est diffusivum sui ; eo modo* (inquit D. Thom.) *est diffusivum quo finis movet.* Aliter tamen est etiam bonum diffusivum sui communicatione reali, quia communicatio ipsius esse ex bonitate procedit, quæ movet agens ad efficiendum, propter quod etiam dicitur bonum esse diffusivum sui, ut idem D. Thom. explicuit, 1 Contra gent., cap. 37. Hæc vero communicatio realis esse potest, vel per effectionem causæ efficientis, quæ seipsam, suamque perfectionem communicat producendo sibi similia. Qui modus communicationis satis perfectus est, quia qui se hoc modo communicat, supponitur in eo genere perfectus, et dum se communicat, non se, sed alium perficit, sine ulla tamen suæ perfectionis diminutione, quomodo se Deus communicat per creationem. Alius vero modus communicationis realis esse potest (ut ita dicam) formalis seu intrinsecus, qualis est quando una res alteri præbet seipsam, seu eamdemmet individuam perfectionem quam in se habet, et hic modus potest accommodari causæ materiali et formali. Nam et materia communicat se ipsam formæ, et forma materiæ, et utraque composito ; et ad has revocari possunt aliæ similes communicationes. In quibus etiam considerandum est sæpe fieri propter perfectionem tam ejus qui se communicat, quam alterius, cui communicatio fit, ut in forma et materia videre est. Et talis modus communicationis non cadit in Deum, quia supponit indigentiam et imperfectionem in eo qui se communicat. Interdum vero fit hæc communicatio propter alterius perfectionem ; includit tamen aliunde imperfectionem, quia is, qui se communicat, privat se illo bono quod alteri communicat, quomodo in naturali generatione viventium pater communicat filio partem substantiæ suæ ; et in moralibus dives sua bona communicat pauperibus, se illis privando. Et hic modus procedit quidem per se loquendo ex recta et honesta propensione ; supponit tamen imperfectionem tam

n bono communicato, quod valde limitatum ɜst, quam in modo communicationis, quæ ıdjunctam habet privationem boni, et ideo)eo convenire non potest. Et in rebus aliis, ıt conveniens sit, modum et mensuram adıibere necesse est. Alio ergo modo intelligi ɔotest hæc communicatio; ut, videlicet, neque sit propter perfectionem ejus qui se comnunicat, neque illum privet perfectione sua, t hic modus communicationis suo genere ɔptimus est, et, cæteris paribus, tanto præstantior, quanto præstantius communicatur ɔonum, et ad eum spectat naturalis illa comnunicatio, quæ in personis divinis reperitur. Jbi Pater eamdem numero naturam et essenialem perfectionem Filio communicat, sine illa privatione vel diminutione sui, neque se ommunicat propter indigentiam, ut sibi perectionem acquirat, sed ex perfectionis abunlantia, et infinita quadam excellentia.

7. Ex quibus optime etiam intelligitur, quonodo per incarnationem dicatur Deus optino et perfectissimo modo se communicare reaturæ, liberali ac voluntaria communicatioıe, de qua sola in præsenti sermo est; omniɔus enim supradictis modis, id verum esse, acile intelligi potest. Nam in hoc mysterio ommunicat Deus naturæ creatæ ipsammet ncreatam et infinitam perfectionem quam in e habet, communicando illi divinam persoıam substantiali et personali communicatioıe, qua nulla major excogitari potest, quia ssentialis communicatio divinitatis extra diinas personas fieri nullo modo potest, ut in ɔrima parte ostenditur, et inferius, quæst. 2, ɔreviter attingemus.

8. *Quomodo Deus se intellectibus Beatorum ommunicet.* — Dices : in beatitudine videtur sse vel major, vel æqualis communicatio, quia divina essentia per seipsam conjungitur ntellectui Beati. Respondetur non ita se comaunicare divinam naturam intellectui Beati, t per seipsam illum formaliter ac vere periciat, et cum illo unum aliquid vere componat : sed solum per modum objecti et proxiai principii dicitur per seipsam intellectui onjungi, quatenus ad visionem beatam per eipsam concurrit, tum influendo, tum etiam erminando. Unde tota illa conjunctio et comaunicatio accidentalis est. At vero in hoc aysterio ita se Verbum communicat humanæ aturæ, ut vere et substantialiter illi copuleır, et illam per seipsum perficiat, et cum la aliquid unum ineffabili modo componat. ropter quod dixit Augustinus, lib. de Prædestin. sanct., cap. 15, *tantam, tam excelsam, et tam summam esse hanc humanæ naturæ subvectionem, ut quo attollatur altius, non habeatur.* Quæ omnia inferius, quæst. 2, explicato modo hujus unionis intelligentur melius.

9. *Hæc communicatio per incarnationem maxima in genere causæ efficientis.*—Ex his efficitur communicationem hanc etiam in genere causæ efficientis maximam esse. Quia hoc inter omnia opera divinæ omnipotentiæ videtur maximum, in quo nempe cuncta naturæ gratiæque opera super omnem naturæ ordinem mirabili modo conjunguntur, et quasi in summam rediguntur, juxta illud ad Eph. 1 : *Recapitulare in Christo, quæ in cælis et in terra sunt,* ut Hieronymus legit cum Græcis. Deinde res inter se maxime distantes summo quodam vinculo per incarnationem copulantur, actus, scilicet, purus cum pura potentia, et supremus spiritus cum infimo, imo et cum carne; increata denique persona cum natura creata; harum enim rerum infiita distantia non solum non efficit, ut tanta eorum conjunctio et communicatio impossibilis sit, sed potius exaggerat, et ostendit infinitam potentiam ejus, qui res ita diversas ac dissitas in unum conjungere adeo mirabiliter potuit. Est ergo summa communicatio etiam in ratione efficiendi. Legatur de hac ratione Augustinus, serm. 3 et 15 de Temp.; Bernard., serm. 3, in Vigil. Nativit., et 1 ejus festi.

10. *In genere causæ finalis.*—Denique in genere causæ finalis eamdem perfectionem et excellentiam habet, tum quia in hoc genere ostendit vim et energiam divinæ bonitatis, quæ ipsum Deum (ut ita dicam) impellit et attrahit, ut hoc etiam modo se communicet; tum etiam quia inter omnia divina opera nullum est quod magis alliciat et moveat ad ipsius Dei amorem, quam hæc divina communicatio, ut eleganter disserit Augustinus, in Manuali, cap. 26, et 13 de Trinit., cap. 10 et 11.

11. Ex his explicata manet vis rationis divi Thomæ, et solutæ objectiones quæ fieri solent; videtur enim ex hac ratione sequi tum incarnationem necessario debuisse fieri a Deo tanquam sibi convenientem, tum etiam illi addere aliquam perfectionem; neutrum tamen efficitur, ut ex dictis facile patet, quia conveniens hoc loco non dicitur quod perfectionem affert Deo, sed quod est consentaneum bonitati et perfectioni ejus. Neque oportet ut hoc modo conveniens sit necessarium; sed

potest esse liberum, ut ipsa mundi creatio hoc modo Deo conveniens est, quæ tamen libere ab eo fit.

12. *Unio hypostatica non debuit communicari multis.*— Unde etiam expeditur alia objectio, scilicet, quia pari modo concludi posset conveniens fuisse omnes tres personas incarnari; imo non solum incarnari, sed etiam Angelicæ naturæ, aut aliis etiam rebus hypostatice conjungi. Respondetur enim, ratione D. Thomæ per se solum concludi unionem hypostaticam esse convenientem Deo; quod vero hæc fiat in hac natura, vel in hac persona, vis hujus rationis non postulat, sed aliunde convenientia vel congruentia petenda est. Ubi recte etiam distingui solet dupliciter esse posse summam communicationem, scilicet intensive et extensive. Primus modus est per se conveniens, et quasi necessarius ad complementum operum Dei, ad quem satis est ut hæc communicatio fiat alicui naturæ in aliqua persona. Quod vero hæc unio communicetur multis, et quasi extensive fiat major, quasi accidentarium est; et si quidem Deus hoc fecisset, non deesset illi conveniens ratio; tamen per se ac simpliciter non oportuit sic fieri; imo ad majorem mysterii æstimationem expediens fuit hoc opus esse unicum et singulare, sicut etiam gratia et gloria paucis communicatur ad majorem ejusdem divinæ gratiæ commendationem.

13. *Ratio D. Thomæ explicatur.*—Ex quibus tandem intelligitur quod in principio articuli dixi, rationem hanc D. Thomæ supponere, hanc personalem communicationem, quæ summa dicitur, esse possibilem, nec Deo imperfectionem afferre. Hoc enim ex vi hujus rationis probari non potest, ut satis constat; nec vero ratio procedit, nisi id supponatur. Exemplo res facile manifestatur : nam si quis vellet simili argumento concludere conveniens esse Deo producere creaturam, vel Angelum infinite perfectum, aut conferre Beatis infinitam seu comprehensivam visionem sui, quia hæc esset maxima quædam communicatio suæ bonitatis, respondendum necessario esset illam communicationem esse prorsus impossibilem, et ideo non posse maximam dici. Sic ergo præsenti rationi D. Thomæ posset quis respondere, nisi ex fide supponat hanc communicationem esse possibilem, imo decentem, ac congruentem suæ sapientiæ, quod ex parte humanitatis assumptæ inferius probandum est, cum de natura assumpta in particulari disseremus, et tractatur optime ab Ambrosio, libro de Incarnationis Dominicæ Sacramento, cap. 7, et hactenus de ratione articuli.

14. *Primum argumentum.* — *Responsio.* — Argumenta Div. Thomæ partim conantur probare hoc mysterium esse impossibile, partim non esse conveniens. Primum argumentum hujusmodi est : conveniens est Deum ita se nunc habere, sicut antea, et sicut ab æterno fuit; sed antea fuit sine carne. Ergo conveniens fuit semper manere sine carne. Hoc argumentum non solum videtur probare hoc esse conveniens, sed etiam aliud non esse possibile, si sensus primæ propositionis sit Deum debere semper manere immutatum. Hoc enim significat, quod ita nunc sit, sicut antea fuit, et hoc modo videtur intellexisse argumentum D. Thomas, et ideo respondet negando consequentiam, quia Deum incarnari non est mutari; fit enim mysterium hoc per mutationem solius naturæ creatæ, ut latius quæst. 2 dicetur. Alio vero sensu posset hoc argumento probari non fuisse conveniens Deum in tempore incarnari; sed si carnem sumere voluit, debuisse illam sumere ab æterno, quia non decet Deum habere nunc aliquam naturam sibi unitam, quam ex omni æternitate non habuit; quod si hoc modo sumatur argumentum, respondendum est negando majorem, cujus rationem reddemus infra, artic. 5 et 6.

15. *Secundum argumentum.* — *Sensus D. Thom.* — Secundum argumentum fundatur in hoc principio. Ea, quæ multum inter se distant, et proportionem non habent, non conjunguntur apte nec convenienter; imo ex hoc principio solent infideles colligere hoc mysterium esse impossibile. Sed ad hoc est jam obiter responsum explicando rationem D. Thomæ, distantiam, scilicet, extremorum non facere impossibilem eorum conjunctionem, si ex alio capite non oriatur repugnantia; quod vero saltem reddat illam minus congruentem, atque convenientem, videtur probari illo principio explicato exemplo quo D. Thom. hic utitur. Quia, licet impossibile non sit corpori humano adjungere cervicem equinam, est tamen incongruum et monstrosum. Multo ergo magis videri potest incommoda, inepta et monstrosa compositio humanæ naturæ cum Deo. Huic objectioni D. Thomas non respondet in forma, sed solum dicit hoc non fuisse conveniens ex parte naturæ humanæ, sed ex parte divinæ personæ. Sed primum satisfaciamus argumento, et deinde

videbimus quomodo D. Thomas et verum respondeat, et ad argumentum accommodate. Respondetur ergo solam distantiam extremorum non solum non reddere impossibilem eorum unionem, verum etiam neque minus congruentem, aut monstrosam, si aliunde aliquam inter se servent proportionem. Deus autem et humana natura, quantumvis re ipsa et perfectione distent, proportionem tamen inter se habent ad constituendum unam personam, quatenus natura apta est terminari per subsistentiam, ut inferius, quæst. 2, latius dicetur; et hoc videtur sufficere ad satisfaciendum argumento. D. Thomas, vero, ut radicem hujus proportionis explicaret, dixit hanc unionem non esse convenientem humanitati secundum conditionem suæ naturæ, sed Deo, quod tamen difficile videtur. Tum quia si conveniens idem sit quod connaturale, aut naturæ debitum, sic nec Verbo, nec humanitati est debita incarnatio; si vero idem sit quod aptum, vel accommodatum, seu proportionatum, sic ipsi humanitati est valde conveniens, quia est magna perfectio ejus. Tum etiam quia in solutione ad primum dixerat D. Thomas incarnationem in tempore fieri, fuisse conveniens non ex parte Dei, sed ex parte humanitatis. Dicendum vero est, sensum D. Thom. esse, in humana natura non esse aliquam proprietatem naturalem, quæ postulet hanc unionem, ut sibi convenientem. Ex parte autem Verbi esse aliquam proprietatem naturalem, scilicet bonitatem ejus, ratione cujus illi convenit se se ita communicare; unde humanitati potest dici hæc unio conveniens solum secundum capacitatem obedientialem quasi passivam; at vero respectu Verbi est conveniens secundum naturalem potestatem effectivam et (ut ita dicam) terminativam. In Deo enim non est potentia obedientialis; sed quidquid in eo est, naturale est. Nec vero inde fit hanc unionem vel incarnationem esse simpliciter necessariam, id est, non libere factam, quia, licet sit accommodata divinæ bonitati et perfectioni, non tamen illa indiget ad suam consummatam perfectionem, vel beatitudinem, ut jam etiam dictum est. Neque etiam D. Thomas sibi repugnat in his duabus solutionibus; possumus enim loqui de incarnatione sub generali ratione, quatenus mutatio quædam est, et hoc modo solum potest convenire ex parte naturæ, quæ est subjectum mutationis, et ita loquitur D. Thomas in solutione ad primum; alio modo possumus loqui de incarnatione, quatenus est supernaturalis communicatio infiniti cujusdam boni, et hoc modo dicitur in hac solutione esse conveniens ex parte Dei.

16. In tertio argumento tangit D. Thomas difficultatem infra, q. 15, late tractandam, cur potuerit Deo esse possibile et conveniens assumere hominis naturam, non tamen culpam. Et in summa respondet naturam esse bonam simpliciter, et a Deo creari, et ad ipsum tendere, et ideo posse illi aptissime conjungi; culpa vero est mala simpliciter, et neque est a Deo, neque propter Deum, et ideo non solum non est conveniens, verum nec possibile, ut Deo hypostatice, aut secundum hypostasim conjungatur.

17. Quartum argumentum procedit ex falsa apprehensione cujusdam ethnici, quantum ex Augustino, epist. 2, colligi potest. Existimabat enim ille nos dicere ita Deum fuisse carni conjunctum, ut in illa fuerit definitus, et quasi coarctatus, sicut anima definitur in corpore, et consequenter omnem Dei curam, et providentiam ad solum illud corpusculum fuisse translatam, et totius universi gubernationem deseruisse. Quod quidem sine ulla controversia fieri non posset, nec ullo modo conveniret; sed hæc vana fuit infidelis hominis existimatio; sic enim Deus unitus est carni, ut licet singulari modo in ea existat, nullibi tamen esse desierit, nec fuerit impeditus, quin res omnes repleat immensitate. Et similiter quamvis in illo corpore assumpto et per illud propria quadam ratione operetur, illiusque specialem curam gerat, tanquam verum suppositum illius corporeæ naturæ, non tamen propterea eam providentiam reliquit, qua universali ac singulari sapientia sua cuncta gubernat, ut per se satis constat, et latius persequitur Augustinus epist. 3.

DISPUTATIO III

In tres sectiones distributa

DE EXISTENTIA INCARNATIONIS, EJUSQUE CONVENIENTIA.

De subjecta materia primum inquirimus an sit, tractaturi postea quid sit incarnatio, et quas habeat proprietates. Et quoniam existentia incarnationis ex voluntate Dei pendet, quæ optima ratione, et sapientissime et convenientissime omnia operatur, ideo D. Thom., in hac q. 1, hæc omnia complexus est, illaque ad quæstionem, an sit incarnatio, perti-

nere censuit, de quibus in hac et tribus sequentibus disputationibus disseremus.

SECTIO I.

An incarnationem esse possibilem possit ratione probari.

1. Licet D. Thom. hanc quæstionem prætermiserit propter rationem supra traditam, tamen, ut aliquid demus communi consuetudini, et ut aliqua, quæ desiderari possunt, explicata maneant, illam attingemus, brevissime tamen, ne in ea incommoda, quæ D. Thom. vitare studuit, incidamus.

2. Dico primo : cum fides doceat incarnationem esse possibilem, non potest ratione aliqua ostendi evidenter impossibilem esse. Prior pars supponenda nunc est, ne eadem testimonia Scripturæ repetamus; non enim aliter ex fide probari potest hoc mysterium esse possibile, nisi probando esse factum, quod in sequenti dubio diligenter præstandum est. Posterior vero pars ex priori evidenter sequitur. Tum quia mysteria nostræ fidei, quamvis supra rationem sint, non tamen contra rationem, ut recte ostendit D. Thom., 1 Contra gent., cap. 7; non potest ergo ratio convincere aut falsa esse, aut impossibilia. Tum etiam quia, si incarnationem esse possibilem de fide est, ergo certum etiam et omnino verum; ergo oppositum, scilicet, illam esse impossibilem, est falsum; non potest ergo demonstrari, quippe id solum est demonstrabile quod verum, nam de ratione demonstrationis est ut ex veris procedat; ex veris autem falsum inferri nullo modo potest. Et confirmatur ac declaratur hæc pars, quia nulla est ratio quæ demonstret esse impossibile creatam naturam propria privari subsistentia, et aliena terminari, aut quæ probet repugnare divinæ personæ, vel aliquam imperfectionem esse, naturam creatam terminare, seu hypostatice assumere. Si enim aliqua esset, maxime quia nos non assequimur hoc mysterium, nec quomodo possibilis sit; at hæc ratio debilissima est, tum quia evidens est plurima etiam naturaliter esse possibilia, quæ nos non assequimur; tum etiam quia etiam est evidens, divinam potentiam superare omnem nostram cognitionem et existimationem, sicut ejus natura et sapientia infinite excedit nostram. De quo argumento legi possunt ex sacra Scriptura cap. 8 et 11 Ecclesiast., cap. 38 Job., cap. 57 Isai.; ex Patribus, August., lib. 10 de Civit., cap. 29, lib. 21, cap. 2, lib. 22, cap. 4; Justin., in Exposit. fidei; Euseb. Emiss., homil. 1 de Symb.; Basil. optime, epistol. 168 ad Eunom.; de qua re in materia de fide ex professo disseritur; et de hoc mysterio manifestius constabit, cum solvemus objectiones quæ contra illud fieri solent ab infidelibus qui illud ut impossibile oppugnarunt, ut Porphyrius, Celsus, Julianus, et alii; contra quos scripserunt antiqui Patres, Cyrillus, Methodius, Origenes, et alii ; de quibus videri potest Medina, lib. 1 de Recta in Deum fide; nunc enim eorum argumenta omittimus usque ad quæst. 2 D. Thom., quoniam hic satis intelligi non possunt, et sufficit ea delibasse, quæ in expositione litteræ attigimus; an vero posterior hujus conclusionis pars sola fide teneatur, vel possit ratione probari, ex sequenti conclusione constabit.

3. Dico secundo : non potest humana vel Angelica cognitione naturali evidenter cognosci seu demonstrari incarnationem esse possibilem. Est communis Theologorum, in 3, distinct. 1, ubi late D. Thom., Durand. et Scot., quæst. 1 ; Marsil., quæst. 1, art. 2; et probatur primo ex modo loquendi sacræ Scripturæ et Sanctorum. Paulus enim, ad Ephes. 3, hoc mysterium vocat, *investigabiles divitias Christi, et Sacramentum absconditum a sæculis in Deo.* Et similiter ad Coloss. 1, vocat *mysterium absconditum a sæculis et generationibus.* Et 1 ad Corinth. 2, vocat *sapientiam in mysterio, quæ abscondita est,* etc. Propter quod multi censent Isai., cap. 45, vocasse Christum Deum absconditum. Quem sensum indicavit ibi Hieronymus, dicens ita vocari Christum propter assumpti hominis sacramentum. Et eumdem indicavit Eusebius, 5 de Demonstrat., cap. 4, et optime Ambros., in 2 cap. posterioris ad Corinth., ubi ita concludit : *Abscondita est ergo Dei sapientia, dum non in verbis, sed in virtute est, non humana ratione possibilis, sed spiritus efficacia credibilis.* Et ad eumdem sensum accommodari potest illud Isai. 53 : *Generationem ejus quis enarrabit?* si de humana generatione intelligatur cum Leone Papa, epistol. 10 et 11, et Chrysostom., homil. de Sancto Joanne Baptista, quæ habetur tom. 3, post homilias super Joan., ubi inter alia inquit omnem creaturam hoc mysterium ignorare, nisi reveletur illi. Et eumdem sensum bene persequitur Cyrillus, vel potius Chlitov., lib. 5 in Joan., cap. 2. Quin etiam Ambrosius, lib. de Fide ad Gratianum, cap. 5, cum prius de æterna

generatione dixisset : *Mihi quidem impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum*, subdit inferius : *Non sola admirabilis ex Patre generatio Christi, admirabilis etiam ejus generatio ex Virgine.* Hinc Augustinus, epistol. 3 ad Volusian., de hoc mysterio loquens, ita concludit : *Fateamur ergo Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse.* Quæ verba usurpavit Concilium Toletanum XI, addens : *Si ratione ostendi posset, non esset mirabile ; si exemplo, non esset singulare.* Et ad eumdem modum frequenter loquuntur Patres de hoc sacramento, ut Cyril. Alexandr., libr. de Incarnatione Unigeniti, cap. 7, dicit, *adunationem Verbi cum carne omni humana cagnitione esse superiorem.* Gregorius, homil, 7 in Evangel., mysterium vocat investigabile, Damasc., lib. 3, cap. 1, vocat *novum omnium novorum.* Quod prius dixerat apud Dionys. Hieroth., cap. 2, de Divin. nomin., part. 2 : *Verum quod est*, inquit, *novitatum omnium supereminens novitas in naturalibus nostris supra naturam erat.* Et idem Dionysius, epistol. 4 ad Caium, mysterium hoc dicit per negationem potius explicandum a nobis, quam per affirmationes ; et similia multa videri possunt in Cyril., libro de Fide ad Theod. ; et Theodoret., in dialogo Inconfusus ; et Eusebius, lib. 6 de Demonstrat. Evang., cap. 1, et lib. 7, cap. 1 ; et optime August., 10 de Civitat., cap. 19 ; Chrysost., homil. 10 in Joan., et 2 in Matth., et homil. 4 in id, Inventa est in utero ; Gregor., homil. 7 in Evang. Verum est hos Patres non semper expresse loqui de conclusione posita, sed interdum de cognitione tantum humana, interdum de cognitione perfecta et comprehensiva, interdum denique de incarnatione non ut possibili, sed ut jam facta. Nihilominus tamen in ipso loquendi modo satis significant mysterium hoc ita esse excelsum et admirabile, ut a nullo creato intellectu investigari possit, nedum possibile esse demonstrari.

4. Secundo principaliter arguitur rationibus. Prima sit, quia non potest intellectus creatus clare et per demonstrationem cognoscere quidquid Deo possibile est, cum neque ipsius Dei omnipotentiam comprehendat, nec capacitatem obedientialem creaturarum omnium ; ergo nec poterit evidenter cognoscere etiam ut possibile, id quod est maximum omnium operum et miraculorum divinæ potentiæ, cujusmodi est incarnatio, ut testantur Leo Papa, serm. 8 de Nativ., et D. Thom., 4 Contra gent., cap. 27, et in superioribus ostensum est nullo alio opere Deum magis seipsum communicare. Secunda ratio. Hoc mysterium secundum se est omnino supernaturale, et nullo modo continetur in principiis, causis et effectibus naturalibus, nec intellectus creatus habere potest propriam illius speciem propter eamdem rationem. Ergo nullum est medium, quo possit naturalis ratio demonstrare illud esse possibile. Tertia ratio sumi potest ex naturali conjunctione inter naturam creatam, et propriam subsistentiam. Nam, licet Angelus hæc comprehendat, et aliquo modo ex natura rei distincta esse cognoscat, tamen cum se habeant tanquam res et intrinsecus modus necessario connexus cum ipsa ex natura sua, unde poterit evidenter tueri talem rem posse separari a tali modo, et sine illo conservari ? Sæpe enim accidit rem non posse conservari sine aliquo hujusmodi modo, ut quantitatem sine figura, multoque difficilius cognitu est, hunc subsistendi modum per alienam subsistentiam et rem omnino distinctam posse aliquo modo suppleri. Nam in aliis exemplis, seu modis similibus id videtur fieri non posse, ut quantitatem affici et informari figura extrinseca, quæ non sit modus intrinsecus ejus, sed res omnino distincta, aut hominem sedere sessione simili. Nullum ergo est principium in assumpta natura, quo evidenter constet hoc mysterium esse possibile. Quarta ratio sumitur ex persona Verbi, quæ humano aut Angelico intellectu, et naturali lumine neque comprehenditur, nec prout in se est, cognoscitur. Quomodo ergo demonstrabitur posse hanc personam sine sui mutatione et imperfectione cum natura creata in compositionem venire ? Quæ ratio procedit de quocumque intellectu creato vel creabili. Qui sicut per vires naturales non potest intueri personam divinam, ita neque illud vinculum, et admirabilem unionem quæ inter hanc personam et naturam creatam potest intercedere. Unde, licet naturam creatam comprehendere possit, non tamen omnia quæ juxta capacitatem obedientialem Deus potest in tali natura operari. Quin potius persuadere videntur hæ rationes, non posse intellectum creatum, suis viribus relictum, etiam probabili assensu definite judicare incarnationem esse possibilem ; sed vel nullam de tali mysterio cogitationem unquam habebit, vel certe, si fingamus eum in talem quæstionem incidere, et velle illam suo

ingenio discutere, vel cohiberet assensum, et dubius penderet, vel potius in errorem inclinaret, quia plura argumenta inveniret, quæ illum in talem assensum inducerent, ut clarius infra constabit, cum difficultates, quæ in hoc mysterio sunt, discutiemus, nec mirum certe esset si ita erraret, cum de mysterio, quod omnino naturam superat, per solum naturale lumen judicare vellet.

5. *Objectio.* — *Solutio.* — Sed contra. Potest Angelus cognoscere naturaliter resurrectionem esse possibilem, vel accidens posse sine subjecto conservari; ergo et hoc mysterium esse possibile. Deinde posset saltem probabiliter hoc modo argumentari. Verisimile est posse Deum quicquid non demonstratur impossibile. Sed mysterium incarnationis non demonstratur impossibile (evidenter enim posset solvere argumenta omnia quæ contra illud fiunt); ergo. Respondetur ad primum, antecedens imprimis esse valde dubium; non enim facile invenietur naturali medio posse Deum per influxum causæ efficientis supplere dependentiam accidentis a subjecto, quæ ad genus causæ materialis revocatur. Deinde nec recte illud concluditur; multo enim altius est hoc mysterium, in quo Deus non solum separat res omnino distinctas, sed etiam modum prorsus intrinsecum, et illum supplet non per solam efficientiam, sed per intrinsecam et mirabilem unionem. Unde (quod caput est) mysterium hoc Deum in se attingit, et ex hac parte minus cognosci potest quam reliqua Dei opera.

6. Ad secundum respondetur, non posse ita solvi argumenta, ut convincantur falsum assumere aut male inferre. Quia hoc deberet fieri per principia contraria, quibus constaret mysterium esse possibile; hæc autem nulla sunt; solum igitur solvi possunt (ut aiunt) negative, negando scilicet principia quæ probari non poterunt. Quod satis est ut non concludant, nec demonstrationes sint. Ex hujusmodi vero argumentorum solutione non potest inferri incarnationem esse possibilem, sed solum vel id non demonstrari, vel saltem ignorari. Ex quo non fit in re ipsa non repugnare, quia non quidquid impossibile est, evidenter est impossibile.

7. *Exempla, quibus verisimile fit incarnationis mysterium.* — Dico tertio: supposita fide, potest naturalis ratio, ejusdem fidei lumine adjuta, conjecturis et exemplis uti, ut verisimile faciat hoc mysterium. Hoc præstant Sancti primo variis exemplis, ut est illud desumptum ex conjunctione spiritualis animæ cum materiali corpore, et unius arboris alteri insitæ, et similitudine igniti et candentis ferri, ut videre est in Theodor., Dialog. 2, de quibus similitudinibus plura infra, disput. 7, sect. 2, et disput. 8, sect. 1. Secundo ex aliis fidei mysteriis argumenta sumuntur. Ut quia una divina natura est in tribus suppositis, possit etiam divina virtute fieri, ut plures naturæ in uno supposito conjungantur; sic enim fere argumentatur Bernardus, serm. 3 in Vigil. Nativ. Dom., et insinuant Damasc., lib. 4 de Fide, c. 1; August., lib. 3 de Trinit., c. 17. Sic etiam quia fecit Deus ut accidens per se existat, cum natura sua non nisi in subjecto esse possit, e contrario possit etiam facere ut natura substantialis in alieno supposito existat, quamvis suæ naturæ relicta per se deberet subsistere. Quæ rationes, supposita fide incarnationis, probabiles sunt; per se tamen sumptæ non sufficerent, sicut de exemplo accidentis jam dictum est. De exemplo autem Trinitatis dici posset, licet absolute et simpliciter majus mysterium sit, esse tamen magis consentaneum divinæ perfectioni, et propter hanc causam respondere posset aliquis mysterium incarnationis magis Deo repugnare; nihilominus tamen, posita fide, conjecturæ illæ satis congruentes sunt. Tertio, illa etiam probabilis est, cum tota humana sapientia persuadere non potuerit hoc mysterium esse impossibile, credibile fieri illud esse possibile. Quia, cum Deus sit omnipotens, quamdiu non probatur aliquid in se repugnare ex ipsamet Dei omnipotentia, verisimile fit ab ipso Deo fieri posse. Quarto, argumentatur Durandus, quia sustentare aliud, perfectionis est, si rationem et imperfectionem potentiæ passivæ removeas; hoc autem fit in hoc mysterio, sustentat enim Verbum naturam humanam absque illa imperfectione potentiæ passivæ, altiori quodam terminandi modo, quæ ratio sublata fide parum valeret. Negaret enim Philosophus esse posse talem sustentandi modum; ad declarandam tamen fidem admitti commode potest.

8. Dices, si, fide supposita, potest intellectus sua naturali vi mysterium hoc probabilibus rationibus confirmare ac suadere, ergo etiam absque ulla cognitione fidei posset saltem probabilibus rationibus hoc mysterium invenire, et possibile esse judicare. Respondetur negando consequentiam, primo, quia intellectus lumine fidei illustratus, et pro vo-

luntatis affectu adjutus, plura potest, etiam suis viribus, investigare et invenire ad hanc veritatem confirmandam, quam posset his subsidiis destitutus. Secundo, quia hæc eadem exempla ac conjecturæ, quibus nunc intellectus fide illustratus utitur, per se sola non sufficerent ad vincendam difficultatem et repugnantiam, quam lumen naturale habet circa hoc mysterium, et ideo, seclusa fide, non sufficerent ad ferendum judicium etiam probabile, quod tale mysterium possibile sit; at vero postquam illa difficultas per fidem superata est, conferunt illa omnia ad probabiliter confirmandam creditam veritatem.

9. Dices ulterius : si, posita fide, potest intellectus probabiliter suadere hoc mysterium esse possibile, ergo, posita visione Dei clara, poterit hoc evidenter demonstrari. Respondetur, videndo clare Deum, posse in ipso eadem claritate videri hoc mysterium, prout in se factum aut possibile, quod fit eodem actu seu eadem formali visione, qua videtur Deus; si tamen illa visio solum concomitanter se habeat, aut tanquam principium extrinsecum, non potest ex illa aut per illam inferri aliud cognitionis genus, quo mysterium hoc evidenter cognoscatur. Quia nullum est medium quo ratio divinæ personæ, et illius supernaturalis modi, quo natura humana in illa persona esse potest, evidenter cognoscatur. Et ita nullum etiam est medium quo possit inferri evidenter mysterium hoc esse possibile. Loquor autem de evidentia ipsius rei, quæ intrinseca dici solet, nam alia extrinseca, quæ dici solet in testificante, ad præsentem quæstionem non refert.

SECTIO II.

An incarnationem factam esse, possit contra infideles convinci.

1. Hæc quæstio ex superioribus expedita est, et ideo brevissime dicenda sunt duo : primum, incarnationem factam jam esse. Hoc est unum ex potissimis fundamentis nostræ fidei. Secundum est, contra hæreticos hoc evidenter probari ex toto discursu Novi Testamenti. Nunc sufficit illud Joan. 1 : *Verbum caro factum est;* et ad Philip. 2: *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens.* Nec oportet plura contra hæreticos dicere. Tum quia nullus fere eorum simpliciter negat hoc mysterium esse factum, licet multi ita illud explicent, ut reipsa tollant, quamvis fateantur, contra quos infra, q. 2, agendum est; tum etiam quia omnia, quibus supra probavimus Christum esse Deum et hominem, hoc satis convincunt; et hoc idem argumentum esse debet contra Judæos. Non enim potest esse factum ut idem Christus sit homo et Deus, quin aliqua unio facta sit inter humanam et divinam naturam; hanc vero unionem incarnationem appellamus. Contra alios vero infideles multo minus probari potest incarnationem esse factam quam possibilem, quia hoc, præter totam difficultatem mysterii, addit liberam Dei voluntatem, quæ non potest nisi per revelationem cognosci, cum ex nullo principio aut effectu possit evidenter colligi. Non ergo possunt hi infideles ratione convinci; sed suadendi sunt, et ad hoc mysterium credendum trahendi, sicut ad reliqua nostræ fidei mysteria.

2. Sed quæret fortasse aliquis an, postquam factum est incarnationis mysterium, potuerit ex aliquo effectu, verbi gratia, ex miraculis Christi evidenter cognosci illum hominem esse Deum, atque adeo mysterium incarnationis in illo esse perfectum. Hoc enim affirmare videntur Athan., lib. de humanitate Verbi; et Cyril., 8 Contra Julian. ; et D. Thom. infra, q. 43 et 44. Et augeri solet hæc difficultas, quia saltem Angelus, videns humanam naturam Christi privatam creata subsistentia, poterat evidenter intelligere assumptam esse ad increatam.

3. Illud etiam in hac parte dubium est, quomodo mysterium hoc potuerit a nonnullis Gentilibus cognosci et prædici, antequam factum esset, si non poterat ratione naturali investigari. Illi enim fide carebant, et sola ratione naturali ducebantur. Quod vero ab illis fuerit præcognitum, satis constat ex prædictionibus Sibyllarum, quas refert Lactant., lib. 4 Divin. inst., c. 15 et 18; Clemens Alexan., l. 6 Strom. ; Cyril., lib. 8 Contra Jul. ; et August., lib. 18 de Civit., c. 23, et lib. 13 Contra Faust., c. 25, et oratione contra Judæos, paganos, et Arianos, cap. 26.

4. Ad primam partem respondetur nulla opera vel effectus Christi Domini per se sumpta, et quatenus sub naturalem cognitionem cadere possunt, fuisse evidentia signa divinitatis hypostatice unitæ illi humanitati, si separentur ab illo testimonio, quo ipsemet Christus asserebat se esse Deum, in cujus confirmationem talia miracula faciebat; quia nullum fuit opus, nullum miraculum, a Christo factum, quod non potuerit fieri a Deo per crea-

turam personaliter a se distinctam. Ut tamen illa miracula fiebant in confirmationem illius veritatis, qua Christus asserebat se esse Deum, sic erant sufficientia, et de se evidentia signa divinitatis Christi; sed illa non erat evidentia rei in se, sed in testificante; pendebat enim ex assertione et testimonio ipsiusmet Christi.

5. *Quid dæmon naturaliter de incarnatione cognoverit.* — Ad confirmationem illius difficultatis, quoniam ea ad materiam de Angelis spectat, et 1 p., q. 57, late tractatur, breviter hoc loco dicendum est dæmonem, quamvis non videret in Christi humanitate subsistentiam creatam, non propterea vidisse, aut evidenter collegisse illam humanitatem per increatam subsistere; potuit enim dubitare an illa natura humana omni esset privata subsistentia, vel an esset alicui supposito creato conjuncta. Quis enim scit an evidenter cognoscat Angelus naturali cognitione hæc duo implicare contradictionem? Vel certe dubitare potuit an subsistentia illius humanitatis, quæcumque illa esset, sibi occultaretur a Deo propter specialem aliquam rationem providentiæ suæ? Denique fortasse improbabile non est, potuisse in hoc dæmonem decipi, existimando Christi humanitatem non aliter subsistere, quam aliorum hominum naturas, quia quamdiu non videtur clare et in se conjunctio talis naturæ cum aliena persona, fortasse non aliter apparet existens quam aliæ naturæ; quia carentia propriæ subsistentiæ intrinsece pendet ex modo quo natura est in alieno supposito, unde fortasse videri non potest, nisi modus ille prius videatur.

6. *De Sibyllarum vaticiniis.* — Ad alteram partem respondetur, multo certius esse illas prædictiones Sibyllarum, et si quæ fuerunt aliæ similes, non potuisse ex sola naturali cognitione oriri, quia non solum erant de re omnino supernaturali, sed etiam de re futura, ex libera Dei voluntate pendente. Quare dicendum est, vel ipsas legisse propheticos libros, eisque fidem aliquam adhibuisse (ut in simili dixit Augustinus, lib. 10 de Trinit., cap. 29, de Platonicis, qui de Verbi æterni generatione nonnulla in suis scriptis indicarunt); vel, quod verisimilius est, fieri potuit ut gratia prophetiæ his hominibus vel mulieribus fuerit communicata, ut de Sibyllis indicat Clemens Alexand., lib. 1 Stromatum, et apertius docuit D. Thom. 2. 2, q. 2, art. 7, ad 3. Et de his, aliisque philosophorum dictis, videri potest Clemens, lib. 5 Const. Apost., c. 8; Lactant., lib. 1 de Falsa relig., c. 7; August. supra, et Eusebius, lib. 11 de Præpar., c. 10; August. Eugub., fere toto lib. 1 de Peren. Philosoph., præsertim c. vigesimo quinto, et ult.; Med., lib. 2 de Recta in Deum fide, cap. nono.

SECTIO III.

An incarnatio fuerit per se conveniens.

1. *Duplex ratio convenientiæ.* — Duobus modis, ut notat Clemens Alexand., libro primo Pædag., cap. tertio, potest aliquod divinum opus esse conveniens: uno modo per se, tanquam propter se Deo amabile; alio modo propter aliquem cui est necessarium vel utile tale opus: de hoc posteriori modo dicemus cum D. Thoma, articulo sequenti; prior vero modus hic explicandus est. Ratio autem convenientiæ in quadam habitudine vel relatione consistit, vel sine illa explicari non potest; et ideo necesse est comparare hoc mysterium, et ad Deum ipsum, et ad humanam naturam non lapsam, sed secundum se consideratam, et ad alias creaturas seu totum universum, ut explicemus, quomodo respectu singulorum fuerit hoc mysterium per se conveniens.

2. *Incarnationis mysterium per se conveniens Deo.* — Dico primo, opus incarnationis fuit per se conveniens ipsi Deo, id est, maxime consentaneum divinæ bonitati et perfectioni, quamvis illi nullam commoditatem vel perfectionem attulerit. Hæc conclusio satis explicata est circa litteram D. Thom., hanc enim ipse intendit, et hanc bene confirmat, et declarat ratione sua. Solum possumus hic addere verba ejusdem D. Thomæ, opusc. 60, quod est de humanitate Christi: *Congruebat*, inquit, *hoc opus Deo, quem decebat sapientiam suam ostendere, potentiam et bonitatem. Quid autem potentius quam conjungere extrema summe distantia? magna enim potentia fuit in conjunctione disparium elementorum, major in conjunctione illorum ad spiritum increatum. Quid vero sapientius, quam quod ad complementum totius universi fieret conjunctio primi et ultimi, hoc est, Verbi Dei, quod est omnium principium, et humanæ naturæ, quæ in operibus sex dierum fuit ultima omnium creaturarum? Quid benignius et melius quam quod creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Quæ benignitas magna fuit in conjunctione sui cum omnibus rebus per præsentiam; major, quia communicavit se bonis per gratiam; maxima, quia se communicavit Christo homini, et per*

consequens generibus singulorum, in unitate personæ. Hæc D. Thomas. Et idem discursus fieri potest discurrendo per omnia fere Dei attributa. De quo legi possunt Damasc., lib. 1 de Fide, cap. 1 et 27; Leo, serm. 1 de Nativ.; Athan., lib. de Corp. Christi; Chrysost., homil. in Joan.; Augustinus, Bernardus, Anselmus, locis citatis.

3. *Incarnatio humanæ naturæ valde conveniens.* — Dico secundo : quanquam incarnatio sit supra debitum et conditionem humanæ naturæ, fuit tamen illi valde conveniens, id est, magnum bonum et perfectionem illi afferens. Conclusio fere per se nota est; declaratur tamen primo, quia per hoc mysterium factum est ut verus homo sit verus Deus; unde fit consequens, ut quidam homo sit superior omnibus Angelis, et sit capax multarum perfectionum, quarum nulla pura creatura potest esse capax, ut infiniti meriti, perfectæ justitiæ coram Deo, et aliarum similium. Unde Augnstinus, de Prædest. Sanct., cap. 25, dicit, *ita esse hoc mysterio sublevatam humanam naturam, ut quo altius attollatur, non habeat;* et quamvis hæc dignitas illius individuæ naturæ, quæ specialiter assumpta est, singularis esse videatur, tamen in totam naturam redundat. Propter quod fortasse dixit Paulus, 2 Corint. 2, prædestinasse Deum hoc mysterium ad gloriam nostram. Secundo, inquit Augustinus in Manuali, cap. 26 : *Ut familiarius diligeretur ab homine Deus, in similitudinem hominis Deus apparuit.* Fuit itaque conveniens homini beneficium hoc, ut ad majorem Dei amorem, majusque charitatis vinculum excitaretur. Unde Christus, Luc. 12, inquit : *Ignem veni mittere in terram.* Est enim amor et ostensio amoris causa efficacissime movens ad amandum; in hoc autem opere maxime ostendit Deus amorem suum erga homines, juxta illud Joan. 3 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Nam, teste Dionysio, c. 4, de Divinis nominibus, amor est unitivus; sicut ergo per hoc mysterium Deus maxime unitur homini, ita maximam dilectionem suam erga illum ostendit. Unde Clemens Alexand., lib. 1 Pædag., cap. 3 : *Homo,* inquit, *a Deo diligitur. Qui enim fieri potest ut non diligatur propter quem Unigenitus a sinu Patris dimittitur?* Propter quod dicit ad Patrem Christus, Joan. decimo septimo : *Dilexisti eos sicut et me dilexisti.*

4. Deinde similitudo est causa amoris. In hoc autem mysterio Deus in similitudinem hominum factus est, et habitu inventus ut homo, et ideo factus est hominibus maxime amabilis; de qua ratione videri potest Augustinus supra, et lib. de Catechizandis rudibus, cap. 4; et Bernard., serm. 20 in Cantic.; nam, licet quæ ibi dicit potissimum propter redemptionem ab eo dicta sint, optime tamen ad ipsum mysterium incarnationis secundum se possunt applicari.

5. Tertia ratio sumitur ex Paulo, 1 ad Corint. 1, ubi de Christo inquit : *Factus est nobis sapientia, justitia et sanctificatio.* Nam hæc tria bona per se fuerunt humanæ naturæ convenientissima. Imprimis enim fuit valde utile homini doceri ab ipso Unigenito : *Qui lux vera est, quæ illuminat omnem hominem,* Joan. 1; et ideo, Joan. 18, de se dicit Christus : *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati,* id est, ut veram beatitudinem, et optimam viam ad illam comparandam homines doceam. De qua ratione elegantissime Augustinus, 11 de Civit., cap. 2. Deinde fuit homini convenientissimum, ut habere posset jus perfectæ justitiæ ad gratiam et gloriam comparandam. Quocirca, quod Paulus, ad Rom. 5, dicit, positum esse Christum in ostensionem justitiæ divinæ, non solum verum est de justitia vindicativa, quæ solum habet locum supposito peccato; sed etiam de distributiva, et suo modo de commutativa, quæ in distributione præmiorum, et remuneratione meritorum per se relucent. Denique magna hominum dignitas et utilitas est, ut aliquis homo sit fons totius sanctitatis et gratiæ, ut etiam per hoc mysterium effectum est, juxta illud Joan. 8 : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant;* et ad Ephes. 1 : *Benedixit nos Deus omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.*

6. Quarta ratio sumitur ex Augustino, tract. 80 in Joan. : *Unius,* inquit, *naturæ sunt vitis et palmites ; cum ergo esset Deus, cujus naturæ non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus nos palmites esse possemus.* Quod alio modo dicunt Theologi, fuisse conveniens Deum fieri hominem, ut in genere gratiæ haberent homines caput homogeneum; et habet fundamentum in Paul., Colos. 1, et ad Ephes. 4. Et addi potest, cum una Ecclesia ex hominibus et Angelis constituatur, oportuisse ut unum et idem sit caput Angelorum et hominum, 1 ad Corinth. 12. Voluit autem Deus hujusmodi caput potius hominem esse quam Angelum, vel ut gratia Dei

clarius cognosceretur; cum enim Angeli homini subduntur, constat id non perfectioni humanæ naturæ, sed gratiæ, illi donatæ, esse tribuendum; vel quia, cum homines, qui natura sua sunt inferiores Angelis, ad eamdem gloriam et beatitudinem ordinentur, decuit ut illa inæqualitas per gratiæ excellentiam et personalem dignitatem unius hominis, quasi compensaretur, vel etiam superaretur.

7. Ultima ratio sumitur ex Cypr., lib. de Cardinalibus Christi operibus, cap. de Nativit. Christi, ubi dicit, Christum factum esse hominem, ut homo haberet in Deo, unde fieri posset plene beatus, in anima, videndo divinitatem; in corpore, videndo humanitatem, ut tota hominis conversio esset ad Christum. Quæ ratio fundamentum habere potest in verbo illo Joan. 17: *Hæc est autem vita æterna, ut agnoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Et eamdem rationem habet Augustinus, lib. de Spiritu et anima, cap. 4 (si illius est opus), et optime in Manuali, cap. 25: *Deus*, inquit, *propter homines factus est homo, ut uterque sensus hominis in ipso beatificaretur, ut reficeretur oculus cordis in ejus divinitate, et oculus corporis in ejus humanitate, ut sive egrediens, sive ingrediens in ipso pascua inveniret humana natura condita ab ipso.*

8. *Incarnatio Christi complementum perfectionis universi.* — Dico tertio, etiam ad perfectionem et quasi complementum universi fuit convenientissimum Incarnationis mysterium. Declaratur primo: requirit enim completa universi perfectio, ut constet omnibus rerum ordinibus, et hoc modo sit Deo quam simillimum; simili ratione probavit D. Thom., 1 part., q. 50, artic. 1, inter res creatas quasdam esse spirituales et intellectuales; similiterque ostendi potest fuisse conveniens dari in rebus creatis ordinem gratiæ et gloriæ præter totius naturæ ordinem. Eodem ergo modo concludimus unionem hypostaticam fuisse convenientem rerum universitati, ut esset omni ex parte perfecta.

9. Confirmatur, quia cum in omnibus substantiis creatis una natura integra sit in una persona, et in divina substantia una natura sit in pluribus personis, ut omnes differentiæ rerum invenirentur, conveniens fuit adinvenire modum quo plures naturæ essent in una persona. Similiter colligit Leo Papa, conveniens fuisse dari productum hominem ex muliere sine viro, quia jam alii tres modi producendi hominem inventi fuerant, nempe ex viro sine femina, ex femina et viro, et absque viro et femina, per productionem ex nihilo.

10. Ultimo ex hoc mysterio ad omnes creaturas quædam peculiaris dignitas redundavit, quia in natura hominis omnes res creatæ quodammodo continentur, et ideo assumendo illam naturam, omnes creaturas quodammodo Deus sibi specialiter copulavit, ut eleganter explicavit Damasc., orat. de Transfigur. Domini, sub finem dicens: *Benigna Patris voluntas in unigenito Filio universi orbis salutem operata est, et rerum omnium connexionem effecit; nam, cum parvus mundus homo sit, ut qui essentiæ omnis, tum in aspectum cadentis, tum oculorum aciem fugientis, nodum ac vinculum in seipso ferat, atque hoc et illud sit, re vera benigna omnium rerum Domini et Creatoris, ac gubernatoris voluntas hoc tulit, ut in unigenito et consubstantiali Filio suo, divinitatis ac humanitatis ac per eam conditarum omnium rerum connexio fieret, ut sit Deus omnia in omnibus.* Atque mysterium hoc multi existimant indicatum esse a Paulo, cum dicit, ad Ephes. 1, omnia esse in Christo instaurata. Nam verbum græcum recapitulare significat, ut ibi Hieronymus notavit; dicuntur autem omnia esse recapitulata in Christo, ut sentit etiam Irenæus, lib. 3, cap. 18, quia cum omnia in natura humana quasi in summa contineantur, assumpta hac natura a Verbo, cæteræ res omnes, veluti in summam redactæ, illi censentur conjunctæ. Hac etiam ratione in Scriptura nomine universitatis interdum homo significatur, ut notavit Gregorius, 6 Moralium, cap. 7 et 8; Damascenus, lib. 2, cap. 12; ergo eadem ratione possunt dici omnia instaurata per hoc mysterium propter novam dignitatem et excellentiam omnibus collatam. Et propterea fortasse omnes creaturæ invitantur ab Isai., cap. 45, ad hoc mysterium perficiendum: *Rorate, cœli, desuper*, etc. Et Joan. 3, amori totius mundi idem mysterium tribuitur. Et ad eamdem rationem accommodari potest nomen quo solent Patres Græci hoc mysterium appellare; vocant enim illud *œconomiam*, ut videre est in Nazianz., orat. 42, non longe a principio; et Justino, in expositione fidei; est enim œconomia, quasi universalis dispensatio; per incarnationem autem toti universo provisum est, quia in totius cedit utilitatem. Quamquam hoc etiam ratione humanæ redemptionis veritatem habeat, quod dicti Patres magis videntur attendisse.

11. Tandem addendum est Deum, cum voluit hoc perficere mysterium, prædictas rationes omnes, et infinitas fortasse alias intendisse ; omnes enim sunt ex Scriptura et Patribus desumptæ, Deusque, qui omnia perfectissima ratione vult atque decernit, eas rationes omnes habuit ante oculos. Denique Augustinus, 13 de Trinit., cap. 17, alia multa esse dicit, quæ in Christi incarnatione salubriter intuenda et cogitanda sunt. Et S. Thomas, 4 Cont. gent., cap. 45, dicit pie considerantem hoc mysterium, tantam invenire sapientiæ profunditatem, ut illius semper magis ac magis admirabiles rationes manifestentur.

ARTICULUS II.

Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari[1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus (ut in primo*[2] *habitum est) nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.*

2. *Præterea, ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur, quam quod homo satisfaceret pro peccato. Sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato ; non enim Deus ab homine plus requirere debet quam possit ; et cum pronior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat ad pœnam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ, Verbum Dei incarnari.*

3 *Præterea ad salutem hominis præcipue pertinet ut Deum revereatur ; unde dicitur Malach.* 1 : *Si ego Pater, ubi honor meus ? Si Dominus, ubi timor meus ? Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur, quod eum considerant super omnia elevatum, et ab hominum sensibus remotum ; unde in Psalm.* 112 *dicitur : Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cœlos gloria ejus ; et postea subditur : Quis sicut Dominus Deus noster ? Quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti, quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.*

Sed contra. Illud, per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ incarnationis est hujusmodi , secundum illud Joannis 3 : *Sic Deus dilexit mundum , ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat , sed habeat vitam æternam ; ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari.*

Respondeo dicendum, quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter [1]. *Uno modo, sine quo aliquid esse non potest ; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ. Alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo, Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.*

Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde Augustinus dicit, 13 *de Trinit., cap.* 10 [2] : *Verum etiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse (cujus potestati omnia æqualiter subjacent) , sed sanandæ miseriæ nostræ convenientiorem alium modum non fuisse.*

Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit. Unde Augustinus dicit, 11 *de Civ. Dei* [3] : *Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Dei Filius, homine assumpto constituit atque fundavit fidem. Secundo, quantum ad spem, quæ per hoc maxime erigitur. Unde Augustinus dicit,* 13 *de Trinit.* [4] : *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus ; quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium ? Tertio, quantum ad charitatem, quæ maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus dicit in lib. de Catechizandis rudibus* [5] : *Quæ major est causa*

[1] 3, d. 4, q. 3, art. 1, ad 2 ; et 4, d. 10, art. 1, ad 3, et d. 43, art. 2, q. 2, ad 2 ; et 4 cont., c. 55 , 2. Et Psal. 45.

[2] Q. 4, art. 1 et 2.

[1] Aristoteles, 5 Metaph., text. 6, tom. 3.

[2] Non longe a princip., tom. 3.

[3] C. 2, a med., tom. 5.

[4] Cap. 10, non procul a princ., tom. 3.

[5] Cap. 4, in prin., tom. 4.

adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? Et postea subdit [1]: *Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se præbuit. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Nativitate Domini: Homo sequendus non erat, qui videri poterat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini, et qui videretur ab homine, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo.*

Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo et finis humanæ vitæ: et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem. Dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nativitate Domini [2]: *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.*

Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali.

Primo enim per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum præferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati. Unde Augustinus dicit, 13 *de Trinit.* [3]: *Quandoquidem sic potuit Deo conjungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus, non ideo se audeant homini præponere, quia non habent carnem. Secundo, per hoc instruimur quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando. Unde Augustinus dicit, in libro de Vera religione* [4]: *Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit. Et Leo Papa dicit, in sermone de Nativitate* [5]*: Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Tertio, quia ad præsumptionem hominis tollendam, gratia Dei, in nobis nullis meritis præcedentibus, in homine Christo commendatur, ut dicitur in* 13 *de Trinit.* [6]. *Quarto, quia superbia hominis, quæ maxime impedimento est ne inhæreatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, ut dicit Augustinus ib.*

[1] Eodem lib., et cap. 4, non procul a prin., tom. 4.

[2] In serm. 9, circa princ. illius, et est ser. 13 in ordine, tom. 10.

[3] Cap. 17, circa princip., tom. 3.

[4] C. 16, non procul a princip., tom. 1.

[5] In serm. 1, post med. illius; incipit hic sermo, *Salvator noster*.

[6] C. 17, ante med., tom. 3.

Quinto, ad liberandum hominem a servitute peccati; quod quidem, ut Augustinus dicit 13 *de Trinit.* [1], *fieri debuit sic, ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superaretur: quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo Papa dicit in sermone de Nativitate* [2]*: Suscipitur a virtute infirmitas, a majestate humilitas; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator mori ex uno, et resurgere possit ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non adferret remedium, nisi esset verus homo, non præberet exemplum. Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates, quæ consecutæ sunt, supra apprehensionem sensus humani.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

Ad secundum dicendum, quod aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens. Uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato. Tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personæ, vel etiam plurium poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum, quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem ejus, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod Deus, assumendo carnem, suam majestatem non minuit; et per consequens non minuitur ratio reverentiæ ad ipsum, quæ augetur per augmentum

[1] Cap. 13.

[2] In serm. 1, post med.

cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli ultimi.*—Ostendit D. Thomas, articulo præcedenti, mysterium incarnationis esse propter se conveniens; nunc docet etiam propter alium, seu propter extrinsecum finem vel effectum expedire. Solum autem agit de fine, scilicet, redemptione hominis, quia hunc potissime nobis Scriptura proponit, et nullus excogitari vel nobilior, vel tanto mysterio dignior potest; denique quia omnes alios fines in se comprehendit. Quærit autem non solum an conveniens sit, sed etiam an sit necessarium, ut non tantum convenientiam, sed quoque et gradum ejus nobis declaret; tum quia revera quidam necessitatis modus hic intercedit.

2. *Responsio articuli.*—Respondet ergo D. Thomas duplici assertione. Prior est negans incarnationem fuisse simpliciter necessariam ad reparationem hominis, quia Deus (quæ illius est omnipotentia) posset aliis modis homini subvenire. Contra quam solum objici potest argumentum *Sed contra*, ipsius D. Thomæ, quia in Scriptura proponitur incarnatio ut medium ad salutem necessarium : *Neque enim est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, ut dicitur Actor. 4. Dicendum vero est, dupliciter dici posse aliquod medium necessarium ad nostram salutem: uno modo ex institutione divina, et supposita Dei voluntate et ordinatione; et hoc modo est nunc incarnatio medium necessarium ad salutem. Quia decrevit Deus in hoc viro omnes salvare, ut dicitur Actorum 17. Et hoc modo procedit argumentum factum. D. autem Thomas hoc non negat. Alio modo potest dici medium necessarium simpliciter et absolute, non quia Deus illud voluit, sed potius quia ipsi divinæ voluntati necessarium fuit uti tali medio, supposita intentione talis finis. Et hoc modo procedit conclusio D. Thomæ, et contra illam non procedit argumentum factum, quia Scriptura non dicit incarnationem esse hoc posteriori modo necessariam, sed priori tantum. Unde obiter intelligitur argumentum *Sed contra*, D. Thomæ, non probare necessitatem simpliciter, sed ex suppositione; probare tamen absolute convenientiam, quia medium illud, quod Deus voluit esse unicum, et necessarium ad reparationem nostram, non potest non esse tali fini accommodatissimum.

3. Posterior assertio est, incarnationem ita esse convenientem ad nostram reparationem, ut nullum potuerit esse aptius vel convenientius medium ad talem finem, atque adeo ut dici possit necessaria ad melius esse, seu ad modum optimum reparationis nostræ. Hoc probat D. Thomas, decem rationibus sumptis ex sanctis Patribus, quæ per se satis claræ sunt. Solum est in eis observandum primo, quinque primas rationes, quæ sumuntur ex promotione hominis ad bonum, non solum procedere supposito lapsu humanæ naturæ, sed per se habere locum etiam in statu naturæ integræ. Nam in illo etiam homo esset capax fidei, spei, charitatis, participationis divinæ naturæ, et rectæ operationis, in quibus bonis omnibus posset per incarnationis mysterium plurimum juvari, ut per se constat. Simili modo ex quinque rationibus, quæ ex remotione mali sumuntur, quatuor priores non necessario supponunt lapsam naturam, quia duobus modis potest malum ab homine removeri, primo, postquam inest homini, secundo, præveniendo ne insit; quanquam ergo peccatum non esset, posset homo per incarnationem præveniri ne illud committeret, nam ex tanto mysterio induci posset vel ad majorem gratiæ divinæ æstimationem, vel ad majorem humilitatem et subjectionem ad Deum, vel ad suæ naturæ commendationem, ne illam peccando maculare auderet, aut dæmoni subjicere, quam ad tantam dignitatem evectam agnosceret. Sed, licet verum sit rationes has potuisse habere locum, etiam non existente peccato, magis tamen urgent, eoque majorem necessitatem inferunt, quo humana natura debilior ac infirmior per peccatum effecta, majoribus quoque indiget divinis auxiliis, ut in bono promoveatur, et a malo liberetur.

4. Ultima vero ratio supponit necessario lapsum ex quo orta est maxima necessitas tanti mysterii, ut remissio culpæ fiat servata perfectæ justitiæ æquitate, et intercedente condigna, et omnino justa satisfactione. Quia purus Deus non est capax illius, purus autem homo est impotens ad illam, et ideo necessarius erat Deus homo, qui posset ex toto rigore justitiæ satisfacere. De qua ratione in sequenti disputatione fusius tractandum est. Hic solum, ad intelligendam mentem D. Thomæ, observandum videtur, ipsum distinguere

hoc loco purum hominem ab homine Deo. Unde necessario sequitur non vocare purum hominem, eum qui habet puram seu nudam naturam humanam sine gratia Dei, sed eum qui est persona creata, etiamsi quamcumque gratiam creatam habeat; quod sic declaro, nam, ex eo quod purus homo est impotens ad perfecte satisfaciendum, infert necessitatem hominis, qui simul sit Deus. Hæc autem consecutio non esset bona, nisi de puro homine in dicto sensu loqueretur; posset enim responderi, argumentum procedere ex puris particularibus, quia inter hominem purum in alio sensu et Deum hominem daretur medium, scilicet homo sanctus, qui neque esset Deus homo, neque purus homo in illo sensu. Quod etiam aperte colligitur ex Leone Papa, cujus testimonio D. Thomas suam sententiam confirmat, qui inter alia ait : *Nisi esset verus Deus, non afferret remedium.* Ergo homo purus, et impotens ad remedium ferendum, dicitur omnis ille, qui non est verus Deus; et plura circa hoc notabimus in solutione ad 1.

5. *Primum argumentum.* — Primum argumentum D. Thomæ est: per assumptionem carnis nullam perfectionem, vel potentiam Verbum acquisivit; sed Verbum incarnatum potuit hominem lapsum reparare; ergo et non incarnatum; ergo ad illum finem non fuit necessaria incarnatio. Respondet D. Thomas hoc argumentum probare primam conclusionem. Sed contra, quia urgeri potest contra secundam, sic, proportione servata, argumentando : Verbum incarnatum potuit ex perfecta justitia hominem lapsum reparare; ergo et non incarnatum, quia nihil potestatis addidit illi caro. Respondetur tamen negando consequentiam. Ad illam vero propositionem, in qua est vis argumenti, scilicet, per incarnationem Verbum non est factum potius, seu nihil potestatis illi additum est, respondetur aliud esse quod pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quod nullam supponit imperfecnem in operante; aliud vero quod pertinet ad efficientiam, seu modum efficiendi in aliquo genere, quod non pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quia includit imperfectionem in operante. Verbum ergo per incarnationem nihil potuit efficere, quod sine carne non posset, ex his quæ pertinent ad omnipotentiam simpliciter; potuit autem aliquid facere in aliquo genere, quod sine carne non posset, ut potuit ambulare, comedere, et similia, et eodem modo potuit satisfacere et mereri; hæc enim non pertinent ad omnipotentiam simpliciter; et ex his intelligetur solutio D. Thomæ. Si enim loquamur de potestate absoluta reparandi hominem lapsum, quia illa non includit ullam imperfectionem, neque requirit actionem quæ illam supponat, admisit D. Thomas potuisse Verbum sine carne reparare hominem, et eodem modo dixit non fuisse Verbo simpliciter necessariam carnem ad hoc efficiendum; at vero, loquendo de potestate liberandi tali modo, scilicet per viam satisfactionis, quia hæc præter omnipotentiam simpliciter addit quamdam potestatem secundum quid, ideo non valet argumentum a Verbo incarnato ad Verbum secundum se, nec sequitur incarnationem non fuisse necessariam simpliciter ad illum modum reparandi humanam naturam.

6. *Secundum argumentum.— Solutio.*—Secundum argumentum D. Thomæ est contra ultimam partem secundæ conclusionis, et est hujusmodi. Purus homo potuisset satisfacere pro culpa; ergo non fuit necessaria satisfactio; ergo neque incarnatio. Respondet distinguendo antecedens; purus homo potest satisfacere perfecte, id est, secundum quamdam adæquatam rationem, et recompensationem offensæ, negatur antecedens; non enim potest purus homo hoc modo satisfacere, tum propter generalem offensionem, et maculam quæ totam naturam humanam infecit; tum quia Deus offensus est persona infinita, cui ad æqualitatem satisfieri non potest, nisi per actum infinitæ satisfactionis, qui solum fieri potest ab homine Deo. At vero imperfecte posset purus homo satisfacere, et sic conceditur antecedens, et negatur consequentia. Quia oportuit et decuit ut satisfactio esset perfecta, in qua omnis alia imperfecta satisfactio fundaretur. Et ex hac doctrina probantur duæ propositiones, quæ in corpore articuli in ultima ratione assumptæ erant, et sola sententia Leonis Papæ confirmatæ, scilicet, purum hominem non posse perfecte satisfacere, et Deum hominem posse, de quibus latissime in sequenti disputatione. Hic solum est iterum observandum (quia Cajetanus corrumpit sensum D. Thomæ), purum hominem eodem modo sumi in hac solutione, quo explicatum est in corpore articuli. Neque enim sine causa et contra omnem rationem dicendum est, æquivoce D. Thomam fuisse usum illa voce contra constantiam et firmitatem doctrinæ. Quod etiam aperte hic constat, quia argumentum procedit de puro ho-

mine, ut distinguitur ab homine Deo, et est persona creata, etiamsi gratiam habeat; quia si purus homo, quamtumvis gratus, posset perfecte satisfacere, recte concluderet argumentum, propter hunc effectum non esse necessariam simpliciter incarnationem. Unde etiam in solutione, ex hoc quod purus homo hoc non potest, concludit D. Thomas hoc modo : *Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis habeat infinitam efficaciam, utpote Dei et hominis existens.* Ergo evidenter supponit, omnem illum, qui non est Deus homo, esse purum hominem. Denique admittit D. Thomas, hoc loco, purum hominem posse imperfecte satisfacere ; sed hoc non potest sine gratia ; ergo etiam hominem gratum vocat purum hominem. Tertium argumentum est moralis conjectura, quod clare et optime expedit D. Thomas.

DISPUTATIO IV,

In duodecim sectiones distributa.

DE CONVENIENTIA ET NECESSITATE INCARNATIONIS AD REPARATIONEM HOMINIS LAPSI.

Divisio medii in utile et necessarium. — Præsens disputatio supponit imprimis totum humanum genus per lapsum primi hominis corruisse, divinamque inimicitiam contraxisse. Quod principium fere omnes Patres in initio hujus materiæ præmittunt, ut videre est in Athanas., lib. de Incarn. Verbi, tom. 1, et lib. de salutari Christi adventu, tom. 2 ; Nazian., oratio. 42 et 51 ; Cyril., libro quarto contra Julian ; Damas., lib. 3, c. 1 ; Lactan., lib. 4 Divin. instit., c. 10, et Ansel., in lib. Cur Deus homo, et aliis Patribus frequentissime ; de quo in 1. 2 ex professo disputatur in materia de peccato originali. Secundo supponit hæc disputatio, Verbum factum esse hominem, ut homines a peccati morte liberaret. Hoc est unum ex primis fundamentis nostræ fidei, quod in Scriptura, præsertim in Novo Testamento, passim asseritur, et in discursu hujus et sequentis disputationis plura testimonia necessario afferemus, et inferius agentes de merito Christi idem late confirmabimus. Et hinc sufficienter concluditur hoc medium fuisse accommodatum illi fini. Deus enim, qui prudentissime et sapientissime operatur universa, ad fines quos intendit, non nisi proportionatis utitur mediis. Quæ quidem proportio ac convenientia in hac disputatione explicanda est. Quia vero medium interdum esse potest utile et conveniens, interdum etiam necessarium, ideo utrumque in disputatione positum est ; atque initium sumendum est ab ipso fine, quoniam necessitas vel convenientia medii necessitatem aut convenientiam finis præsupponit.

SECTIO I.

Utrum necessarium vel conveniens fuerit Deum hominem lapsum reparare.

1. Dico primo, redemptionem lapsi hominis non esse opus ex necessitate a Deo factum, sed omnino libere ; itaque potuit sine ulla imperfectione aut indecentia lapsum hominem sine remedio relinquere. Conclusio est certissima, et sumitur ex omnibus Scripturæ locis, in quibus beneficium hoc tribuitur maxime Dei charitati et benevolentiæ. Joan. 3 : *Sic Deus dilexit mundum*, etc.; Joan. 15 : *Majorem hac charitatem nemo habet*, etc.; ad Rom. 5 : *Commendat autem charitatem suam Deus ;* ad Ephes. 2 : *Deus autem qui dives est in misericordia,* etc. Si autem intervenisset necessitas, et non libertas, nullum fere esset beneficium. Unde Psal. 92 dicitur : *Deus ultionum Dominus, Deus ultionum libere egit ;* Sapient. 12 : *Nec timens aliquem veniam dabas peccatis.* Et ideo in Scriptura Dei voluntati tribuitur, quod hominem salvare decreverit, et suo arbitrio salutem ejus dispensaverit, ad Rom. 1 et 9, 1 Corinth. 11, Isai. 4, Jer. 18. Et ratio evidenter hoc docet, suppositis principiis fidei. Si enim Deus in operibus suis liber est, cur non etiam in hoc opere redemptionis ? Est enim eadem ratio. Si enim alia opera non sunt Deo necessaria ad illius bonum et beatitudinem, ita neque lapsorum hominum reparatio. Nihil enim minus beatus esset Deus, si homines in sua miseria relinqueret. Confirmatur, nam si creare homines non fuit necessarium Deo, cur esset redimere ? Dices forte, ne opus relinqueretur imperfectum, aut ne gloriaretur dæmon quod victoriam reportasset. Hæ tamen sunt congruentiæ debilissimæ ad necessitatem ostendendam. Nihil enim derogat Deo, quod ejus opus imperfectum maneat, non ex impotentia Dei, sed ex malitia hominum ; præsertim quia potuisset Deus illud perficere alios homines creando, et de peccatoribus vindictam sumendo ; neque inde haberet dæmon justam aliquam gloriam, sed confusionem potius. Et hinc clare constat, etiam oblata occasione peccati, non fuisse necessarium Deo,

fieri hominem, ad reparandos homines, quia potuisset illos non reparare.

2. *Objectio.—Solutio.—Indecens contrarie, privative et negative.*—Contra hanc veritatem objici possunt verba Athanasii, lib. de Incarnat. Verbi, ejusque corporali ad nos adventu, parum a principio : *Indecorum,* inquit, *erat, eos, qui semel creati erant rationales, penitus extingui; id enim indignum erat bonitate Dei, si quæ ab ipso creata essent, in interitum abirent, ob diaboli adversus hominem fraudem. Quin imo indecentissimum erat, Dei artem in hominibus extingui, vel per ipsorum injuriam, vel per dæmonis imposturam.* Et multa similia habet in sequentibus. Et ad eumdem fere modum loquitur Anselmus, lib. 1, Cur Deus homo, c. 4. Id autem, quod est indecens, et indignum bonitate Dei, potest dici absolute impossibile. Respondetur, hæc et similia verba pie esse interpretanda, nonnullam enim exaggerationem continent. Non est ergo intelligendum, futurum fuisse indecens, ut ita dicam, contrarie seu privative, si Deus noluisset humanum genus reparare; quia cum Deus ad hoc non teneretur, et sua creatura non indigeat, nihil faceret indebitum, aut contra id quod eum facere decet, etiam si omnes homines sine remedio relinqueret debitis pœnis cruciandos. Dicitur vero interdum hoc fuisse indecens negative, id est, non ita conveniens, neque divinæ bonitati satis consentaneum.

3. *Cur Deus naturam humanam reparavit, non angelicam.* — Dico secundo, fuisse valde conveniens ut Deus humanam naturam lapsam repararet. Hoc constat ex ipso facto; sed, quoniam Deus hoc beneficio cum hominibus, et non cum Angelis malis usus est, differentiæ rationem assignando probabitur facile conclusio. Prima sit, quia minor Angelorum pars peccavit; tota vero humana natura cecidit. Est Augustin., in Enchir., c. 29, eamque amplectitur Magister, in 2, dist. 21, quæ tamen non placet D. Thom., in 2, d. 7, q. 1, artic. 2, quia etiam multæ species Angelorum totæ corruerunt. Sed non est contemnenda ratio, tum quia probabile est plures Angelos esse unius speciei, et ita non est necessarium totam aliquam speciem Angelorum corruisse; tum etiam quia, esto ita sit, tamen omnes Angeli propter similitudinem et propinquitatem quam habent in natura, censentur unum gradum et ordinem rerum constituere, sicut omnes homines constituunt unum gradum inferiorem. Secunda ratio redditur, quia Angelus sua sponte et veluti sine occasione peccavit; homo vero fuit a muliere inductus, quæ prius a serpente decepta est. Indicat Bernar., sermon. 1 de Adventu; et eamdem habet Gregorius, 4 Moral., c. 9, quem refert D. Thomas, 1 p., q. 64, art. 2, argum. 4, in cujus solutione advertit, rationem non esse adæquatam; ad summum enim procedit de supremo Angelo peccante. Alii enim eo suggerente ceciderunt; quod videtur sensisse Augustinus, lib. 1 de Mirabilibus sacræ Scripturæ, c. 2. Tertia huic annexa est, quia singuli Angeli propria voluntate peccaverunt; homines vero unius voluntate prolapsi sunt; decuit ergo ut unius etiam beneficio liberarentur. Ita indicant Gregorius et Bernardus. Quarta additur, quia homo habet voluntatem facile mutabilem, et longum tempus viæ, in quo possit illum pœnitere; Angeli vero voluntas quodammodo inflexibilis est, et natura sua requirit viam brevissimam ut perveniat ad terminum, quæ ratio q. 63 et 64, 1 p., latissime tractatur. Quinta esse potest, quia ruina Angelorum potuit reparari per homines, sublevando homines ad illorum sedes, quæ veluti vacuæ manserunt; quod ita decuisse, et factum fuisse late persequitur Ansel., lib. 1, Cur Deus homo, c. 16 et 17; hominum vero lapsus non poterat convenienter suppleri, substituendo aliam naturam loco humanæ, quia nulla fortasse esse potest inferior humana et capax illius gloriæ. Creare vero de novo alios homines, fieri quidem poterat, non vero ita manifestabat divinam misericordiam, justitiam et potentiam; et ideo, etc. Unde sumitur sexta ratio, nam si Deus utramque naturam lapsam, angelicam et humanam sine remedio reliquisset, videretur aut vinci malo peccati, et superari misericordia ejus, aut certe non posse tanto malo medicinam adhibere. Unde oportuit septimo hominem redimi, ne gloriaretur dæmon, quodammodo vicisse, et explevisse desiderium invidiæ suæ, scilicet, ut homines non assequerentur gloriam quam ipse perdiderat, et pro qua homini invidebat. Ita Leo, serm. 2 de Nativit., et epist. 10, c. 3; Athanas., lib. de Incarnation. Verbi, non longe a principio. Octavo, quo humana natura imbecillior est quam angelica, eo magis divinam provocat misericordiam, et Deus illius miserendo benignitatem suam manifestat. Denique addit Theod., lib. 5 de Providentia divina contra Græcos, circa finem, rationem aliam, dicens : *Quoniam res universi, quæ sub sensum cadunt,*

propter hominem creatæ sunt, ideo non putavit contemnendum eum, cujus gratia cuncta creavisset.

SECTIO II.

Utrum ad reparandum genus humanum, necessarium vel conveniens fuerit Deum, hominem fieri.

1. Dupliciter intelligi potest Deus humanum genus reparare : uno modo, ex misericordia et liberalitate sola; alio modo, servata perfectæ justitiæ æquitate.

2. *Objectio.—Responsio.—Cur fuerit conveniens servari rigorem justitiæ. — Objectio. — Respondetur. — Objectio alia diluitur.* — Dico ergo primo : non fuit simpliciter necessarium hominem liberari a malo culpæ et pœnæ, in quo jacebat, servato justitiæ rigore, et condigna satisfactione interveniente; fuit tamen id convenientissimum. Tota conclusio certa est, et communis Sanctorum et Theologorum quos statim referam. Et probatur breviter prior pars, quia, sicut non fuit Deo simpliciter necessarium hominem redimere, ita neque punire, aut ullam satisfactionem offensæ ab illo repetere. Potuit enim imprimis gratis omnia condonare. Cum enim sit supremus dominus, nulli faceret injuriam; cumque ipse potissimum fuerit per peccatum offensus, poterat juri suo cedere, et culpam condonare; ac denique cum sit supremus legislator et judex, potuisset in lege contra peccatores lata dispensare. Deinde posset ab unoquoque hominum aliqualem satisfactionem vel pœnitentiam exigere, illaque esse contentus. Denique potuit alicui homini puro munus satisfaciendi pro aliis committere, etiam si talis homo nonnisi imperfecte præstare id posset. Neque enim tenetur Deus summum justitiæ rigorem semper servare. Tractat bene hanc partem Theod., d. lib. 6 de Providentia, circa finem. Objici vero potest Athanasius, lib. de Incarnat. Verbi, in principio, dicens non potuisse Deum, integra et illæsa manente sua veritate ac justitia, gratis ac liberaliter peccanti homini pœnam relaxare, aut mortem remittere. Respondetur, Athanasium loqui in sensu composito, scilicet, supposita Dei absoluta prædictione, et post latam legem illam : *In quacumque die comederis, morte morieris.* Quia Deus neque mutari potest, nec mendax esse. Simpliciter tamen potuisset legem illam non ferre, vel ita ferre ut non simul prædiceret venturum effectum, sed tantum statueret jus a se dispensabile, ut comminatio illa absoluta non esset, sed conditionata, scilicet nisi vellet ipse pœnam remittere, vel in aliam commutare. Quo posito, salva justitia et veritate, potuisset Deus tam pœnam quam culpam gratis remittere. Imo etiam nunc non constat, illam comminationem mortis temporalis ita fuisse absolutam, ut nullus ex privilegio vel Dei liberalitate fiat immunis. Altera conclusionis pars facile probatur, quia omnes viæ Domini misericordia et veritas. Unde quo hæ virtutes magis in opere nostræ redemptionis relucent, eo altiori et convenientiori modo fit, magisque Dei virtutem et sapientiam manifestat. Dices, fieri non posse quin minuatur misericordia, si rigor justitiæ servetur; at vero misericordia ex suo genere est altior virtus quam justitia; ergo magis conveniens fuisset misericordiam augere, quam justitiam exigere. Respondetur cum Damasc., lib. 3 de Fide, c. 1, hoc ipsum maxime ostendere divinæ sapientiæ rationem, quod rei perquam difficilis ac perplexæ congruentissimum exitum invenit, et in eodem opere summam justitiam cum summa misericordia, quæ sibi contraria videbantur, ineffabili modo conjunxit. Ipsa ergo perfectio justitiæ misericordiam exaltat, quia non solum concessit homini tempus et locum obtinendi veniam, sed etiam modum et potestatem præbuit satisfaciendi Deo. Quod sane infinitæ misericordiæ opus fuit. Unde etiam major quædam gloria homini accrescit, et quodammodo perfectior pax inter Deum et hominem constituitur, quia per satisfactionem condignam ad illius redit amicitiam. Et ideo specialiter propter hoc beneficium dicitur Deus dives in misericordia, ad Eph. 2, et ad idem accommodat Bernardus, sermon. 1 de Annun., verba illa Psal. 84 : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatæ sunt.* Sed instabit aliquis, quia ad majorem liberalitatem pertinere videtur, gratis condonare omne debitum, imo et ad majorem charitatem, nam qui plus amat, plus remittit, ut sumitur ex Lucæ 7, et inter homines opus majoris virtutis esse censetur, gratis remittere injuriam, quam satisfactionem postulare. Sed hæc fere eodem modo dissolvuntur; nam majoris charitatis et liberalitatis est donare vires et gratiam ad satisfaciendum. Addendum vero propterea est non decuisse, nec communi bono expedivisse aliter fieri, ne delicta manerent impunita. Unde, licet in privatis personis sæpe expediat gratuita et liberalis injuriarum remissio, non tamen in his ad quos

pertinet commune regimen, et vindicta delictorum. Deinde ipsis hominibus multis rationibus utilius hoc fuit, tum ut peccati gravitatem agnoscerent, quamque illud Deus odio prosequatur; tum quia ipsamet satisfactio, quæ ab homine exigitur, est magnum bonum ejus, et illius gloriam et virtutem extollit. Propter quæ diversa omnino est ratio de Deo offenso et de hominibus. Nam homo, qui satisfactionem exigit injuriæ sibi factæ, vel id facit ex odio alterius, vel saltem ex amore proprii commodi et utilitatis; Deus autem non suum, sed nostrum commodum quærit, dum justitiam vult in remittendis peccatis servare. Unde etiam inter homines, si contingat communi bono expedire, vindictam exigere per publicam potestatem de injuria suscepta, potest hoc esse majoris virtutis, quam gratis illam condonare.

3. *Testimonia Patrum.* — *Ratio.* — Dico secundo: mysterium incarnationis non fuit simpliciter necesarium ad hominis lapsi reparationem. Conclusio est communis, et ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo. Est D. Thom. hic; Magistri cum Doctoribus, in 3, dist. 20, ubi Bonavent., Scot., Richar., Durand., Palud., Gabr. et alii; Alex. Alens., 3 p., q. 1, membr. 3, art. 4; Altisiodorens., lib. 3 Summæ, tract. 1, c. 8; Guillel. Parisiens., lib. Cur Deus homo, c. 7, et probatur primo ex communi Patrum sententia. Leo Papa serm. 2, de Nativit,, c. 3: *Verax*, inquit, *misericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent*, *hanc potissimum consulendi viam eligit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiæ, sed ratione justitiæ.* Augustinus, 13 de Trinit., c. 3, 10, 13 et 18; et lib. de Agone Christi, c. 11 : *Sunt*, inquit, *stulti qui dicunt : Non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare*, *nisi susciperet hominem.* Tractat bene Greg., 17 Moral., c. 18, et 24 Moral., c. 2 ; Hugo de S. Victor., lib. 1 de Sacram., p. 8, c. 10. Secundo, ratione, quæ facile sumi potest ex præcedenti conclusione. Si enim propter aliquam causam posset esse incarnatio necessaria ad reparationem nostram, maxime ut ex perfecta justitia fieret; sed hoc non fuit simpliciter necessarium, ut ostensum est; ergo neque ipsa incarnatio fuit simpliciter necessaria. Nulla enim alia ratio necessitatis, aut connexio fingi potest inter incarnationis mysterium ac humani generis reparationem. Et ex hac conclusione et ratione obiter infertur, Christi Domini mortem non fuisse simpliciter necessariam ad nostram redemptionem, sed solum ex divina ordinatione; quia, supposita incarnatione, una Christi operatio ad satisfactionem sufficere poterat, vel ex se, vel ex acceptatione divina, juxta ea quæ inferius tractanda sunt. Et ideo, ad Hebr. 2, non necessitatis, sed decentiæ fuisse dicitur hoc opus : *Decebat*, inquit Paulus, *eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.*

4. *Objectio.* —*Solutio.* — *Tres modi necessitatis, quibus oportuit Verbum incarnari.* — Contra hanc vero conclusionem videtur sentire Ansel., fere toto lib. 1 et 2, Cur Deus homo ; hoc enim videtur præcipue toto illo opere voluisse convincere, repugnare, inquam, Deo, alia via aut ratione mundum reparare, utpote cum esset imperfectum opus, ac proinde minime decens Deum. Idem sentit Richard. de S. Victor., lib. de Incarnat., c. 8; favent verba Chrysost., homil. 10 in Joan. : *Cecidit*, inquit, *natura nostra eo modo ut restitui nullo pacto posset a quocumque, nisi ab illa omnipotentissima manu. Neque enim aliter restitui poterat, nisi qui in principio eam effinxit, manum porrexisset.* Et Vigil. lib. 5 contra Eutychet., circa finem, dicit : *Non aliter fieri potuit nisi talis mediator existeret*, etc. Unde Proclus Cizicenus, hom. de Christi nativit., quæ habetur in Concil. Ephes., tom. 6, c. 7: *Unica*, inquit, *hæc restabat mali solutio*, Cyril., 5 Thesau., c. 7 : *Quoniam imperfectum esse opus Dei non decuit, et non potuit aliter reparari*, *necessario Deus homo factus est.* Ambros. etiam, ad Hebr. 9, dicit : *Tantum fuit peccatum nostrum*, *ut salvari non possemus aliquando, nisi omnipotens filius Dei moreretur pro nobis.* Et Leo Papa, epist. 81 : *Quæ* inquit, *reconciliatio esse poterat, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator Dei hominumque susciperet?* Sed primum exponi possunt de necessitate immutabilitatis, seu ex suppositione divinæ ordinationis, quia supposita divina voluntate, non poteramus aliter salvari, neque Deus poterat non conferre nobis hoc beneficium. Ita exponunt Anselmum Bonav. et Alens., et indicatur ab ipso, lib. 2, c. 5 et 17, ubi ait, in Deum non cadere alium necessitatis modum, et hunc modum non minuere rationem liberalitatis et gratiæ; aliis tamen locis plus videtur intendere Anselm. Secundo ergo exponi potest de necessitate ad melius esse, ita ut id

dicatur necessarium quod est convenientissimum, quodque omni ex parte damnum per peccatum illatum compensat; hoc enim modo, neque manet dedecus peccati sine decore justitiæ, et pœnas sustinet homo qui offendit, et satisfacit Deus, qui potest, ut dicit Glos. ad Hebræ. 2, circa illa verba, *decebat eum, etc.* Tertio, exponi possunt de necessitate ad perfectum modum redemptionis, quam statim explicabimus.

5. *Fundamentum prædictæ necessitatis.* — Dico tertio : ad redimendum hominem ex perfecta justitia, necessaria simpliciter fuit hypostatica unio. Hæc conclusio est D. Thom. hic, et communis, in 3, dist. 20, et aliorum quos paulo ante citavimus, et in sequentibus etiam referemus; imo universalis est Sanctorum Patrum traditio. Hoc enim sensu dicit Leo Papa serm. 14, et 10 de Nativ. : *Si non esset Deus, non afferret remedium ;* et similia habet serm. 7 et 8 de Epiphan., et serm. 8 Quadragesim., et serm. 1 et 12 de Passion., et epist. 13, 81 et 95, quibus locis negat per hominem purum potuisse nos redimi. Quod non simpliciter et absolute intelligendum est, sed servato jure æquitatis et perfectæ justitiæ, ut ex dictis patet in præcedenti conclusione. Et eodem modo loquitur Agap. Papa, in epist. ad Antig.: *Quæ reconciliatio,* inquit, *esse posset, qua humano generi repropitiaretur Deus, si hominis causam mediator Dei et hominum non susciperet?* Ac si diceret, non nisi imperfecta ; et eodem sensu dixit Anaclet. Pap., epistola secunda decret., Deum factum esse hominem, ut virtutis suæ potentia nos liberaret, scilicet, perfecto modo. Et similiter Athanas., lib. de Incarnat. Verbi, circa principium : *Cum enim,* inquit, *Patris sit Verbum, et supra omnes, merito etiam solus omnia recuperare potuit, et idoneus fuit, qui pro omnibus pateretur, ac apud Patrem intercederet.* Idem Athanasius, lib. de Humanitate Verb., ante medium, et sermon. de Cruce et passio- Domini, ubi inter alia inquit : *Cum videret malitiam intolerabilem, neque mortale genus idoneum esse quod morti resisteret, neque pœnam suorum malorum persolveret; nam excessus malitiæ transcendebat omne supplicium; vidensque simul Patris bonitatem, et quam ipse idoneus esset et potens, commotus fuit sua humanitate, et misertus est nostræ imbecillitati.* Cyril. Alexan., lib. 1 de Fide ad Regin., c. Quod per Christi sanguinem redempti sumus, inquit : *Si ut vulgaris homo concipiatur, quomodo illius corpus vita omnium æstimationem ac dignitatem exæquat? aut quomodo Deus haberi non debet, qui suo sanguine credentes in ipsum emundat?* Et lib. 2 ad Reg., non longe a principio, exponens id ad Hebr. 2, *Decebat eum*, etc., dicit, ideo Verbum carnem induisse quia superare mortem supra humanam erat facultatem. Ubi necesse est loquatur de omni facultate cujuscumque personæ humanæ creatæ, et de perfecto modo superandi mortem, et eodem modo sæpe colligit Christum esse Deum, ex eo quod potuit perfecte nos redimere, ut lib. de Incarnatione Unigen., cap. 21, et lib. 2 Thesaur., cap. 11, et lib. 4 de Trinit., circa princ., ubi negat Christum potuisse offerre condignum pretium pro nostra redemptione, nisi esset verus Deus. Et in Exeges. ad Valeria., quæ habetur Concil. Ephes., tom. 6, cap. 17, circa medium, exponens verba Isai. 53 : *Cujus livore sanati sumus : Quo pacto,* inquit, *unus pro omnibus mortuus justum pro omnibus pretium exsolvere potuit, si perpessionem illam puri cujuspiam hominis fuisse dicamus?* Similia habet Iren., lib. 3, c. 20 et 22 ; Justin., in Exposit. fidei ; Cyril. Hierosol., cat. 13; Euseb., 4 demonstrat., c. 10; Theodor., dialog. 2 ; et Damasc., lib. 3, cap. 15 et 19, dicit actionem Christi et passionem ideo fuisse salutiferam, quia divina erat : *Neque enim,* inquit, *convenire poterat actioni humanæ, id est, puri hominis.* Basilius etiam super Psalm. 28 ad hoc accommodat verba illa : *Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur ; frater non redimit, redimet homo? Non,* inquit, *homo nudus, sed homo Deus Jesus Christus ; quia nullus alius poterat condignum afferre pretium.* Et Chrysostomus, homil. 20 in Joann. : *Cecidit natura nostra eo casu, ut restitui non possit, nisi ab illa potentissima manu.* Et Ambrosius, lib. 4 in Lucam, circa princip. : *Quis tantus esset dux, qui prodesset omnibus, nisi ille qui supra omnes est? Quis me supra mundum constitueret, nisi qui major est mundo?* etc. Et Augustinus in Enchir., c. 108 : *Neque per ipsum liberaremur mediatorem hominem Christum, nisi esset Deus.* Idem lib. 9 de Civit., cap. 17, et late serm. 8 de Verbis Apostol,; Cyprian., Sermone de Passione Domini; Hilar., lib. 9 de Trinit., multa ad propositum scribit. Et Fulgentius, de Incarnat. et gratia, cap. 4, et inter alia, inquit : *Nullatenus humana natura ad auferendum peccatum mundi sufficiens, atque idonea fieret, nisi unione Verbi Dei ;* ad auferendum scilicet perfecto modo. Idem fere c. 7 ;

et Vigil., lib. 5 contra Eutych., præsertim col. 10; et late Anselm., lib. 1 Cur Deus homo, a cap. 20; et Richard. de Sancto Victore, libro de Incarnatione Verbi, cap. 8; et in sequenti dubio, testimonia Scripturæ sacræ, et nonnulla alia ex sanctis Patribus indicabimus. Ratio vero, in qua hæc necessitas fundatur est, quia tota ratio perfectæ justitiæ, quæ in redemptione Christi inventa est, ita oritur ex dignitate divinæ personæ, ut nullo modo possit creatæ personæ communicari aut convenire. Quomodo autem hoc verum habeat, in sequentibus sectionibus late explicandum est. Solum est in hac conclusione advertendum, unionem hypostaticam, ut in conclusione dixi, non vero incarnationem in rigore sumptam, ut significat assumptionem humanæ naturæ, fuisse ad hunc effectum necessariam. Potuisset enim Deus, assumendo naturam Angelicam, per eam nos redimere perfecto modo, seu cum eadem justitiæ æquitate. Quia, licet non posset mori, posset per internos et spirituales actus satisfacere; licet in hoc duriuscule loquatur Anselm., lib. 2, Cur Deus homo, cap. 6 et 21, indicans humanam naturam, quæ mori possit, omnino fuisse necessariam; sed per exaggerationem locutus est, et aliquo modo ex dictis in præcedenti conclusione oportet explicari.

6. *Cur convenientissima fuit unio cum natura humana. — Conveniens fuit naturam illam humanam esse passibilem.* — Dico quarto, simpliciter et absolute fuisse convenientissimum medium ad nostram redemptionem, ut Deus assumeret humanam naturam, per quam pro nobis satisfaceret. Hæc est certissima et clarissima, suppositis quæ dicta sunt. Nam imprimis ex dictis sequitur, hypostaticam unionem cum natura intellectuali fuisse convenientissimum medium ad nostram redemptionem, quia convenientissimum fuit nos redimi ex perfecta justitia, quæ nisi per hanc unionem servari non posset. Deinde fuisse etiam convenientissimum ad eumdem finem, ut hæc unio fieret in natura humana, facile ostenditur. Primo, quia hoc pertinebat ad majorem justitiæ proportionem, ut scilicet idem esset satisfactor, qui fuerat offensor; offendit autem homo; debuit ergo satisfacere homo, non idem numero qui offenderat, non enim poterat perfecte et convenienter; debuit ergo esse saltem homo ejusdem naturæ et speciei. Secundo, pertinebat hoc ad majorem hominum honorem et gloriam. Tertio ad majorem confusionem dæmonis, ut in eadem natura quam vicerat, vinceretur. Quarto, ad majorem divini amoris erga homines ostensionem. Et eisdem fere rationibus ostenditur fuisse conveniens naturam illam esse passibilem, ut per passionem et mortem redimeret nos, atque doctrina et exemplo convenientius doceret. Tum etiam ut non solum bona sua nobiscum communicaret, sed etiam mala nostra in se susciperet, quantum honesta ratione fieri posset. Perfecta enim charitas et amicitia, tam bona quam mala facit esse communia. Unde ultimo fit hoc medium incarnationis fuisse omnium optimum, et convenientius quocumque possibili, etiam de potentia absoluta; quod plane sentiunt omnes citati Patres et Theologi, et sequitur manifeste ex dictis, quia nullum medium potest esse melius, quam illud quod perfectam justitiam cum perfecta misericordia conjungit; sed nullo alio modo id fieri poterat, ut ostensum est. Neque est inconveniens Deum posse uti medio quo nullum possit esse aptius vel melius; quia, licet in rebus omnino finitis et creatis, quacumque facta possit facere meliorem, tamen in hoc mysterio communicando suam personam infinitam, communicavit bonum, quo nullum potest esse melius. Et propterea mirum non est si talis communicatio sit etiam optimum medium ad reparationem nostram. De hac conclusione, et quæ circa illam dicta sunt, præter citatos Patres videri potest Leo Papa, sermone 5, 12 et 24, de Passione Domini; Irenæus, lib. 5, cap. 1; Augustinus, 12 de Trinit., cap. 10, libro de Vera religione, cap. 16, et sermon. 13 de Tempore; Anselm., lib. 2, Cur Deus homo, capit. 18; solum dicendum supererat cur fuerit conveniens, mysterium hoc fieri potius in persona Verbi quam in alia, sed de hoc dicemus infra, quæst. 3.

7. *Objectio. — Solutio. — Instantia. — Satisfactio.* — Sed contra primo, nam videtur contra justitiam exigere satisfactionem ab innocente, et tradere illum in mortem propter salutem nocentium. Respondetur primum non fuisse injustitiæ, sed summæ misericordiæ opus, quod Deus a Christo homine postulaverit ut hominum causam sumeret, et pro ipsis satisfaceret, et quod ipse sponte id officii susciperet; quod ita factum esse in hoc mysterio, constat ex ad Hebræ. 10, et Psal. 39: *Aures autem perfecisti mihi*, etc. Postquam vero Christus fidejussor factus est, debuit satisfacere ex justitia ad æqualitatem. Et ideo recte ad Christum accommodatur id

Ecclesiast. 29 : *Gratiam fidejussoris ne obliviscaris ; dedit enim pro te animam suam.* Denique quidquid iniquitatis et injuriæ fuit in Judæis occidentibus Christum, non fuit ordinatum a Deo, sed permissum. Passio vero ipsa, quæ bona fuit et sancta, juste et sancte ordinari potuit in nostram redemptionem. Dices : saltem videtur inordinatio quædam, infinitum illud bonum et vitam Christi, in creatum et finitum hominum bonum ordinare. Sed respondetur primum, hoc negotium non sistere in bono hominum, sed totum ad Dei gloriam referri, ad quam ipsa etiam vita et mors Christi ordinatur. Item ordinare id quod perfectius est, ut adjuvet, et perficiat inferiora, non est inordinatum, sed frequentissimum in Dei ordinatissima providentia ; præsertim quia ipsa vita Christi corporalis, licet propter unionem ad Verbum esset infiniti valoris, tamen statim erat recuperanda, ut gloria hominum esset æterna.

8. *Alia objectio.* — Dices tandem esse repugnantiam in dictis : Deus enim semper ac necessario operatur in omnibus quod convenientissimum est, ut ait Clemens Alexandr., 6 Stromat.; August., 3 de Libero arbitr., in c. 5 : *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem.* Idem lib. de Quant. animæ, cap. 33, et lib. 1 Contra advers. leg. et Prophet., cap. 14 : *Usque adeo,* inquit, *desipiendum est, ut videat homo melius aliquid fieri debuisse, et hoc Deum vidisse non putet, aut putet vidisse, et credat facere noluisse, aut non potuisse ?* Respondetur, Deum neque semper, neque necessario operari, quidquid rebus creatis convenientius aut melius est, alias nihil posset facere quam quod fecisset. Quod est erroneum, ut contra Wicleph ostendit Waldens., lib. 1 Doctrinalis fidei antiquæ, capitul. 21, ubi multa congerit ex Patribus. Et eamdem rem tractat Hugo Vict., lib. 1 de de Sacram., cap. 11. Operatur ergo Deus omnia convenientissime, id est, sine ulla inordinatione, vel malitia, vel imprudentia. Quod maxime Augustinus intendit locis citatis ; agit enim contra Manichæos qui Deum quemdam faciebant malorum auctorem. Facit etiam omnia convenientissime, juxta finem a se intentum, et secundum rationem divinæ suæ sapientiæ, non secundum rationem et finem, qui a nobis agnosci vel intendi potest.

SECTIO III.

Utrum Christi opera fuerint sufficientis valoris, et efficaciæ ad condigne satisfaciendum pro peccatis hominum.

1. Diximus in præcedenti dubitatione, hypostaticam unionem fuisse simpliciter necessariam ad perfectum modum humanæ redemptionis, quæ necessitas duo includit : unum est, nullum nisi hominem Deum potuisse perfecte redemptionem hominum perficere, de quo postea dicendum est ; alterum est, Christum Deum hominem hoc potuisse, quod nunc examinare et declarare incipimus. Et quia prima ratio, seu conditio ex qua pendet æqualitas et perfectio justitiæ, est valor pretii seu operis quod ad contractum consummandum, seu ad recompensandum injuriam offertur, ideo ad explicandam perfectionem justitiæ, quæ in nostra redemptione servata est, primum omnium considerandus est valor et dignitas actionum et passionum Christi, per quas redempti sumus.

2. Observandum vero est, nunc non tractari de efficacia operum Christi ad obligandum (ut ita dicam) Deum ex justitia, nec etiam disputari an ad hanc justitiam fuerit necessarium pactum, vel promissio ex parte Dei, de his enim postea dicemus; nunc vero solum agimus de valore ipsorum operum secundum se. Possunt enim intelligi habere valorem, etiam si Deus illa acceptare non teneatur; et e contrario posset Deus illa acceptare, etiam si secundum se sufficientem valorem non haberent.

3. *Varii errores contra satisfactionem Christi.* — In hac ergo quæstione variis modis erratum est. Infideles enim seu hæretici negarunt opera Christi habuisse valorem ad nos redimendum, tam ex se, quam ex divina acceptatione vel ordinatione. In quo errore primum numerari possunt Judæi, qui non credunt Messiam esse Redemptorem animarum, sed corporum; neque auctorem spiritualium bonorum, sed temporalium. Quos facile est ex sacra Scriptura convincere. Daniel. enim 9 dicitur Messias venturus, ut finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna; et Isai., cap. 9, vocat eum Patrem futuri sæculi, Principem pacis, et regni æterni; et c. 22 : *Ecce Salvator tuus veniet,* etc.; et infra : *Vocabunt eos populus sanctus, redempti a Domino.* Denique constat ex Scriptura Messiam non so-

lum propter Judæos, sed etiam propter gentiles salvandos venisse, Isai. 60, Aggæi 2, et sæpe alias; ergo futurus erat Salvator animarum potius quam corporum. Ex supra etiam tractatis multa contra hunc errorem sumi possunt, et ex Galat., lib. 6, cap. 4 et sequentibus.

4. Secundo, numerari possunt Pelagiani, qui negantes peccatum originale et gratiæ necessitatem, consequenter negarunt Christum nos redemisse, vel satisfecisse pro nobis, sed solum venisse ut dŏctrina et exemplo homines doceret. Ex quo alium errorem intulerunt, scilicet, non venisse pro illis hominibus qui ipsum præcesserunt, ut Augustinus refert, lib. 2 de Gratia Christi et peccat. origin., cap. 26. Sed fundamentum hujus erroris in materia de originali peccato ex professo impugnandum est, et videri potest Augustinus, libris contra Pelagianos, præsertim duobus illis de gratia Christi; et breviter sunt contra illum aperta Scripturarum testimonia. Ad Rom. 5 : *Sicut per unum hominem*, etc.; et Actor. 4 : *Non est aliud nomen datum hominibus*. Et de præcedentibus hominibus dicitur expresse ad Rom. 3 : *Quem proposuit Deus propitiationem propter remissionem præcedentium delictorum*. Et ad Hebr. 9 : *In redemptionem earum prævaricationum, quæ erant sub priori Testamento*. Et eodem sensu dicitur ad Rom. 3 : *Omnes peccaverunt, et egent gloria Dei, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu*. Et ibidem : *Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo ; justitia autem Dei per fidem Jesus Christi in omnes et super omnes*. Et eodem modo dicitur ad Galat. 3 : *Si ex lege justitia, ergo gratis Christus mortuus est*, ut recte ibi Hieronymus annotavit; et 1 ad Corinth. 10 : *Bibebant autem de spirituali consequentes eos petra, petra autem erat Christus*.

5. Tertio, numerari hic potest error Abaylardi, qui parum est a præcedenti diversus; quamvis enim iste non negaverit originale peccatum, negavit tamen Christum nos liberasse a dæmonis jugo et servitute; et consequenter etiam Christum nobis profuisse per modum redemptionis, vel satisfactionis, ut refert et impugnat late Bernardus, epist. 100, qui error fuit antiquior cujusdam Basi, ut ex Philastro refert Castro, verbo *Christus*, hæres. 8; et Prateol., in verbo *Basus*. Hic vero error eisdem Scripturæ testimoniis facile refellitur; et plura congerit Bernardus supra, et Augustinus, libris contra Julian., præsertim in 1 et 6, a principio, et lib. de Perfectione justitiæ, in medio, et circa finem, et lib. 1 de Peccatorum meritis et remis., fere per totum, præsertim c. 17. Damnatur etiam ab Innocentio III, in rescripto ad Bernardum; habetur inter epistolas Bernardi, epist. 194.

6. Alia via aliqui Catholici non recte senserunt de valore operum Christi ad satisfaciendum pro nobis. Quamvis enim fateantur, quod fides docet, Christum vere satisfecisse pro peccatis hominum, negant tamen opera Christi de se habuisse valorem et condignitatem ad hujusmodi satisfactionem, sed solum ex acceptatione divina, quia, scilicet, voluit Deus illa sibi offerri, et promisit illis fore contentum, et propter illa remissurum peccata hominibus; ita opinatur Scot., in 3, d. 19 et 20, et in 4, d. 15, q. 1; et Gabr., eadem d. 19, q. 2, a. 1, not. 3, a. 2, c. 2; Almain., q. 1; et Dur. similiter, in 3, d. 20, q. 2, et in 4, d. 15, q. 1, art. 6 et 7; et Medin., codic. de Pœniten., tract. 3 de Satisf., q. 1. Fundamenta infra videbimus. Unde inferunt hi auctores, quod attinet ad justitiæ æqualitatem, tantum valorem potuisse esse operibus puri hominis ad satisfaciendum pro peccatis humani generis, quantum fuit in operibus Christi; quia potuit Deus illa opera ad eumdem effectum ordinare et illa acceptare. Haberent ergo eumdem valorem, quia tam opera Christi quam puri hominis, tantum valent quantum est bonum illud ad quod Deus illa ordinat et acceptat; et ex se in neutro habent dignitatem seu æqualitatem ad meritum vel satisfactionem, ut iidem auctores tradunt in 2, dist. 27; Durand., q. 2; Gabr., q. unica, a. 3, et in 1, d. 17, q. 3, articulo tertio, dub. 2; et ibi Scot., q. 2, § *Hic potest dici*. Addunt tamen congruum fuisse, Deum hominem, et non purum hominem, pro nobis satisfacere. Primo, quia, licet dignitas personæ non augeat valorem operis, confert tamen quamdam dignitatem, et quasi decentiam moralem, ut imago a viro sancto depicta, licet in se non sit melior quam depicta ab alio, tamen propter respectum ad personam, habet quamdam moralem æstimationem. Deinde, quia decuit ut solum Deum agnosceremus et veneraremur, ut Redemptorem et Dominum; quia, ut ait Anselm., lib. 1 Cur Deus homo, c. 5 : *Quæcumque alia persona hominem a morte æterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur. Quod si esset, nullatenus esset restauratus in illam dignitatem quam habiturus erat*

si non peccasset, cum non nisi Dei servus esset. Denique, quia oportuit ut universalis Redemptor peccatorum omnino esset impeccabilis, quod esse non posset nisi esset Deus; unde Fulgentius, lib. secundo ad Trasimundum regem, c. 2: *Inquirendus fuit unus, cujus esset reformanda munere*, scilicet, humana natura, *informanda lumine, confirmanda virtute, et æqualitas æterna justificaret impiam, instrueret insciam veritas, virtus firmaret invalidam. Quo autem modo*, dicit inferius, *beneficentiæ largitor universalis assisteret, quem alienæ opis indigum natura monstraret?*

7. Ut veram sententiam doceamus, ab his quæ de fide certa sunt, initium sumendum est, et dicendum primo, Christum Dominum, quod in ipso est, sufficienter per sua opera satisfecisse, tam pro originali lapsu humani generis, quam pro universis peccatis hominum, quæ quovis tempore commissa sunt aut committentur. Hoc unum est ex fundamentis nostræ fidei definitum in Concilio Tridentino, sess. 6, ubi, c. 1, docet captivitatem generis humani, in secundo vero redemptionem per Christum; et can. 21, definit Christum datum nobis esse in redemptorem et legislatorem. Testimonia scripturarum sunt clarissima et frequentissima. Imprimis sunt illa in quibus Christo tribuitur munus redemptoris, ad Tit. 2: *Dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate*; Apoc. 5: *Redemisti nos Deo in sanguine tuo*; ad Hebr. 9: *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum per proprium sanguinem introivit semel in sancta æterna redemptione inventa*. Nomen enim redemptionis per quamdam metaphoram satisfactionem significat. Homo enim per peccatum quasi venditus est, et sub dæmonis potestate et captivitate constitutus, Isai. 50: *Quis creditor meus, aut cui vendidi vos, ecce in iniquitatibus vestris venditi estis*. Christus autem suam pro illo satisfactionem offerens, in Dei amicitiam et veram libertatem vindicavit, et ideo redemisse dicitur, 1 Pet. 1: *Non corruptibilibus auro et argento redempti estis, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati Christi et incontaminati*. Interdum vero dicitur emisse, 1 ad Corint. 6: *Empti enim estis pretio magno*; et cap. 7: *Pretio empti estis; nolite fieri servi hominum*. Ut enim notat Hieronymus super c. 3 ad Galat., redimere dicitur, qui rem, quam prius possidebat, et casu aliquo illam amiserat, pretio dato iterum acquirit. Emere autem dicitur, qui rei dominium primum per pretium comparat; quia ergo ante peccatum eramus sub Dei potestate et amicitia, per peccatum vero facti sumus inimici, et traditi potestati dæmonis, ideo Christus satisfaciendo pro nobis dicitur nos redemisse sibi ut Deo, juxta illud Isai. 52: *Gratis venundati estis, et sine argento redimemini*. Emisse autem dicitur sibi ut homini, quia per eamdem satisfactionem pro nobis oblatam speciale quoddam jus, et dominium in nos adquisivit; et ideo Psal. 2 dicitur: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam*.

8. Secundo, hoc probant illa testimonia, in quibus Christus dicitur nos dilexisse, et lavisse a peccatis nostris, Apoc. 1, vel semetipsum pro nobis tradidisse, ut ad Ephes. 5, ad Galat. 3, et 1 Joan. 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi*; et c. 3: *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli*. Item illa in quibus dicimur vivificati in Christo, ad Ephes. 2: *Cum esse musmortui peccatis, convivificavit nos Christo, cujus gratia estis salvati*; et infra: *Nunc autem in Christo Jesu, vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi; ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriæ solvens inimicitias in carne sua*, etc. Et ad Roman. 5: *Sicut per unius delictum*, etc., *ita per unius justitiam*, etc. Et ibidem constituitur differentia inter Christum et Adamum, quia judicium quidem ex uno in condemnationem; ab Adamo enim unum tantum peccatum originale contrahimus; gratia autem ex multis delictis in justificationem, quia per Christum multa, atque adeo omnia peccata remittuntur. Tertio, hoc confirmant illa testimonia, quibus per Christum dicimur liberari a potestate dæmonis, Isai. 49: *Numquid tolletur a forti præda, aut quod captum fuerit a robusto, salvum esse poterit? quia hæc dicit Dominus, equidem et captivitas a forti tolletur, et quod ablatum fuerit a robusto, salvabitur*: et infra concludit: *Et sciet omnis caro quia ego Dominus salvans te, et Redemptor tuus fortis Jacob*; et ad Colos. 1: *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum*, etc.; et c. 2: *Expolians principatus et potestates*, etc. Testimonia vero sanctorum Patrum et rationes afferemus inferius in postrema conclusione.

9. *Lutheri et aliorum hæresis*. — Dico secundo: Christus Dominus non solum pro peccatis hominum quoad culpam, sed etiam pro pœnis his peccatis debitis sufficienter satisfecit. Hæc conclusio est de fide, sicut

præcedens, et probari potest primo, ex illo Psalm. 68 : *Quæ non rapui, tunc exolvebam ;* et Isai. 53 : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Ad quod alludens Petrus, epist. 1, c. 2, inquit: *Qui peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum.* Pœnas autem peccatorum peccata vocavit. Hoc etiam confirmant supra citata testimonia, quibus asseritur Christum nos liberasse a potestate dæmonis. Peccator enim dicitur esse sub dæmonis potestate, non quia dæmon ipsius dominium habeat, sed quia potestatem accipit illum puniendi, et in infernum deducendi. Christus ergo suam satisfactionem offerens Patri, qui jus habebat suas injurias vindicandi, pro pœnis nostris peccatis debitis satisfecit, et hoc modo eripuit nos de potestate dæmonis, ut bene Nazian. explicat, oratione 42, circa finem ; et Augustinus, 13 de Trinit., a cap. 12 ; et Anselm., 1 Cur Deus homo, c. 6; et Bernard., epist. 120. Quamquam alia etiam ratione dicatur Christus liberasse homines a potestate dæmonis, quia illum privavit veluti imperio quodam, quo per idololatriam in hoc mundo potiebatur, propter quod princeps mundi dicitur, Joan. 14, et quia illum ligavit, ne tam acriter in homines sæviret, ut sumitur ex Matth. 12. Congerit circa hoc nonnulla Vega, lib. 2 in Trident., c. 3, 4 et 5. Præterea conclusionem hanc confirmat, quod Theologi docent Christum sua morte aperuisse hominibus januam regni cœlestis, ut tradit D. Thomas, infra, q. 49, art. 5, et dicemus latius q. 19 ; nam regnum cœlorum clausum esse hominibus propter peccatum, magna erat pœna. Hanc ergo abstulit Christus meritis et satisfactione sua, ut propterea dicatur aperuisse nobis januam regni. Præterea ex hoc principio dicitur Christus mortem superasse, juxta illud Oseæ 13 : *Ero mors tua, o mors;* et 2 ad Timoth. 1 : *Qui destruxit quidem mortem;* et 1 ad Corinth. 13 : *Absorpta est mors in victoria.* Mors enim pœna fuit per peccatum introducta, ad Rom. 5. Christus ergo, satisfaciendo pro pœnis omnibus peccatis debitis, mortem etiam abstulit, non ita ut illam non subiremus; hoc enim licet potuerit ab eo fieri, non tamen oportuit; sed ita ut in ea non permaneremus, sed post illam ad vitam perpetuam resurgeremus ; sicut etiam satisfecit pro pœnis omnibus, seu pœnalitatibus quas propter originale peccatum contrahimus ; noluit tamen statim auferri, neque ad hoc obtulit satisfactionem suam, sed pro tempore opportuno et convenienti, ut recte Augustinus, 23 de Civit., c. 4. Doctrinam hanc, quæ in his duabus conclusionibus continetur, Lutherus, et alii hæretici hujus temporis ita extollunt et magnificant, ut propter eam doceant, nullam hominibus necessariam esse pœnitentiam, nullam satisfactionem pro peccatis ; quippe cum jam nulla peccata illis imputentur, cum Christus pro omnibus satisfecerit; sed hoc non est extollere satisfactionem Christi, sed magnam illi injuriam inferre, et occasionem præbere hominibus multiplicandi peccata, quo nihil magis contra intentionem Christi pro nobis satisfacientis cogitari potest.

10. *Cooperatio nostra est necessaria.* — Dicendum est ergo, quanquam Christi opera ordinata fuerint a Deo, et ab ipso Christo ad satisfaciendum pro nobis, non tamen ita ut in nobis haberent effectum, nobis non agentibus, vel cooperantibus, quod ipsi etiam hæretici vel inviti fateri debent ; alioquin neque baptismus nec fides essent necessaria ut nobis satisfactio Christi applicaretur, quod ipsi non concedunt; immerito autem fidem requirunt, et non charitatem vel pœnitentiam, cum Scriptura omnia hæc ut necessaria proponat. Fuit autem hoc valde expediens primo ad bonum nostrum, quia, ut dictum est, daretur licentia hominibus ad vitia et peccata multiplicanda, vel certe privandi essent libertate. Deinde nec vere justificarentur, si per solam imputationem extrinsecæ justitiæ, aut non imputationem peccati manentis in ipso homine, justi existimarentur. Secundo, quia ad gloriam ipsius Christi spectat, ut homines non fiant participes meritorum ejus, nisi profitendo illius fidem et obedientiam, et retractando priora delicta, juxta illud ad Hebr. 5: *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Tertio, quia hoc ipsum magis extollit merita et satisfactionem Christi, et ostendit ejus efficaciam, quia non solum satisfecit pro nobis, sed etiam nos facit cooperatores suos, vel ad nostram salutem, cum ad illam disponimur, et pro peccatis nostris satisfacimus per ejus gratiam, vel ad alienam, cum aliis applicamus sacramenta vel satisfactiones, ut D. Thomas infra breviter tetigit, q. 49, art. 1, ad 3, et in materia de gratia, et de fide, et de pœnitentia tractandum est.

11. *Tertia conclusio.*—Dico tertio : Christi satisfactio non solum æqualis fuit, sed etiam superabundans, neque tantum ex divina acceptatione, sed ex proprio valore ipsorum operum Christi, quem habebant ex dignitate per-

sonæ operantis. Hæc est communis sententia Theologorum, quam docet D. Thomas, hoc art., ad 2, et infra, q. 49, art. 8, et in 3, d. 20, q. 1, art. 1, et ibi communiter antiqui Doctores, Bonavent., q. 3; Ricar., q. 4; Palud., q. 2, art. 2; Capreol., concl. 2; Alens., 3 p., q. 1, membr. 7, q. 17, membr. 3, art. 2, membr. 5, art. 2; Marsil., in 3, q. 12; Altisiod., lib. 3 Summ., tract. 2, c. 8; Guliel. Paris., lib. Cur Deus homo, c. 8; Abulens., Paradoxa 1, c. 41, et in Prolog. super Math., q. 27, et super c. 3 Matth., q. 19. Et eam latissime docet et persequitur Ansel., toto lib. 1 et 2, Cur Deus homo; Richardus de Sanct. Vict., lib. de Incarnat., c. 8, et illam existimo ita certam, ut contraria nec probabilis, nec pia, nec fidei satis consentanea videatur; et probatur ex Scriptura et Patribus: primo, ex illo ad Rom. 5: *Sicut per unum hominem*, etc. Sicut ergo Adæ peccatum de se sufficiens fuit ad hominum damnationem, multo magis Christi opera de se habuerunt valorem ad condignam eorumdem redemptionem. Addit enim Paulus: *Sed non sicut delictum, ita et donum*, volens hoc multis titulis illud superare; et ideo concludit: *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis abundantiam gratiæ, et justitiæ accipientes*, etc.; et infra: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*. Ex quo testimonio colligunt Agapet. Pap., epist. ad Anti., et Leo Pap., epist. 81, 95, et serm. 12 de Passione, validius fuisse donum Christi ad libertatem nobis recuperandam, quam Adæ peccatum ad servitutem, unde et sanguinem Christi vocant divitem ad pretium; quæ vera esse non possunt, nisi delicta nostra satisfactionis Christi valor excedat. Et hæc est communis hujus loci intelligentia. Sed præcipue Chrysostomus, hom. 10 in epist. ad Rom., ostendere dicit Paulum eo loco, quod non solum tantum nobis Christus profuerit quantum nocuerat Adam, sed multo plus, et longe magis, quod elegantissime persequitur; atque inter alia hoc exemplo utitur: *Si quis propter debitum decem nummorum in carcerem conjiciatur, veniat autem alius qui non solum solvat illos nummos, sed etiam innumera auri talenta largiatur, vinctumque in regalem aulam inducat, ita*, inquit, *et nobiscum factum est*, etc. Et cum prædictis Pauli verbis egregie consonant illa Isaiæ, c. 40: *Completa est malitia ejus, dimissa est iniquitas ejus, suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis*. Ibi enim sermonem esse de Christo certa res est; illa autem verba in hunc sensum interpretatur Ambrosius, in Psal. 37, et in Psal. 119, serm. 19; et Justin., dialog. contr. Tryph. Similis et egregius locus est apud eumdem Isaiam, c. 63: *Ego qui loquor justitiam, et propugnator sum ad salvandum*; et infra: *Salvavit mihi brachium meum*, etc., ubi lege expositores, præsertim recentiores. Secundo arguitur ex illo ad Rom. 9, ubi Paulus vel Christum, vel ejus fidem vocat verbum consummans et abbrevians in æquitate; quod exponens Chrysostomus, hom. 16, circa finem, ait esse sensum tale esse verbum in Christi redemptione abbreviatum, ut non solum salutem, sed etiam justitiam attulerit. Unde Isai. 10, cujus testimonio Paulus utitur: Consummatio abbreviata inundabit justitiam; ubi Hieronymus ait, sensum esse, plenam salvationem futuram sub Christo, nec licere aliter exponere, cum Paulus ita exposuerit. Ita etiam exponunt Anacletus, epist. 2; Cyprian., lib. 1 contra Judæos; Ambros., ad Rom. 9.

12. Tertio arguitur ex tota epistola ad Hebræos, ubi Paulus ex professo contendit probare unicum Christi sacrificium sufficientissimum fuisse, ad nostram perficiendam redemptionem; et patet ex c. 7, 8, 9 et 10, ubi una Christi solutione et sanctificatione dicit esse consummatam nostram redemptionem; quæ verba ponderans Cyprianus, sermone de ratione Circumcisionis: *Tantæ dignitatis*, inquit, *Redemptoris nostri illa una fuit oblatio, ut una ad tollendum mundi peccata sufficeret, qui tanta auctoritate in sancta introivit in sanguine proprio*. Ad quod etiam facit quod Paulus iis locis ait, *impossibile fuisse sanguine taurorum*, etc., satisfieri pro peccatis; si autem esset sermo de remissione per acceptationem imperfectam, bene possent per illa sacrificia expiari peccata. Sanguini ergo et sacrificio Christi tribuit perfectam satisfactionem.

13. *Ratione probatur*. — Quarto arguitur ex illo principio præcedenti dubio ex traditione Patrum late confirmato, ad perfectum modum redemptionis nostræ, et æquitatem justitiæ servandam, necessariam omnino fuisse hypostaticam unionem. Hoc enim principium evidenter supponit, Christum Deum hominem potuisse hoc modo, et servata hac æquitate, pro nobis satisfacere; nam si solum potuisset ex benigna Dei acceptatione, ad hunc justitiæ modum incarnatio non fuisset necessaria, nec ad hoc satisfaciunt congruentiæ, quæ superius pro Scoti et Durandi opinione alla-

tæ sunt. Illæ enim bene declarant, propter alias rationes extrinsecas et causas potuisse expedire, ut Deus homo pro nobis satisfaceret, non vero, fuisse hoc non solum expediens, sed etiam necessarium, propter propriam rationem justitiæ, et propter æqualitatem inter injuriam et satisfactionem. Sancti vero non solum primum docent, sed etiam hoc postremum, ut visum est. Hoc denique confirmat, quod in Concilio Triburien., c. 19, notatur, in consecratione calicis vinum, quod sanguinem Christi significat, in majori quantitate adhiberi quam aquam, quæ significat populum, ut ostendatur majorem esse majestatem sanguinis Christi quam populi fragilitatem. Intelligit autem non solum de majestate in esse suppositali, sed in valore et pretio.

14. *Fundamenta ad præcipuam rationem præcedentium.* — Ultimo, ut rationem a priori hujus veritatis explicemus, supponendum est gravitatem injuriæ crescere ex dignitate personæ offensæ comparata ad offendentem, ita ut quo major fuerit improportio, seu quo dignior fuerit persona offensa, et vilior offendens, eo injuria gravior sit; valorem autem satisfactionis potissimum sumi ex dignitate personæ satisfacientis; utrumque autem horum sumi videtur ex communi judicio omnium prudentum, quod in re morali plurimum valet. Secundo, habet fundamentum in Aristotele, 5 Ethic., c. 5, dicente repassionem non semper continere medium justitiæ: *Nam si is*, inquit, *qui magistratum gerit, alium percutit, non est repercutiendus; at si quispiam eum percusserit, non solum repercutiendus est, verum etiam supplicio afficiendus;* ubi ex diversa proportione offendentis et offensi diversam judicat esse tam offensionis quam pœnæ gravitatem. Tertio, quia quo persona est dignior, eo major illi reverentia debetur ab inferiori, et ideo e contrario injuria illi facta major est. Deinde, per offensionem et injuriam quodammodo despicitur, et quantum est in offendente destruitur dignitas personæ offensæ, et ideo ex hoc capite maxime crescit injuria. Denique, cum offensa consistat in quadam inæqualitate et improportione, quanto illa improportio inter personas est major in ordine ad ipsam offensionem, tanto offensa gravior fit. Unde, quia inter Deum et hominem est infinita quædam improportio, ideo injuria, quæ fit Deo, in genere injuriæ summam quamdam gravitatem habet. At vero e contrario ratio satisfactionis consistit in exhibitione cujusdam honoris; honor autem major censetur, quo a digniori persona exhibitus est, quia honor est in honorante, 1 Ethic., c. 3, habet enim modum actionis, quæ rationem suam ab eliciente principio maxime sumit; unde etiam fit ut honor exhibitus a persona infima parvus moraliter existimetur, præsertim si ad personam dignissimam referatur.

15. Ex his ergo conficitur ratio; nam, sicut gravitas offensionis crescit ex dignitate personæ offensæ, ita satisfactionis valor et dignitas maxime sumitur ex persona satisfaciente; sed Christus, qui satisfecit Deo pro peccatis hominum, erat persona infinitæ dignitatis; id etiam quod in satisfactionem obtulit, fuit vita et sanguis divinus, quæ erant res infiniti valoris. Quam rationem amplius urgebimus statim; illa vero utuntur frequentissime Patres, et habet fundamentum in Paulo, ad Hebræ. 5: *Et quidem cum esset filius Dei, exauditus est pro sua reverentia*, ut recte ibi notat Theophyl., et Chrysostomus, hom. 8, vult ostendere, ejus esse magis effectum quam gratiæ Dei; et tanta erat ejus reverentia, ut etiam propterea eum revereretur Deus. Cyprianus, seu potius Rufi., in expositione fidei, in articulo de Passione: *Si potuit*, inquit, *per unum hominem mors introire, quanto magis per unum hominem, qui et Deus erat, potuit vita restitui?* Et sermone de Ascensione inquit idem Cyprianus: *Intelligi voluit in pretio, quod pro eo datum est, et in eo, quod ipse dedit pro mundo, quanta fuerit dissimilitudo, ut dubium esse non possit quin pretii magnitudo superet negotium, nec æquari possit damnum, quod damnatio juste meruerat, obedientiæ Christi, quæ usque ad mortem progressa est, et ultro solvit quod non debebat.* Et Athanasius, lib. de Incarnatione, paulo post principium: *Corpus assumpsit, quod pro omnibus ad plenam satisfactionem sufficeret, et mortem in omnibus, quasi stipulam igni, consumeret suis meritis et satisfactione;* sic etiam Ambrosius, lib. de Incarn., c. 6: *Ex nobis accepit quod proprium offerret pro nobis, ut nos redimeret ex nostro.* Ad declarandum vero valorem illius oblationis sumi ex supposito, addit: *Et quod nostrum non erat, ex suo nobis divina largitate conferret; et secundum naturam igitur se obtulit nostram, ut ultra nostram operaretur naturam.* Denique Cyrillus, lib. 1 de Fide ad Reg., cap. *Quod mors Christi mundo fuerit salutaris: Solus*, inquit, *sufficit, qui super omnes est, et Deus est, morte suæ carnis a mundo depellens carnem.*

16. *Objectio. — Solutio.* — Dices primo : offensio est contra Deum ut Deum; satisfactio autem licet sit a Deo, non tamen ut Deo, sed ut homine, qui non est tantæ dignitatis ac Deus; ergo non servatur exacta proportio et æqualitas inter offensum et satisfacientem. Confirmatur, quia peccatum non minus displicet quam placeat bonitas propria ; sed non tantum placent opera Christi Deo, quantum propria Dei bonitas ; ergo, etc. Major patet, nam peccatum de se est destructivum divinæ bonitatis; quantum autem amatur res, tantum odio habetur et displicet destruens illam. Respondetur, Christum, ut Christum, dici minorem Deo, quasi diminuendo reduplicationem illam, et designando præcise illud esse quod habet Christus ab humanitate ; non tamen sic satisfacit ut homo ; quia, licet humanitas sit formale principium, quo efficitur actio satisfactoria, non est tamen totalis ratio, unde suum valorem habet satisfactio; sed hæc ex persona operante maxime oritur, ut Sancti docent, et jam amplius probabitur. Unde simpliciter et absolute satisfacit hic homo, seu Deus homo, qui non est minor Deo. Ad confirmationem negatur major; neque enim tanta est malitia peccati, quanta bonitas Dei; neque peccatum vere destructivum est divinæ bonitatis, sed solum secundum affectum et moralem quamdam imputationem. dicitur ita se gerere peccator, ac si Dei gloriam et majestatem velit destruere ; in quo affectu, modo omnino contrario, superavit Christi voluntas omnes pravas hominum voluntates, magis amans et gaudens de divinis bonis, et ipso esse Dei, quam illi habuerint odio. Unde dubium non est quin Christi opera gratiora Deo fuerint, quam displicuerint peccata.

17. *Objectio secunda. — Solutio. — In quo excedat satisfactio Christi offensam hominum.* — Sed hinc oritur secunda objectio; nam si singula peccata mortalia cum singulis operibus Christi comparemus, videntur tantum habere malitiæ et injuriæ, quantum hæc habent bonitatis et satisfactionis; si vero cumulum operum Christi cum cumulo peccatorum, invenitur hic multo major; non est ergo æqualitas servata. Major probatur, nam, sicut opus Christi ex objecto bonitatem quamdam infinitam habet, scilicet, ex Deo, ita peccatum, ut est aversio ; et sicut peccatum ex parte personæ offensæ habet infinitatem in ratione injuriæ, ita satisfactio Christi tantum ex persona satisfaciente habet infinitatem, et aliunde videtur excedere peccatum, si comparetur persona offendens cum persona cui fit satisfactio, quod oportet etiam comparare; nam inde fit infinitam esse improportionem inter peccatorem et Deum, quæ non satis videtur compensari per æqualitatem inter Christum et Deum. Sicut enim peccator infinite distat a Deo, ita deberet satisfaciens Deum infinite superare, ut esset æqualis recompensatio. Confirmatur illa ratione, nam si per impossibile Christus peccaret, non posset pro suo peccato ad æqualitatem satisfacere ; ergo minus poterit pro alienis. De hac difficultate dicendum est late sequenti sectione; nunc breviter dicitur, unum Christi opus in valore et efficacia satisfactionis superasse non tantum singula, sed etiam omnia peccata, quia multo aliter persona satisfaciens dat valorem suo operi, scilicet, quasi per modum formæ intrinsecæ, quam persona offensa concurrat ad gravitatem offensæ, scilicet per modum extrinseci termini illius habitudinis, quam peccatum dicit ad ipsam. Unde ad dignitatem satisfactionis et valoris, satis est considerare dignitatem personæ satisfacientis in se, et absolute, præsertim si sit infinita, quia infinite dignificat. Quocirca illa improportio, quæ est inter peccatores et Deum, satis superabundanterque compensatur per infinitatem personæ satisfacientis in se ipsa; quia non minus admirandum et æstimandum est, infinitam personam humiliari et dejici, etiam si id sit propter Dei gloriam et honorem, quam sit horrendum et detestandum, vilem hominem injuriam inferre Deo; imo infinite illud hoc excedit, et est in altiori quodam gradu et ordine satisfactionis. Addit vero Richard. Victor., lib. de Incarnat., non solum Deo, sed etiam hominibus se subdidisse Christum, et in manus peccatorum fuisse traditum, et factum opprobrium hominum, ut in illa disproportione servaretur forma æqualitatis, quia, sicut per peccatum, infimum elevatur supra summum, ita per Christi satisfactionem, summum deprimitur subtus infimum; totum tamen in Dei gloriam et honorem; alioqui non esset rationabile obsequium; quæ omnia magis ex sequentibus patebunt. Ad confirmationem respondetur, conditionalem illam esse indignam quæ assumatur, et esse impossibilem, et ex ea sequi quodlibet. Nam si ponas Christum peccare, et durare unionem, ille homo posset satisfacere, quia infinite gratus Deo, et Deus ipse ; et non posset quia inimicus ; si autem per peccatum destrueretur unio, jam non esset idem suppositum, quod

peccavit, et satisfaceret, et ideo vere non posset satisfacere; sed ille non esset Christus, de quo modo loquimur.

18. *Objectio tertia.* — *Solutio.* — Aliter objicit Durandus, quia diis et parentibus non possumus reddere æquivalens pro beneficiis susceptis, ut Aristoteles etiam docuit, 8 Ethi., cap. 13. Ergo neque Christus ut homo hoc potuit; multo ergo minus potuit pro alienis offensis reddere æquivalens Deo. Et confirmatur ex Scoto, quia Pater non tenebatur acceptare Christi satisfactionem; ergo totus valor fuit ex acceptatione gratuita. Sed hæ objectiones cum multis aliis fusius tractandæ sunt sectione 5. Nunc breviter ad argumentum responderi potest primo, non esse eamdem rationem de offensa et beneficiis compensandis; nam fieri potest ut beneficium sit multo majus in suo ordine quam injuria in suo, et ideo non possit quis condignas agere gratias pro beneficio, et possit condigne satisfacere pro offensa, ut videre est inter homines patrem et filium. Ita respondet Vega, lib. 7 in Trident., c. 9, ex D. Thom., Palud. et Capreol., in 3, d. 20; quæ responsio est quidem sufficiens ad salvandam æqualitatem, considerata ratione seu obligatione unius debiti tantum, non tamen si omnia simul debita pensentur, ut magis ex sectione 7 constabit. Et ideo aliter dicitur cum communi schola Thomistarum, quamvis personæ creatæ non possint Deo reddere æquivalens pro beneficio suscepto, Christum tamen, qui persona increata est, propter infinitam dignitatem suam potuisse condignas gratias agere Deo pro beneficiis suæ humanitati collatis, simulque potuisse condignam pro peccatis nostris satisfactionem offerre. Adde, Aristotelem loqui de beneficio æquali ejusdem rationis; sic enim nemo potest parenti reddere æquale donum ei quod ab illo recepit. Et hoc modo etiam Christus non potest reddere simile donum vel munus Deo; potest tamen condignas gratias agere, et totum illud bonum cum quadam æquali proportione divino obsequio submittere. Ad confirmationem vero, quidquid sit de antecedenti, negatur consequentia; quia, licet pretium oblatum sit condignum, et æquale rei pro qua offertur, potest dominus rei non acceptare illud in pretium, si nolit rem vendere, nec cum alio contrahere. Valor ergo non pendet ex acceptatione, sed potius illi supponitur, ut justitia possit intervenire perfecta.

SECTIO IV.

Utrum opera Christi Domini fuerint infiniti valoris, et efficaciæ ad satisfaciendum.

1. *Opinio prima.*—Ex fine præcedentis dubitationis constare potest, exactam intelligentiam veritatis, quæ ibi tradita est, ex præsenti dubitatione pendere. Auctores enim, qui negant operibus Christi sufficientem valorem, nisi ex acceptatione divina, consequenter, imo majori ratione, negant infinitum thesaurum satisfactionis ejusdem Christi. Unde Scot. non plus valoris censet esse in operibus Christi, quam sit bonum illud ad quod a Deo ordinantur et acceptantur; et quia de facto non referuntur, neque acceptantur ad aliquid infinitum, inde concludit non habere valorem infinitum; quinimo, addit ulterius Medina magis esse infinitum peccatum hominis, quam satisfactionem Christi. Peccatum enim in ratione culpæ est infinitum, quia, quod in se est, destruit Deum (agimus enim de mortali), unde et pœna illi respondens infinita est, saltem extensione, et duratione perpetua; at vero Christus neque pœnam pertulit infinitam aut æternam, nec aliquid operatus est quo infinitum aliquod bonum inferret Deo.

2. *Aliorum sententia.*— Alii vero auctores negare possunt Christo Domino infinitam satisfactionem, quia non videtur necessaria ad perfectam æqualitatem justitiæ in nostra redemptione servandam. Omnia enim hominum peccata finita sunt simpliciter; ergo per opera etiam finiti valoris possunt ad æqualitatem compensari. Rursus licet peccata, quatenus contra Deum sunt infinitum, sint ipsa secundum quid infinita, tamen simpliciter eorum malitia et reatus finita sunt; poterunt ergo ad æqualitatem compensari, licet opera Christi tantum secundum quid sint infinita, quia habitudinem habent ad personam infinitam, a qua speciali modo proficiscuntur. Neque enim ex eo capite major infinitas oriri posse videtur; nec vero assignari potest aliud ex quo oriatur.

3. *Opera Christi sunt infiniti valoris.*—*Ratio.*— Nihilominus communis, vera et sana doctrina habet, opera Christi Domini habuisse valorem absolute et simpliciter infinitum ad satisfaciendum, et merendum apud Deum; obiter enim conjungo meritum cum satisfactione, quia, licet alias differant, quia meritum dicit ordinem ad mercedem, satisfactio ad injuriam recompensandam, illud respicit

commodum ejus qui meretur, hæc vero honorem et recompensationem ejus cui fit et offertur; tamen, quod ad propositum pertinet, ejusdem rationis sunt, et difficultates habent ita connexas, ut non debeant disputatione disjungi. Hæc ergo doctrina communis est antiquorum Theologorum, quos in assertione postrema præcedentis dubitationis allegavi. Indicatur etiam a D. Thom. infra, quæst. 7, art. 11, ad 2, quæst. 46, art. 6, quæst. 48, artic. 2, quæst. 49, tota; apertius et optime Quodlib. 2, a. 2; et Alex. Alens., 3 part., quæst. 17, membr. 5, art. 2; Bonav., in 3, d. 3, articul. 1, quæst. 2; et Richard. ibi, articul. 1, q. 2; et discipuli D. Thomæ communiter, Capreol. et Paludan. supra; Cajetan. hic; Ferrar., 4 Contra gent., cap. 55; Sot., lib. 3, de Natura et gratia, capit. 6, et in 4, dist. 19, quæst. 2, artic. 2; Driedo, de Captivit. et redemp. generis hum., cap. 2; idem Vega, libr. 7 in Trid., cap. 8 et 9; Jacob. Bil., in scholiis ad vitam Gregor. Nazian., num. 127, ubi dicit sanguinem Christi infinitis intervallis distare a sanguine martyrum; et idem sentit Anselm., lib. 1, Cur Deus homo, cap. 14 et 19; et sumi potest ex variis locutionibus sacræ Scripturæ et Sanctorum; primo enim Scriptura loquitur de sanguine Christi, et pretio nostræ redemptionis, ac de re infiniti valoris. Job 6: *Utinam appenderentur peccata mea, et calamitas, quam patior, in statera, quasi arena maris hæc gravior appareret;* quæ verba ad Christum accommodat Gregorius, 7 Moral., cap. 2, quamvis ad litteram alium habeant sensum de persona ipsius Job, et magnitudine doloris ejus comparata ad peccata ejus, ut Vulgata lectio præ se fert; vel ad significationem et demonstrationem afflictionis quam exterius ostendebat, ut ex versione Septuaginta interpretum et Paraphrasi Chaldaica sumitur, et notavit Vatablus, et antea Chrysost., et alii quos ibi referunt Eugubinus, et Petrus Comit., in Catena. Præterea facit id Psalm. 129: *Apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio;* et 1 Corinth. 6: *Empti enim estis pretio magno;* et 1 Petr. 1: *Sed pretioso sanguine;* et 1 Joan. 2: *Non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* Quæ locutiones, licet non expresse infinitatem asserant, indicant tamen quemdam inæstimabilem valorem, et sine termino. Secundo tamen præcipue hoc confirmat definitio Clemen. VI, Extravagan. Unigenitus, de Pœnit. et remis., ubi expresse dicit, Christum suis meritis et satisfactionibus acquisivisse infinitum thesaurum hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiæ participes sunt effecti; et ideo dicit ibidem unam guttam sanguinis Christi fuisse sufficientem ad perfectam redemptionem nostram, propter unionem ad Verbum; quomodo loquitur Nazian., oratione 42, sub finem, ubi maximum miraculum passionis Christi dicit esse, quod exiguæ cruoris guttæ orbem universum instaurarunt. Hinc etiam Basilius exponens verba illa Psalm. 48: *Frater non redimit*, dicit pretium hoc superare omnem valorem; et Ambrosius, præfat. in Psalm. 35: Bonum aurum sanguis Christi, dives ad pretium, profluus ad lavandum omne peccatum. Tertio ab inconvenienti, quia alioqui vix aut nulla ratione salvari potest perfecta justitiæ æqualitas; primo, quia Christus satisfecit pro æterna pœna debita omnibus hominibus; quæ cum quodammodo infinita sit, et alterius rationis ab omni pœna hujus vitæ, non posset illi æquari satisfactio per temporalem pœnam hujus vitæ, nisi aliunde haberet infinitatem. Secundo, vel satisfactio Christi de se valebat ad satisfaciendum juste et æqualiter pro quibuscumque peccatis, quantumvis in multitudine et gravitate in infinitum augeantur, vel non; si hoc secundum dicatur, ergo tantum possent augeri et multiplicari, ut ad satisfaciendum pro illis ad æqualitatem non sufficeret Christus, quod est contra modum loquendi Scripturæ et Patrum. Deinde, unde constaret nobis non ita multiplicari peccata hominum, ut non merito timeremus ne exhauriretur thesaurus meriti et satisfactionis Christi? et ideo merito Clemens VI, dicta Extravagant., ex infinitate intulit, nihil esse quod timeamus. Si vero primum dicatur, ad id requiritur infinitas satisfactionis seu valoris; sicut si esset pecunia tanti valoris, quæ sola sufficeret ad emendum quascumque res, quantumvis in modo et pretio crescerent, illa requireret infinitum valorem; et charitas, quæ immutata manens, potens esset elicere actus intensiores in infinitum, ipsa esset actu infinita.

4. Dices, hujusmodi discursus non semper inferre infinitum, sed vel hoc, vel rem altioris ordinis; dici ergo poterit meritum Christi esse altioris ordinis, et ideo ad hæc omnia valere, tamen in re esse finitum quid. Respondetur, si intelligatur esse finitum quid in genere entis, concedi posse, quia re vera non est ens physice infinitum; tamen in æstimatione morali recte concluditur valor infinitus, ut magis in sequenti ratione explicabitur.

5. *Ratio efficax.* — Quarto ergo argumentor, quia satisfactio crescit in valore ex dignitate personæ satisfacientis; sed persona satisfaciens in Christo est infinitæ dignitatis; ergo et opera ejus sunt infiniti valoris ad satisfaciendum. Major supra ostensa est, et tota ratio fundamentum habet in Patribus, dicentibus actiones Christi ex dignitate personæ operantis fuisse deificatas et Deiviriles, ut dicit Dionysius, epist. 4, ad Caium, et c. 2, de Divin. nominibus, et Damasc., lib. 3, c. 15 et 19, ubi actionem Christi dicit esse salutiferam, quia non tantum humana est, sed etiam divina; quod infra explicans, inquit esse deitate perfusam. Unde optime Theod. Ancyran., hom. de Nativit. Domini, quæ habetur in Concilio Ephes., t. 6, c. 10, dicit Deum assumpsisse passiones, ut illæ deificatæ victoriam adversus passiones nobis obtinerent, nam vim illis divinam tribuit; et quæ ibi late persequitur, et exemplo regiæ dignitatis accommodate explicat; et similia fere habet in alia homilia ejusdem festi, eodem tom. 6, appendice 5, cap. 2.

6. *Discussio præcedentis rationis. — Quorumdam opinio circa infinitatem valoris operum Christi.* — Quoniam vero hæc ratio fundamentalis est in hac materia, primum omnium verum illius sensum explicare necesse est; deinde objectionibus, quæ contra illam fieri possunt, satisfacere. Dixerunt ergo quidam opera Christi habuisse hunc infinitum valorem, ex eo quod a persona divina non solum per voluntatem humanam, sed etiam per divinam proficiscebantur. Unde in operibus Christi compositionem, nescio quam, ex actu voluntatis divinæ et humanæ contingebant, ita ut ex eis coalescat unus actus moralis infinitæ bonitatis et valoris; et hanc putant esse operationem Theandricam, seu Deivirilem, de qua Patres paulo antea citati loquuntur; et eodem modo intelligunt Leonem Papam, epist. 10 dicentem, *unam naturam in Christo operari cum consortio alterius.* Et Nazianzen., orat. 2 de Filio, quæ est 4 de Theologia, dicit, *in Salvatore velle totum esse deificatum.* Quæ dicta refert et approbat Agatho Papa, in sexta Synodo, act. 4, ep. 1. Et ratione declarant, quia ex utraque Christi natura bene componitur una persona; ergo ex utriusque actu etiam componitur una operatio. Sicut in homine, quia una persona componitur ex anima et corpore, ita operatio, quæ ab utraque parte procedit, una censetur, unumque moralem valorem habere. Unde, sicut operatio corporis habet moralem valorem ab actu animæ, qui est veluti forma ejus, corpus autem est instrumentum animæ; ita operatio Christi humana accipit valorem suum ab actu voluntatis divinæ, quia etiam humanitas est instrumentum conjunctum divinitati; et voluntas divina est veluti forma omnium inferiorum actionum Christi.

7. *Rejicitur.* — Hæc sententia et in se valde falsa est, et ad rem præsentem explicandam impertinens. Primum enim, qui illam compositionem fingunt valde favent hæreticis ponentibus in Christo unam tantum operationem, quorum error damnatus est in sexta Synodo, ubi Agatho Papa hæreticum esse dicit, unam tantum in Christo asserere operationem compositam, sicut et unam compositam naturam; quia operatio consequitur naturam; et absolute definit duas esse in Christo operationes inconfusas et impermistas; et ita loquuntur communiter Patres, ut D. Thomas infra docet, q. 19, art. 1 et 2, et attingemus d. 37. Ratione etiam demonstrari hoc potest, quia, omissis aliis actibus humanitatis Christi, considerando solum actum liberum voluntatis humanæ, a quo pendebat totus valor meriti et satisfactionis ejus, certum imprimis est illum actum fuisse realiter distinctum ab actu voluntatis divinæ, et illum fuisse entitatem creatam; hunc vero esse rem increatam; quo saltem sensu de fide est, ob prædictas definitiones, illos fuisse duos actus. Deinde est etiam de fide, hunc actum voluntatis humanæ Christi fuisse liberum propria libertate, et in ordine ad ipsam voluntatem humanam, et liberam facultatem ejus, et non tantum per denominationem ab actu voluntatis divinæ; alioqui Christus, in quantum homo, non fuisset liber, et consequenter nec meruisset, nec satisfecisset. Et hoc latius ostendemus prædicta disput. 37. Interrogo ergo quomodo ex his duobus actibus voluntatis divinæ et humanæ dicatur unus actus componi; aut enim id intelligitur de compositione physica, aut morali. Utrumque autem est in rigore falsum; ergo nullo modo. Probatur minor quoad priorem partem, quia vel illi duo actus dicuntur physice unum componere, quia habent inter se aliquam immediatam unionem et physicam compositionem; vel solum quia sunt in duabus naturis physice unitis et conjunctis in eadem persona. Primum est evidenter falsum, tum quia nec fingi, nec cogitari potest qualis sit illa compositio; tum etiam quia evitari non potest quin illa com-

positio sit unius naturæ, seu secundum naturam; non enim esse potest unius personæ, quia nec quod unitur ex parte rei creatæ, natura substantialis est, sed actus accidentalis; neque ex parte Dei dicitur esse subsistentia ut sic, sed actus voluntatis; imo nec de subsistentia id dici posset, quia, ut infra dicemus, non potest immediate uniri formæ accidentali; talis autem natura composita ex actu divino et creato quænam esse potest? Neque enim erit natura substantialis, neque accidentalis; nec ille actus erit humanus, nec divinus; nec etiam explicari potest quo genere unionis conjungantur, et quis eorum ad alterum comparetur, ut potentia vel subjectum. Tum denique quia operatio sic composita, præsertim cum sit immanens, requirit unum principium proportionaliter compositum, et consequenter unam naturam compositam, quod Eutychianum est, ut in simili argumentatur Damascenus, lib. 3, cap. 19; et D. Thom. infra, quæst. 19, art. 1.

8. Secundum vero non minus falsum est, quia, quod actus sint in duabus naturis ejusdem suppositi, non satis est ut unum actum physice componere dicantur, ut patet primo in actu voluntatis et appetitus ejusdem hominis, qui ex parte subjecti majorem unitatem habere videntur, quia non solum sunt in duabus naturis ejusdem personæ, sed etiam in duabus partibus ejusdem naturæ; et tamen non componunt physice unum actum vel operationem. Secundo, duæ formæ accidentales, eo quod sint in uno subjecto, non componunt unam formam accidentalem; ergo similiter. Tertio et magis ex propriis ac principiis fidei, duæ naturæ substantiales, licet physice uniantur in una persona, non componunt inter se unam naturam; ergo similiter duo actus voluntatis divinæ et humanæ, quamvis mediis naturis in una persona conjungantur, non uniuntur physice ad componendum unum actum. Quarto, ratio omnium est, quia quamvis sint in eadem persona, non tamen secundum idem, neque inter se habent illam immediatam unionem; et ideo non possunt inter se constituere unum actum, licet constituant eumdem operantem utroque actu. Altera pars minoris, scilicet, de unitate seu compositione morali, probatur in hunc modum, quia tunc ex duobus actibus physicis componitur proprie unus actus moralis, quando unus habet totam suam moralitatem ab alio; quod solum contingit quando tota libertas unius est denominative, seu imperative ab alio, quomodo actus interior, et exterior hominis dicitur unus moraliter; sed actus voluntatis humanæ et divinæ Christi non hoc modo comparantur, sed uterque per se habet suam propriam libertatem, ut dictum est.

9. *Evasio.— Refutatur.*— Dicetur fortasse, non tantum illo modo contingere, actum dici moraliter unum tanquam ex duobus moraliter compositum; nam intentio et electio dicuntur moraliter componere unum actum, quamvis uterque suam habeat propriam libertatem; imo actus ministri dicitur esse idem moraliter cum actu domini imperantis; sic ergo actus Christi dicetur unus moraliter, quatenus actus voluntatis divinæ vel imperat, vel dirigit et gubernat actum voluntatis humanæ, et e converso hic est illi conformis et subordinatus. Sed imprimis hæc unitas tantum est metaphorica, quæ potius est conformitas quædam voluntatum, quæ non excludit pluralitatem simpliciter, et ideo potius ita est absolute loquendum, maxime ad vitandum hæreticorum consortium. Ac denique (ut simul probemus alteram partem in principio positam) hic modus unitatis impertinens est ad explicandum valorem operationis humanæ Christi; nam, si voluntas divina consideretur ut regula vel lex voluntatis humanæ, sic pertinet ad valorem moralem humani actus, quantum ad honestatem et bonitatem moralem ejus, per modum objecti; unde ab illo ut sic non potest sumi infinitas hujus valoris. Hoc enim modo, etiam nostri actus satisfactorii sunt unum cum voluntate divina unitate conformitatis, et illam respiciunt ut regulam, et inde ut primarium objectum; et non propterea habent nostri actus valorem infinitum ex voluntate divina, aut ex habitudine ad illam. Si vero consideretur ut principium extrinsecum, et aliquo modo efficiens, aut dirigens et gubernans voluntatem humanam Christi, seu actus ejus quibus pro nobis satisfecit, sic etiam non potest conferre illis infinitatem; quia nec valorem ullum moralem hoc modo illis immediate præbet; quia ut sic neque est objectum, neque circumstantia operationis, sed causa quasi extrinseca, quæ non aliter confert ad valorem actus, nisi in quantum dat virtutem vel concursum ad efficiendum ipsum actum; et ideo ipsa ut sic non auget neque confert valorem, præter eum quem habet actus ex objecto suo et circumstantiis. Et confirmatur primo; nam hoc modo etiam Pater et Spiritus Sanctus præbent illud regimen per concursum voluntati humanæ Chri-

sti; quamvis enim persona Filii speciali titulo dicatur per voluntatem divinam gerere curam voluntatis humanæ, propter convenientiam in eodem supposito, nihilominus tamen, quidquid divina voluntas in eo actu agit, vel vult, necesse est ab omnibus personis fieri, quia est una voluntas communis, propter quod opera ejus ad extra sunt indivisa; sed Pater et Spiritus Sanctus quatenus concurrunt ad illum actum non dant illi valorem infinitum; ergo actus Christi non habent hunc valorem ex aliquo concursu voluntatis divinæ. Confirmatur secundo, quia etiam Spiritus Sanctus voluntate sua divina regit nostras voluntates, et eas mereri ac satisfacere efficit; tamen non confert illarum actibus valorem infinitum; imo nec aliter facit eos habere valorem, quam dignificando et sanctificando personas, et concurrendo ad substantiam et modum intrinsecum ipsorum actuum; ergo nec per se confert valorem actibus humanis Christi, sed tantum concurrit ad illos, et dat auxilia gratiæ necessaria; personam autem non sanctificat, sed ex se sanctam supponit; et ab illa est valor infinitus illorum operum.

10. Tandem præter hos modos non potest fingi alius, quo illa voluntas divina conferat valorem actui voluntatis Christi; solum enim superest alius, quo actus voluntatis potest dici conferre valorem moralem actui inferioris potentiæ, quia est forma moralis ejus; sicut actus nostræ voluntatis potest dici conferre valorem actui appetitus, vel exteriori; hic autem modus non potest attribui actui voluntatis divinæ respectu actus voluntatis humanæ Christi, propter duo. Primum, quia, ut actus voluntatis hoc modo conferat valorem inferiori actui, necesse est ut sit forma ejus in esse liberi, sicut accidit in exemplo allato de actibus nostris; quia alio modo non potest intelligi quomodo sit forma; hoc autem modo non est actus divinus forma actus humani in voluntatibus Christi, ut visum est. Secundo, quia, ut actus voluntatis hoc modo det valorem, oportet ut ipse in se sit capax valoris, meriti, vel satisfactionis, ut illum communicet alteri, saltem per extrinsecam denominationem, sicut communicatur meritum actui exteriori per interiorem; vel certe ut cum illo constituat unum actum moralem ordinatum ad recompensandam injuriam alterius, ut est in satisfactione; hoc autem non potest convenire actui increato voluntatis divinæ, ut per se notum est. Et ideo non potuisset Verbum divinum satisfacere per naturam irrationalem assumptam, nec per dolores aut pœnas ejus, quia non posset per actum voluntatis divinæ actus talis naturæ moraliter informare, aut libertatem extrinsecam eis conferre ad meritum vel satisfactionem accommodatam.

11. *Fundamentum contrariæ opinionis solvitur. — Ratio convenientiæ et differentiæ corporis respectu animæ, et humanitatis Christi respectu Verbi divini.* — Atque hinc solutum relinquitur fundamentum contrariæ sententiæ, nam ex unitate personæ male infertur unitas operationis, cum hæc naturam consequatur, ut Patres et Concilia docent. Neque est simile quod de homine affertur, tum quia duæ naturæ in homine sunt partiales, et componunt unam naturam; tum etiam quia voluntas hominis per suos actus potest informare moraliter actus corporis seu inferiorum virium, quod non potest voluntas divina, ut dictum est. Quocirca, aliter corpus est instrumentum animæ et humanitas Verbi; quamvis enim in hoc conveniant, quod utrumque est instrumentum substantialiter conjunctum, differunt tamen in modo; nam corpus non est instrumentum per se capax propriæ operationis moralis, nisi per animam, seu per denominationem ab actu animæ; humanitas vero per se est proprium principium operationis moralis; unde, si proprie loquamur de humanitate respectu propriarum operationum, non est proprie instrumentum, sed principium principale operandi. Quod si respectu Verbi dicatur instrumentum, solum est, vel ut denotetur non esse propriam Verbi naturam, sed quasi alienam, quamvis per se et substantialiter conjunctam, vel magis proprie in ordine ad actiones supernaturales et miraculosas, ut interpretatur D. Thomas infra, q. 19, art. 1; et adhuc talis actus supernaturalis, ut est a Verbo operante per humanitatem, non est compositus ex actu creato et increato, sed est unus et idem manans ab humanitate cum auxilio supernaturali Dei, ut quæst. 13 latius dicetur. Patrum autem sententiæ ibi citatæ ex dicendis intelligentur facile.

12. *Aliorum opinio circa infinitatem valoris operum Christi. — Rejicitur.* — Secundo dixerunt alii humana Christi opera habere infinitum valorem, ex eo quod immediate ac physice procedunt a divina Verbi personalitate, non tantum ut a sustentante et terminante naturam humanam, sed etiam ut per se ipsam immediate influente in ipsum actum volunta-

tis humanæ Christi. Quod ita esse solum probant ex illo principio, quod actiones sunt suppositorum; nam hoc significat, supposita ipsa habere proprium et per se influxum in actiones; nam si sola natura esset totum principium influens in actiones, potius esset actio naturæ attribuenda, quam supposito; sicut quando aqua calida calefacit, potius calori quam aquæ tribuitur, quia calor est totum principium calefaciendi, et aqua solum se habet ut materialiter sustentans calorem. Unde illi per accidens tribuitur actio. Quod vero hoc sit necessarium ad infinitum valorem, patet, quia alias suppositalitas Verbi mere per accidens se haberet ad operationes Christi humanas; sicut aqua omnino per accidens se habet ad calefactionem, quæ a calore procedit; ex his vero, quæ sunt per accidens, nihil valoris vel dignitatis accrescit operi. Hæc vero opinio falsum aliquid confingit, et minime necessarium ad valorem operum Christi explicandum, ut bene docuit Scotus, in 3, dist. 19, in quo illi consentit Capreol., in 3, dist. 18, ad 5 ipsius Scoti cont. 1 conclusion. Primum patet ex generali ratione subsistentiæ, quæ præcise et secundum suam rationem formalem non est proximum principium operandi, sed est tantum quidam naturæ terminus constituens suppositum, quod est principium per se operationum, tanquam id quod operatur; formale autem principium *quo* est natura per se aut per potentias suas; sed personalitas Verbi unita est humanitati solum in ratione subsistentiæ, ut infra videbimus; ergo non unitur ut sit principium per se et proximum operationum, ita ut ipsa sit proxima ratio agendi, vel totalis, vel partialis. Major patet inductione in omnibus creaturis, ut ex metaphysica constat, nam subsistentia solum est quidam modus terminans naturam in ratione existendi in se. Item in Trinitate, quamvis personalitates sint tres, quia natura et voluntas est una, actiones ad extra sunt indivisæ, quia tota ratio agendi est natura, non persona; e contrario vero in Christo, licet persona sit una, quia naturæ sunt duæ, operationes etiam sunt duplices, quia principium *quo* operationis est natura, ut ex Damasceno, et aliis Patribus et Conciliis, trademus infra, quæst. 18 et 19.

13. Unde argumentor secundo, quia hoc specialiter repugnat huic personalitati Christi; quia alias aliquam propriam efficientiam haberet ad extra relatio Verbi, quam non habent relationes Patris et Spiritus Sancti; consequens autem est omnino falsum; alias non omnis efficientia ad extra esset communis omnibus personis; sicut enim terminare naturam humanam non est commune omnibus, quia convenit Verbo per suam relationem, ut talis est, ita, si per illam effective influeret in opera humanitatis, illa efficientia non esset communis omnibus personis. Tertio, ostendo sine causa confingi hanc efficientiam ad explicandum valorem satisfactionis Christi, quia persona confert valorem operi ut moralis circumstantia ejus; ut autem circumstantia moralis augeat bonitatem vel valorem operis, non semper requiritur proprius ac physicus influxus secundum eam rationem, qua circumstantia est, ut in hac ipsa circumstantia personæ videre licet; multorum enim opinio est, gratiam habitualem non influere physice in actus meritorios, quatenus est in essentia animæ, et tamen certum est quatenus dignificat personam, gratamque Deo reddit, maxime conferre ad valorem moralem operum in esse meriti vel satisfactionis; et quamvis fortasse in aliquos actus per se influat physice, scilicet in eos qui sunt supernaturales quoad substantiam, tamen verius est non solos illos esse meritorios, sed etiam actus morales virtutum acquisitarum, præsertim cum morali aliqua relatione charitatis; actus etiam externi satisfactorii sunt, et tamen valorem habent a gratia, quæ in illos non physice influit. Item dignitas regia, vel alia similis, auget interdum valorem moralem operis, quamvis non influat physice in opus, ut per se constat. Ita ergo Verbum divinum, hoc ipso quod constituit personam Christi Dei hominis, a qua opus satisfactorium simpliciter procedit, est sufficiens circumstantia moralis talis operis, ut ab illa possit valorem accipere; non est ergo necessarius ille influxus physicus illo modo explicatus.

14. Et per hæc satisfactum est fundamento contrariæ sententiæ. Actiones enim dicuntur esse suppositi, tanquam ejus quod operatur, quia ipsum est quod proprie et complete existit; operatio autem sequitur esse; et ideo simpliciter tribuitur ei quod per se existit, scilicet supposito, ut iterum attingemus infra, disp. 10, sect. 2 et 3; ad hoc autem necesse non est ut suppositum operetur per ipsam subsistentiam tanquam per rationem operandi, sed satis est ut per naturam operetur tanquam per principium *quo;* subsistentia vero sit conditio per se necessaria ex parte operantis, ut complete sit, et ita operari possit

Exemplum autem quod adducitur de aqua calefaciente, partim simile est, partim differens : calefactio enim per se est a calido ut sic, in quo includitur aliquid per modum subsistentis, et quoad hoc est similitudo. Quod autem illud calidum sit aqua, accidentarium est, quia etiam ipsi aquæ extraneum et accidentarium est quod sit calida ; et ideo quamvis ei possit attribui calefactio, ea ratione qua subsistit, et sustentat calorem, tamen respectu illius est per accidens, quia calor omnino ei accidit. At vero quod natura substantialis subsistentia terminetur, non est ei per accidens, sed per se; personæ etiam non accidit natura, sed per se illam constituit in tali ratione, et ideo actio per se attribuitur subsistenti in tali natura. Unde Pater, Filius et Spiritus Sanctus per se dicuntur creare ex parte operantis, quamvis ex parte creationis non esset per se necessaria trinitas personarum.

15. *Objectio.* — Dices, hinc potius sequi Verbo divino, seu Deo, per accidens attribui humanas Christi actiones, etiam si huic homini Christo, formaliter loquendo, per se tribuantur; quia humanitas respectu Verbi est natura extranea, et quasi accidentario ei advenit. Respondetur primum negando simpliciter sequelam, quia, licet humanitas non sit connaturalis Verbo, in quo assimilatur calori ad aquam comparato, tamen per se illi unitur, in quo differt a calore ; nam ex Verbo et humanitate vere ac propriissime consurgit una persona et unum ens per se; et ideo illi personæ in eo statu constitutæ per se tribuuntur quæ secundum utramque naturam illi conveniunt, ut latius infra, q. 2 et 16, explicabitur. Addo deinde hoc nihil referre ad rem de qua agimus; quia, ut dixi, ad rem moralem nihil refert quod prædicatio sit aut per se, aut per accidens, logice vel physice loquendo, dummodo moraliter persona operans, et dignitas ab illa proveniens sit circumstantia operis; ad quod satis est quod sit conditio dignificans personam operantem, quod non solum in præsente reperitur, sed etiam quod illa dignitas est substantialis et intrinseca ipsi personæ operanti.

16. *Aliorum circa idem opinio refellitur.* — Atque ex his facile est tertium modum dicendi rejicere, qui in præsenti excogitari posset, scilicet actus humanos Christi esse infiniti valoris propter immediatam unionem, quem habent ad Verbum divinum, ratione cujus infinitam habent dignitatem. Itaque, sicut ex Eugenio supra referebamus, sanguinem Christi fuisse pretium infiniti valoris ad nostram redemptionem propter unionem ad Verbum, quod intelligendum est de immediata unione, ut infra, q. 4, ostendemus, ita posset quis existimare actus ipsos esse infiniti valoris propter propriam et immediatam unionem ad Verbum, quia alias sola unio per accidens, media humanitate, vel sola emanatio non videtur posse sufficere. Primum patet, quia illa est valde extrinseca, et per se nihil confert ipsi actui. Item quia, si in sanguine est necessaria illa unio, cur non in singulis actibus? Secundum etiam ostendi potest, quia creatura vel creatio etiam emanant a Deo secundum se, et tamen inde nullum specialem valorem aut dignitatem accipiunt; et si intelligamus per Christi actionem, aliquem effectum ad extra fieri, ex respectu illo ad Christum non censeretur habere infinitum aliquem valorem et dignitatem. Sed hæc etiam sententia supponit falsum, et ad rem præsentem minime necessarium. Falsum est enim divinum Verbum fuisse immediate unitum omnibus actibus et operationibus Christi, ut latius infra dicturi sumus, q. 3 et 4, quia Verbum solum fuit unitum humanitati substantiali unione, et ad supplendam subsistentiam humanæ naturæ. Unde solum ea sibi immediate univit, quæ subsistentiæ creatæ immediate uniuntur; accidentia autem non uniuntur immediate creatæ subsistentiæ, sed insunt naturæ subsistenti. Sic ergo in Christo accidentia humanitatis non aliter fuerunt unita Verbo, quam per humanitatem, scilicet, in quantum inhærebant animæ vel corpori Verbo unitis. Quod si alia accidentia non habent illam immediatam unionem, nec de actibus intellectus aut voluntatis id affirmari potest, tum quia magis intrinseca et inseparabilia sunt alia accidentia quam hi actus; tum etiam quia, cum hæc unio non sequatur ex vi assumptionis humanitatis, esset miraculosa, etiam supposita incarnatione; et ideo sine sufficiente auctoritate, vel cogente ratione, non est asserenda; tum maxime quia ostendemus infra, fieri non posse ut accidentia immediate uniantur subsistentiæ divinæ, idque maxime repugnare accidentibus actu inhærentibus, ut erant actus vitales, seu operationes humanitatis Christi. Quod autem illa unio non sit necessaria ad ad hunc valorem, ostendi potest ex dictis contra præcedentem sententiam; quia cum hic valor non sit res physica, sed moralis, ad illum non est necessaria immediata unio physica ad Verbum, sed sufficit talis conjunctio,

quæ secundum prudentem æstimationem ad eam dignitatem et valorem sufficiat : sicut D. Thom., ait 1 p., q. vigesima quinta, articulo 6, ad 4, Christi humanitatem habere ex unione ad Verbum infinitam quamdam dignitatem; et idem affirmat de B. Virgine, quatenus est mater Dei; nam, licet illa dignitas sit longe inferior, tamen in sua ratione est infinita propter habitudinem seu affinitatem ad Verbum; et infra, quæstione septima, ostendemus gratiam Christi, eo quod est gratia Verbi divini, habere quamdam infinitam æstimationem et dignitatem, quamvis non sit immediate unita Verbo, sed solum quia inest animæ Verbo unitæ. Sic ergo in præsenti, ut actus Christi habeant in suo ordine infinitum valorem, non est necesse quod per se habeant immediatam unionem ad Verbum.

17. *Infinitas valoris operum Christi considerari potest ex parte personæ præcise ut operantis.* — Dicendum igitur est in actibus voluntatis Christi ex triplici capite posse infinitatem considerari : primo, ex parte personæ, præcise ut operans est, et eliciens illos actus per humanitatem sibi conjunctam; nam ex vi hujus respectus erant omnes illi actus aliquo modo divini, et speciali titulo proprii divinæ personæ : quo fere sensu intelliguntur Patrum testimonia, quæ prima sententia paulo ante citata afferebat; sic enim verum est unam naturam in Christo operari cum consortio alterius, quia, quidquid per unam naturam Christus operatur, vere tribuitur eidem ut subsistenti in altera; sic enim et homo creat, et Deus obedit, quod satis est ut verum etiam sit totum velle Christi esse deificatum, ut ex Dionysio referebamus. Quomodo etiam omnis humana operatio Christi potest dici Theandrica, quia est a Deo homine, quamvis speciali etiam ratione hæc appellatio tribuatur actionibus miraculosis, quas Christus per humanitatem exercebat, ut sexta Synodus exponit, Act. 2, 8 et 9; et Agatho, in d. epist., et D. Thomas infra, q. 19, art. 1, ad 1. Quod autem hic respectus ad personam operantem infinitam conferat ad valorem moralem infinitum, probatur, quia persona operans moraliter est quasi forma propria actionis suæ, unde illam dignificat et æstimabilem reddit, ut etiam exemplis moralibus supra declaratum est; ergo, ubi persona est infinita, confert valorem cujusdam infinitæ rationis et dignitatis. Neque contra hoc obstat exemplum de creatione, vel externo effectu a Christo producto; nam, si in his effectibus a Deo productis consideretur solum absolutum esse illorum, sic non habent specialem dignitatem ex eo quod a Deo producti sint; si tamen consideretur productio illorum sub ratione actionis liberæ Dei, habet etiam per extrinsecam denominationem valorem quemdam seu æstimationem infinitam in ratione doni aut beneficii, quia, nimirum, procedit ab infinita voluntate libere se determinante et applicante ad tale beneficium conferendum; et hoc modo actus voluntatis Christi, qui respectu Dei erat infinitum meritum, respectu nostri erat infinita misericordia, et infinitum beneficium.

18. *Sumitur item infinitas valoris in actibus humanis Christi, ex parte divinæ personæ ut terminantis unionem eorum.* — Secundo, potest hæc dignitas considerari in his actibus ex parte personæ cui uniuntur; sunt enim hi actus voluntatis immanentes, et ideo intrinsece postulant ut maneant in eadem persona a qua fiunt, mediante natura, per quam fiunt. Et ex hac unione accipiunt actus inæstimabilem valorem, quia sunt Deitate perfusi, ut Damascenus loquitur. Unde, hoc ipso quod illi afficiunt personam Dei media natura, quam Deus, per unionem, suam fecit, ipse etiam Deus illos moraliter afficit atque dignificat; quæ dignitas, quamvis proveniat actionibus media unione humanitatis, quæ est quid creatum in ipsa, tamen ab ea solum est tanquam a conditione necessaria; a persona autem Verbi sumitur formaliter, tanquam a persona quæ per seipsam sanctificat, tam naturam quam actus ejus, et consequenter confert illis valorem et dignitatem unicuique proportionatam, ut magis statim explicabitur.

19. *Sumitur et hic valor ex parte materiæ circa quam actus humani Christi versabantur.* — Tertio potest hic valor infinitus considerari in his actibus ex parte materiæ circa quam versantur; ut quando Christus voluntarie effundebat suum sanguinem pro hominibus, voluntas illa versabatur circa rem infiniti valoris, quam offerebat in pretium; et ideo ex hac parte videtur etiam habuisse infinitatem, quamvis si illa materia circa quam, præcise consideretur in ratione objecti, non sufficeret ad infinitatem simpliciter moralis valoris seu satisfactionis, ut statim explicabo. Ut ergo hic titulus conferat ad infinitatem simpliciter, conjungendus est cum præcedentibus, vel etiam considerandus tanquam quodammodo in illis inclusus virtualiter, aut secundum quamdam reflexionem : actus enim

voluntatis Christi, quatenus est immanens, habet illa duo supra explicata, scilicet, quod est a persona et in persona divina; quatenus vero est intrinsece voluntarius ac liber factus in obsequium alterius, non solum ipsum actum, sed etiam ipsum operantem, voluntarie submittit ac subjicit obsequio alterius: et hoc modo voluntas illa Christi habebat infinitum valorem ex hoc capite. Atque hinc facile constat quid dicendum sit de aliis actionibus, vel passionibus externis a voluntate imperatis vel acceptatis; nam in ratione meriti non habebant infinitatem nisi per denominationem extrinsecam ab actibus voluntatis, quia meritum non est formaliter nisi in actu voluntatis; in exteriori vero actu est solum per denominationem extrinsecam ab illo; quantitas autem meriti non potest alicui actui convenire, nisi eo modo quo convenit meritum, quamvis non ab eodem principio seu radice proveniat. Unde secus est in ratione satisfactionis; nam, quia hæc formaliter reperitur in actibus vel passionibus externis, ideo exteriores etiam passiones Christi in se habent infinitum valorem in ratione satisfactionis, non solum ex infinitate voluntatis, sed ratione suæ propriæ unionis, quia ipsæ fuerunt etiam deificatæ per unionem, ut supra ex Concilio Ephesino referebamus.

20. *Discussio præcedentis rationis.* — Sed ut hæc omnia amplius explicentur, nonnulla objicere oportet, quibus hujus rationis vis magis discutiatur et intelligatur; videtur enim primum niti hoc fundamento, quod opus profectum a persona digniori coram Deo, id est, magis grata, cæteris paribus, sit majoris valoris ad satisfaciendum. Quod fundamentum videtur falsum, ut in puris hominibus constat; quia si duo impares sint in habituali gratia, et actus efficiant ad satisfaciendum æquales in omnibus aliis conditionibus, non magis satisfacit per eum actum, qui majorem gratiam habet. Secundo, videtur illa ratio ita colligere : Opus factum a digniori persona est majoris valoris; ergo factum ab infinita persona est infiniti valoris; quæ collectio non videtur bona; nam ex simili forma argumentandi solum potest colligi infinitas secundum quid, non simpliciter, ut patet in simili forma : Visio perfectioris objecti est majoris perfectionis; ergo visio infiniti objecti est infinitæ perfectionis; vel : Offensa dignioris personæ est gravior; ergo offensa infinitæ personæ est infinita; in his enim tantum sequitur infinitas secundum quid. Tertio, ratio hujus defectus esse videtur, quia quantitas meriti vel satisfactionis non oritur ex sola dignitate operantis, sed etiam ex aliis circumstantiis. Quando autem ad unum effectum, præsertim moralem, plura concurrunt, licet unum infinitum sit, si alia sint finita, effectus non erit infinitus simpliciter, sed finitus, quia limitatur ab aliis principiis finitis, et objectum vel persona infinita, concurrendo cum illis, non potest infinito modo, sed finite influere, ut in exemplis positis videre est. Quarto confirmatur, quia illa persona solum finito modo erat unita humanitati; ergo solum etiam finito modo augebat valorem et dignitatem operum, quia solum augebat media unione ad humanitatem. Et tandem sicut actiones in suo esse limitantur ex principio operandi, ita in valore et satisfactione limitantur.

21. *Dissolvuntur præcedentes objectiones.* — Ad primum responderi potest primo, non esse eamdem rationem de quacumque dignitate personæ accidentaria, et quasi extrinseca, et de substantiali dignitate, qualis erat dignitas personæ Christi. Actiones per se sunt suppositorum et personarum, et ideo substantialis dignitas et perfectio ipsius personæ semper per se confert ad valorem et dignitatem ipsius operis, quia in suo genere influit in illud; at vero si perfectio personæ vel dignitas accidentaria sit, non est necesse ut influat aliquo modo in ipsum opus, sed potest solum concomitanter se habere, et ideo fieri potest ut nihil conferat ad valorem operis. Secundo tamen addo, loquendo de dignitate gratiæ habitualis, illam per se conferre ad valorem moralem operis satisfactorii et meritorii, atque adeo, cæteris paribus, opus factum a sanctiori persona esse majoris valoris moralis coram Deo; et ita ad objectionem factam negandum est totum id quod assumit, de quo plura non dicam hoc loco, quia habet proprium in materia de gratia, et quia, ut dixi, infinita satisfactio Christi non pendet ex illa quæstione de gratia habituali, sed ex hoc generali principio, quod illa dignitas personæ operantis, quæ est circumstantia operis, auget valorem ejus, quod principium et per se notum est in materia morali, et supra etiam ostensum est.

22. *Persona operans, et ea, circa quam versatur actio, diverso modo se habent.* — Ad secundum respondetur, quidquid sit, an consequentia illa teneat ratione formæ, saltem tenere in proposito ratione materiæ. Fundatur enim in hoc, quod actus personæ Christi ha-

bent dignitatem quamdam vere infinitam, et ideo habent etiam valorem infinitum, quantum in eo genere esse potest. Unde ulterius dicitur, servata formalitate illarum præmissarum, recte et formaliter deduci illud consequens, neque exempla in contrarium adducta esse similia. Utrumque declaro ex diverso modo, quo persona operans afficit suam operationem, et moraliter influit in illam, et quo objectum, seu extrinseca persona, quæ se habet veluti materia circa quam versatur actio, ad illam concurrit. Multo enim magis confert ad valorem moralem influxus personæ operantis; quod patet primo ex ipsis locutionibus; nam operatio facta a persona divina Theandrica dicitur et divina; operatio autem, quæ fit circa Deum, tale dignitatis nomen non recipit; sicut operatio facta ab Angelo, est Angelica, non vero quæ fit circa Angelum. Secundo ex re ipsa, quia objectum et aliæ similes circumstantiæ solum terminant habitudinem actus ad ipsa, quæ habitudo finita est, etiamsi objectum vel persona ad quam terminatur, sint infinita; et ideo tota dignitas vel bonitas actus, inde orta, est in suo genere finita; at vero persona operans quodammodo per se ipsam informat moraliter suam operationem. Quod ita declaro, quia non tantum ipsa operatio in abstracto, sed ipse etiammet operans, in quo persona ipsa includitur, sese submittit et offert in obsequium ejus cui satisfacit; quod significavit Paulus, ad Ephes. 5, dicens: *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo;* et ad Phil. 2: *Humiliavit semetipsum;* ubi Chrysostomus, hom. 7: *Quantum habuit*, inquit, *celsitudinis*, *tantum humilitatis vicissim subiit*. Et hoc modo ait Cyrillus, 4 de Trinit., circa principium, Christum posse nos salvare, quia est ipse Deus filius, indicans, ipsam personam per se ipsam conferre dignitatem operi, et valorem satisfactioni. Unde fit ut hæc dignitas et valor sit infinitus simpliciter in suo genere, quandoquidem ipsa persona est infinita simpliciter. Quod tertio ita declaro, quia unio hypostatica est quædam infinita dignitas humanitatis assumptæ, quia persona infinita simpliciter est illi humanitati realiter conjuncta, et per ipsam mirabili modo illam afficit et sustentat; sed actus vel passiones illius humanitatis in tali persona habent similem quamdam conjunctionem, quasi hypostaticam, cum eadem persona, quamvis mediante natura; ratione ergo hujus conjunctionis habebunt infinitam quamdam dignitatem et valorem moralem; quocirca, sicut ad intelligendam infinitam illam dignitatem in humanitate assumpta, non oportet inesse ipsi humanitati rem aliquam physice, ut ita dicam, infinitam simpliciter distinctam ab ipso Verbo, ita neque in ipsis actibus Christi, ut alias objicit Scot., ut habeant infinitum valorem, oportet inesse entitatem aliquam physicam infinitam, sed solam dictam unionem ad Verbum, a quo illam habent dignitatem. Est tamen differentia inter humanitatem et actus ejus, quod humanitas immediate unitur Verbo, unde illa unio est proprius modus realis ipsius humanitatis, ut quæst. 2 dicetur; at vero actus solum per humanitatem uniuntur Verbo, quia, scilicet, inhærent humanitati, seu fiunt per humanitatem Verbo unitam. Unde hæc unio nullum realem modum ponit in ipso actu, respectu Verbi, præter modum unionis ipsius humanitatis; ab illo tamen participat moralem valorem et æstimationem, ut explicatum est.

23. *An sola dignitas gratiæ in persona operante sufficiat ad meritum.* — *Differentia inter habitualem gratiam, et gratiam unionis.* — Ad tertium respondetur, primum, probabile esse solam dignitatem gratiæ in persona operante sufficere ad valorem meriti vel satisfactionis, si alias sit capacitas in actu, id est, si sit liber et bonus; sic enim multi existimant omnes actus bonos moraliter personæ gratæ esse meritorios propter statum et dignitatem talis personæ. Dico autem oportere supponi capacitatem in actu, quia opera non libera, etiam in ipso Christo, non habebant hunc valorem ad meritum et satisfactionem, quia non erant capacia moralis dignitatis; sicut humanitas ex vi unionis sanctificatur, et illi debetur beatitudo, et tamen si natura leonis assumeretur, quamvis re ipsa haberet eumdem modum unionis, et eamdem majestatem Verbi sibi conjunctam, non tamen proprie sanctificaretur, nec illi esset debita beatitudo, quia non esset capax; et eadem ratione actus non liberi, vel actus non boni hominis grati, nullum valorem habent ab ipsa gratia habituali in ordine ad meritum vel satisfactionem. Notanda vero est in hoc differentia inter habitualem gratiam, et gratiam unionis, quod illa, quando non per se concurrit ad actum, influendo in illum per se, vel per auxilia sibi proportionata, non confert tantum valorem quantum potest, nec secundum totam intensionem quam in se habet, quia non per se influit et concurrit, ut supra dicebam; at vero gratia unionis, seu persona ipsa unita humanæ na-

turæ, per se concurrit ad omnem actum talis naturæ, quia concurrit ut substantiale suppositum operans, et ideo secundum totam dignitatem suam, quæ simplicissima est, illum informat, ejusque valorem auget, et ideo tantum auget quantum potest. Addo præterea (ne videamur totam responsionem fundare in opinione satis dubia, de sufficientia gratiæ habitualis ad rationem meriti), addo, inquam, omnes alias conditiones ad hunc valorem requisitas minime sufficere sine personæ dignitate, ut suppono ex materia de gratia et de satisfactione; et videri potest in primo actu contritionis, in quo reperiuntur omnes aliæ conditiones requisitæ ex parte ipsius actus; et nihilominus, nisi persona intelligatur grata, non intelligitur actus ille habere condignitatem ad meritum, vel satisfactionem. Statim vero ac persona fit grata, actus de se censetur habere valorem quem potest, juxta capacitatem subjecti. Unde intelligitur, ipsam personæ dignitatem esse quasi ultimam formam dantem valorem actui, et in hoc genere esse quasi intrinsecam; unde fit, si hæc forma possit esse infinita simpliciter, et secundum se totam possit informare actum, posse etiam illi dare infinitum valorem et dignitatem. Ita vero est in proposito, ut explicatum est. Et propterea hic valor non limitatur ex parte ipsius actus finiti et limitati, quia ipsa persona Verbi infinita per seipsam est quasi forma dans valorem tali actui; ipse autem actus capax est totius illius valoris et dignitatis, hoc ipso quod est capax unionis ad Verbum secundum hypostasim.

24. *Quomodo actio Christi habeat a persona infinitum valorem.* — Ad quartum respondetur, Verbum per seipsum, atque adeo secundum totam suam infinitatem, esse unitum humanitati, habitat enim in Christo omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Unde ipsa unio licet, prout est modus humanitatis, sit quid finitum simpliciter, et tantum secundum quid infinitum, tamen ex parte personæ, et boni communicati ipsi humanitati, est res simpliciter infinita, ac propterea quod illa persona conferat valorem actibus Christi, quatenus unita est humanitati, est res infinita; ac rursus, quod illa eadem persona conferat valorem actibus Christi, quatenus unita est humanitati, nihil minuit de valore et dignitate illarum actionum. Deinde dicitur non esse parem rationem de limitatione actionis in esse entis, et in valore morali, seu in ratione satisfactionis; quia actus habet proxime totum suam entitatem physicam a principio agendi, et in principio agendi, si immanens sit; valor autem moralis immediate sumitur ab ipsa persona operante, quatenus moraliter informat ipsos actus, et denominat illos divinos.

25. Unde fit quod, licet opera Christi offerentis, verbi gratia, seipsum in cruce, videantur habere infinitatem ex parte offerentis, et ex parte rei oblatæ, infinitas tamen meriti, ut supra dicebam, magis sumitur simpliciter ex parte illius personæ, ut offerens est et persona operans, quam ut est objectum oblationis vel actionis; ut cum beata Virgo offerebat filium pro nobis Deo, vel Simeon illum obtulit in templo, vel cum nunc sacerdos offert, considerando illam actionem tantum ut est actio hujus personæ, in his omnibus dignitas actionis manet finita, quia in illis Christus tantum se habet per modum objecti, et quasi extrinsece dignificat actus; quia vero ipse offert seipsum per seipsum, intrinsece dignificat actionem suam, quomodo etiam, ut infra dicemus, ipsa passio Christi, ut erat actus ejus, habebat infinitam quamdam dignitatem, ut vero a crucifigentibus, non habebat tantam malitiam, quia ut sic, tanquam objectum extrinsecum, ad eorum actus comparatur.

26. *Quanam ratione quidam labefactare studeant propositam distinctionem. — Oblationem Christi infinitam fuisse in ratione pretii ex parte rei oblatæ, abstrahendo a persona operante, qui astruant. — Horum sententia confutatur.* — Sed hæc distinctio aliquibus non satis probatur, quia videmur duas infinitates in valore operum Christi distinguere: unam simpliciter, et alteram secundum quid. Videmur etiam nimium minuere valorem sumptum ex re oblata in passione Christi, cum tamen Eugenius Pontifex ea potissimum causa dixerit, redemptionem Christi fuisse infinitam, quia una gutta sanguinis ejus erat infiniti valoris. Putant ergo aliqui utroque titulo valorem esse infinitum. Alii vero distinguunt in operibus Christi, seu in passione ejus, quatuor illas rationes operandi, quas D. Thomas infra distinxit, q. 48, quatuor primis articulis, scilicet, per modum meriti, satisfactionis, sacrificii, et redemptionis pretii. Et aiunt verum quidem esse opera Christi, in ratione meriti, satisfactionis et sacrificii, non habuisse infinitatem simpliciter, nisi ex persona operante, et se ipsam submittente in obsequium æterni Patris, seque in sacrifi-

cium offerente, ut præcipuam materiam interioris sacrificii, media humanitate assumpta, quæ erat proxima materia exterioris oblationis. Addunt tamen, sub his tribus rationibus, nihil valoris accepisse oblationem Christi ex re oblata ; nam cum habuerit infinitum ex persona operante, nihil fuit reliquum quod acciperet ex re oblata. At vero considerando Christi oblationem in ratione pretii, aiunt fuisse infinitam simpliciter ex re oblata, nulla habita personæ dantis tale pretium consideratione, quia in emptione ut sic non consideratur dignitas ementis, sed valor et æstimatio ipsius pretii ; in præsenti autem sanguis Christi, in pretium oblatus, erat infiniti valoris, etiam in genere entis, propter Verbum unitum.

27. Sed hæc, ut existimo, neque solida sunt, neque vera. Et primo, omissa prima opinione, quæ cum secunda simul impugnabitur, quatenus a nobis discordat, in posteriori duas partes distinguamus. Prima est de valore operum Christi in illis tribus rationibus, meriti, satisfactionis et sacrificii. Secunda est de pretio. In priori ergo parte verum quidem est, habuisse opera Christi infinitatem ex persona operantis. Nihilominus tamen negari non potest quin opera Christi in eadem ratione meriti, satisfactionis et sacrificii magnum valorem seu dignitatem habuerint ex re oblata. Quod quidem de ratione sacrificii non obscure significavit Concilium Tridentinum, sess. 22, c. 2, dicens : *Quoniam in divino sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus, sacrificium illud vere propitiatorium esse*, etc. Aperte ergo Concilium supponit sacrificium Crucis non solum ex offerente, sed etiam ex re oblata habuisse quod propitiatorium fuerit, alioqui non recte ex illo capite colligeret, sacrificium missæ propitiatorium esse. Quod magis declarans, subdit : *Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit ; una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in Cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.* Igitur, ex mente Concilii, efficacia et valor sacrificii Crucis, non solum ex offerente, sed etiam ex hostia oblata desumitur. Atque hoc testimonium etiam probat valorem illius sacrificii, quoad satisfactionem, sumptum esse non tantum ex offerente, sed etiam ex re oblata ; quia in tantum sacrificium propitiatorium est, in quantum est satisfactorium ; imo illi duo modi, quibus passio Christi operata dicitur nostram redemptionem, per modum, scilicet, sacrificii et satisfactionis, non sunt ita in re distincti, ut possint mutuo seu ad invicem separari ; non enim posset passio ex justitia operari nostram redemptionem, si satisfactoria non esset aut meritoria, etiamsi rationem sacrificii habere fingeretur ; quamvis e contrario posset operari redemptionem ex justitia, si satisfactoria esset, etiamsi non esset sacrificium, ut constat ex dictis præcedente sectione. Cum ergo D. Thomas ait, Christi passionem operatam esse nostram redemptionem per modum satisfactionis et sacrificii, nihil aliud docere vult, quam Christi satisfactionem per opus sacrificii fuisse consummatam ; et passionem Christi non solum esse satisfactoriam, ut opus charitatis vel fortitudinis, sed etiam ut opus religionis et perfecti sacrificii. Si ergo dignitas et excellentia illius sacrificii, non ratione sacrificii, consurgit non tantum ex offerente, sed etiam ex re oblata, etiam valor satisfactionis ejusdem sacrificii ex utroque capite consurgit ; et eadem ratio est de valore meriti ; et inde etiam sumi potsst argumentum ad reliqua Christi opera. Ratio autem omnium est, quia, licet dignitas personæ operantis in Christo fuerit potissima circumstantia, ex qua valor operum ejus consurgit, non est tamen dubium quin illa sola non sufficeret, nisi aliæ concurrerent, ad meritum vel ad satisfactionem necessariæ, ut libertas actionis et honestas, ad meritum ; et quod opus fuerit pœnale, ad satisfactionem.

28. *Objectio. — Solvitur.* — Dicet fortasse aliquis, rationem meriti vel satisfactionis insurgere ex aliis conditionibus, et ex objecto et circumstantiis, quantitatem autem valoris in Christo ex sola circumstantia personæ sumptam esse. Sed quoniam hæc distinctio vulgaris est in hac materia, cavendum est ne male intelligatur ; quantitas enim meriti, et meritum, et quantitas satisfactionis, ac satisfactio, non sunt ita concipienda aut distinguenda, ac si in re essent duo diversa, ita ut intelligamus prius consurgere rationem meriti et satisfactionis ex quodam capite, postea vero adjungi illi quantitatem ex alio. Est enim hic sensus falsus, primo, quia nec quantitas talis meriti, prout in re est, potest præscindi ab illo ; neque e converso meritum, prout in re est, potest præscindi a sua quantitate, quæ non est

quantitas molis, sed perfectionis, seu intensionis, vel æstimationis. Unde, sicut perfectio rei non est aliud ab ipsa re, neque e converso, ita neque in Christi merito valor ejus est aliquid distinctum ab ipso, sed est ipsummet cum tota perfectione quam habet in ratione meriti, quod simul per modum unius consurgit ex omnibus quæ ad illud concurrunt et necessaria sunt; et non prius insurgit meritum, postea vero ei quasi adhæret quantitas ejus. Et hinc sumitur secunda ratio, quia neque meritum, neque satisfactio ut sic, quantumvis a valore præscindatur, possunt insurgere sine persona merente ; in Christo autem non est persona quæ mereatur, nisi persona infinita ; ergo nec potest intelligi quod in Christo sit meritum, nisi ad illud concurrat persona iufinita ; ergo illa persona non dat valorem, nisi dando simul cum aliis rationem meriti et satisfactionis ; non ergo supponit satisfactionem et meritum, et eis adjungit valorem.

29. *Quomodo intelligenda sit distinctio quæ afferri solet inter meritum et quantitatem ejus. —Oblatio quævis a persona offerente infinitatem simpliciter sortitur, secundum quid autem a re oblata.*—Sensus igitur verus illius distinctionis est, illa duo ratione distingui; quia posset esse meritum vel satisfactio sine tanto valore ; et ideo ita distingui, ut attribuendo singula singulis, intelligatur quid ad unum sufficiat, et non ad aliud ; et quæ sit propria radix uniuscujusque rationis. In hoc ergo sensu verissimum est (imo hoc ipsum est, quod nos dicimus) infinitatem simpliciter operum Christi in ratione meriti vel satisfactionis, ex persona operante esse desumendam ; nihilominus tamen alias circumstantias aliquid contulisse, absolute loquendo, ad meritum vel satisfactionem, et consequenter ad valorem moralem illorum operum ; quia, etiamsi persona non esset infinita, opera illa haberent aliquem valorem, licet non infinitum; ergo etiam in Christo concurrunt ad valorem et æstimationem operis. Inter has autem circumstantias, una ex potissimis est res oblata, a qua multum valoris solet accipere sacrificium. Propter quod dicitur Deus respexisse non tantum ad Abel, sed etiam ad munera ejus. Unde si res oblata sola sit infinita, inde habet sacrificium quemdam valorem in ratione sacrificii superantem omnem æstimationem cujuscumque sacrificii, in quo offertur res finita, etiamsi in infinitum augeatur, dummodo cætera sint paria ex parte personæ offerentis. Et hoc sensu dicimus habere sacrificium, in quo res infinita offertur, infinitatem quamdam ex re oblata ; quam sine dubio etiam habuit sacrificium Christi ; habuit enim singularem quamdam excellentiam, non solum ex eo quod fuit Christus qui obtulit, sed etiam ex eo quod seipsum obtulit, quæ non sunt duæ dignitates proprie loquendo, nisi fortasse secundum præcisionem rationis, sed est una eminens dignitas, quæ consurgit ex habitudine ad plura concurrentia per modum unius integræ causæ moralis, sicut in actibus moralibus dicitur consurgere una bonitas ex objecto et circumstantiis. Et similiter non dicimus esse in sacrificio Christi duas infinitates satisfactionis vel meriti, sed unam tantum consurgentem ex tali oblatione, ut est a tali offerente, et circa talem rem oblatam. Dicimus tamen, præcise considerando has habitudines, infinitatem offerentis esse sufficientem ad infinitatem simpliciter, etiamsi reliqua omnia, quæ concurrunt et necessaria sunt, sint finita; infinitatem autem rei oblatæ per se non sufficere ad infinitatem satisfactionis vel meriti, si persona offerens finita sit. Ac denique hoc sensu dicimus, ab infinita persona offerente, satisfactionem et valorem sumere infinitatem simpliciter, a re autem oblata infinitatem tantum secundum quid. Et utrumque satis etiam probatum est. Primum quidem, quia quodlibet opus Christi fuit infinitæ satisfactionis. Et ratio est, quia persona operans per se ipsam informat opus, moraliter loquendo, et se ipsam submittit obsequio alterius, cui satisfacit, et ideo dignificat opus infinite. Secundum autem probatum est exemplis, vel oblationis qua B. Virgo, vel Simeon, obtulit Christum in templo ; vel oblationis qua sacerdos offert Christum, considerando illam ut est a solo sacerdote ; et idem fere est de oblatione interna, qua nos offerimus Deo Christi mortem ; in his enim actionibus, ut sunt a persona finita, etiamsi versentur circa rem infinitam, satisfactio est simpliciter finita ; et solum est in hujusmodi actione ex re oblata quædam dignitas secundum quid; et ratio est, quia illa res oblata solum comparatur ad actionem ut objectum, quod, licet infinitum sit, non dat actui infinitatem simpliciter, ut satis explicatum est.

30. Quoad alteram vero partem de valore operum Christi in ratione pretii ad redemptionem, duo falsa mihi dici videntur in ea sententia, et utrumque ortum esse ex eo quod volunt, metaphoricam locutionem in omnibus propriæ æquiparare, cum non in om-

nibus similes sint. Primum ergo falsum est, in redemptione Christi infinitatem pretii non sumi ex persona redimente, quantumvis pretium sub ratione pretii, et redemptio sub ratione redemptionis, et persona in ratione redimentis et offerentis pretium, considerentur. Probatur, quia in hac emptione seu redemptione pretium proprium et immediatum non est nisi satisfactio aut meritum ; ergo unde sumitur valor satisfactionis, sumitur valor pretii ; ergo ex persona operante. Antecedens manifeste sumitur ex D. Thoma, infra, q. 48, art. 4, ubi inde probat Christum operatum esse salutem nostram per modum redemptionis, quia per peccatum eramus addicti servituti dæmonis, et tanquam servi pœnæ obnoxii ; Christus autem per passionem suam obtulit sufficientem et superabundantem satisfactionem pro peccato, et reatu pœnæ generis humani : *Et hoc modo*, inquit, *ejus passio fuit æquale quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit, sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit a peccato et a pœna, secundum illud Danielis* 4 : *Peccata tua eleemosynis redime*. Ergo ex sententia D. Thomæ pretium redemptionis non est aliud quam satisfactio ipsa. Ratio vero, quæ ex eodem D. Thoma sumitur, est quia sanguis Christi non est pretium redemptionis, ut est res quædam physica, sed ut effusus per passionem, et secundum eum valorem moralem quem habet illa effusio, vel ad liberandum nos a servitute, vel ad obtinendam nobis gratiam et gloriam ; hic autem valor non est aliud quam satisfactio, qua redditur æquivalens pro culpa aut pœna, vel meritum quo de condigno quasi emitur gratia vel gloria ; ergo sicut infinitas satisfactionis in ratione satisfactionis pendet præcipue ex persona offerente, ita infinitas operum Christi in ratione pretii et redemptionis principaliter pendet ex dignitate personæ redimentis.

31. Secundo, hinc constat falsum esse, et repugnantiam involvere, quod dicitur, pretium ut pretium in hoc genere emptionis seu redemptionis esse infinitum in ratione pretii ex vi rei oblatæ præcise sumptæ, non autem in ratione satisfactionis, et meriti; nam ostensum est, hoc pretium proxime et immediate non esse aliud quam ipsam satisfactionem vel meritum ; ergo, si sub his rationibus non est infinitum ex illo capite, neque etiam in ratione pretii esse potest. Et confirmatur primo, quia, si illud pretium est infinitum in ratione pretii, ergo in vi et in virtute sanctificandi quoad sufficientiam ; ergo et in ratione meriti et satisfactionis. Prima consequentia probatur, quia per hanc redemptionem eripimur a servitute peccati et dæmonis, et revocamur in libertatem, non quamcumque, sed filiorum Dei, in ejusque amicitiam ; sed nihil horum consequimur, nisi per veram sanctitatem ; ergo non potest esse pretium sufficiens ad redemptionem, nisi quod est sufficiens ad sanctificationem, id est, ad emendam homini (ut sic dicam) veram sanctitatem. Et hinc probatur secunda consequentia, quia vera sanctitas non emitur, nisi satisfactionibus et meritis; ergo non potest esse pretium infiniti valoris ad hunc effectum, nisi ob infinitatem in ratione meriti et satisfactionis. Confirmatur tandem utrumque, quia alias sequitur oblationem Eucharistiæ, ut est a sacerdote et ex opere operantis, esse infinitum pretium sufficiens ad redemptionem, idemque sequitur de oblatione Christi facta in templo, ut fuit a B. Virgine aut a Simeone. Imo ulterius sequitur unionem hypostaticam factam in natura irrationali fuisse sufficientem ut pretium nostræ redemptionis esset infinitum, ut si Verbum divinum assumeret naturam agni, hominibusque agnum illum donaret, ut pro suis peccatis in sacrificium, et pretium redemptionis ipsum offerrent ; nihil enim ibi deesset ad infinitum pretium juxta prædictam sententiam.

32. *Evasio.*—*Rejicitur.*—Respondent aliqui concedendo omnes has sequelas, si Deus ita ordinare voluisset. Addunt tamen in his casibus dari quidem infinitum pretium ad redemptionem, tamen deesse infinitam satisfactionem et meritum, et ideo non esse illa remedia simpliciter sufficientia, sicut fuit Christi oblatio. Sed hæc responsio imprimis involvit repugnantiam, ut ostensum est, sanctis Patribus dicentibus, ad infinitam redemptionem fuisse necessariam infinitam dignitatem personæ redimentis. Ac deinde inauditum est quod pretium in ratione pretii sit sufficiens ad emendum seu redimendum, et tamen quod non sit sufficiens ad liberandum a culpa vel servitute; est ergo eadem ratio de pretio, quæ de satisfactione vel merito. Neque contra hoc obstat ulla ratio, quia quando pretium non proprie sumitur pro re aliqua habente ex impositione suam æstimationem vel valorem, sed pro morali opere habente moralem valorem, tunc valor pretii

multum pendet ex persona operante, et ita contingit in redemptione per Christum facta. Unde, quando sanguis ejus dicitur pretium, semper intelligitur in ordine ad effusionem et oblationem quæ facta est ab ipsamet persona Verbi.

33. *Prima objectio ex finita actus entitate.* — *Solutio.* — Hactenus ad ea respondimus quæ fundamentum propositæ veritatis impedire videbantur; nunc nonnullis objectionibus, quæ contra illam fieri solent, satisfaciendum est. Prima et vulgaris est, qua Scotus est usus, quia omnis actio Christi est finitæ entitatis; quam confirmat, quia, si esset aliquo modo infinita, infinite placeret Deo; tantum ergo placeret, quantum ipsimet actus increati suæ divinitatis; et eamdem objectionem prosequitur Gabriel, in 3, d. 19, ostendens actus Christi meritorios non fuisse infinite intensos. Sed, ut recte ibi Capreolus, et alii Thomistæ annotarunt, hujusmodi objectiones non sunt ad rem; non enim asserimus actus Christi fuisse infinitos quoad intensionem, imo oppositum verum esse supponimus ex his quæ, infra, de Christi gratia, tractabimus, q. 7; eadem enim vel major ratio est de actibus, quæ est de habitibus. Nihilominus tamen prædicta argumenta facile dissolvuntur; potest enim actio Christi, quamvis physice in genere entis finita sit, moraliter in genere satisfactionis esse infinita, nam hoc non consistit in entitate physica, sed in morali dignitate proveniente ex conjunctione ad divinam personam.

34. Nec propterea recte comparatur actio humanitatis cum actu increato divinitatis; hic enim simpliciter et in genere entis infinitus est, et ideo infinite placet Deo, non in genere satisfactionis vel meriti (hujusmodi enim proprietates non dicunt perfectionem simpliciter, ut possint convenire in illum actum), sed ut infinite bonus per essentiam. Actus vero humanitatis est infinitus in genere meriti et satisfactionis simpliciter et absolute, tamen in genere entis tantum secundum quid; sicut ipsa humana natura ratione unionis habet infinitam dignitatem, non tamen ideo æqualis est cum ipsa natura divina; est etiam illa natura impeccabilis ex unione ad Verbum, et mentiri non potest, sicut Deus ipse; non tamen propterea ejus bonitas aut veritas æqualis est veritati aut bonitati per essentiam ipsius divinitatis, quia hæc omnia habet solum ex conjunctione ad divinam personam.

35. *Augetur difficultas ex finita actus bonitate.* — Potest tamen alio modo urgeri hæc objectio, quia non videtur actus bonus, effectus a Christo Deo homine, posse habere infinitum valorem ad satisfactionem et meritum, nisi intrinsece infinitam entitatem habeat in se. Probatur primo, quia hic valor pertinet ad bonitatem moralem ipsius actus; sed bonitas moralis, præsertim in interiori actu voluntatis, non est extrinseca aliqua denominatio, sed est intrinseca differentia vel proprietas ipsius, quæ non potest augeri, nisi realiter mutetur ipse, vel illi aliquid addatur; et consequenter neque esse potest infinita, nisi ipse actus physice et in entitate sua, aut intensive, aut extensive aliquo modo infinitus fiat; tum etiam quia, quamvis demus illum valorem distingui a bonitate, tamen argumentum augeri potest, sumpta proportione ab una proprietate seu conditione ad aliam, quia sicut augetur satisfactio ex circumstantia personæ operantis, ita et bonitas, quæ non tantum ex objecto, sed etiam ex circumstantiis sumenda est; ergo si infinita dignitas personæ operantis infinite auget satisfactionem, infinite etiam augebit bonitatem atque entitatem actus; vel, e contrario, si bonitatem non ita auget, neque satisfactionem augebit.

36. *Confirmatur.* — Et confirmatur et augetur difficultas, quia, si satisfactio Christi simpliciter infinita est, ergo actus voluntatis ejus, quo volebat efficaciter satisfactionem, et illam offerebat Deo, erat infinite bonus, quia habebat infinitum objectum, et illud totum efficaciter volebat actu illi proportionato et adæquato; sicut, si quis haberet actum voluntatis quo posset efficaciter velle dare infinitas divitias in eleemosynam, ille actus haberet infinitam bonitatem misericordiæ, ut patere potest utendo illo argumento communi, nam bonitas illa crescit ex quantitate objecti seu eleemosynæ, unde major est, cæteris paribus, quo quantitas objecti major est; erit ergo infinita, si quantitas objecti est infinita; multo ergo magis illa voluntas Christi, quæ versatur circa satisfactionem infinitam, erit infinite bona.

37. *Responsio, in qua declaratur quomodo valor distinguatur a reali bonitate.* — *Ad priorem partem primi argumenti.* — Ad argumentum respondetur, valorem hunc, quem habet actus in ordine ad satisfactionem et meritum, esse quid distinctum a reali bonitate, quæ est differentia ipsius actus, prout

constituitur in esse virtutis, vel illi aliquo modo intrinsece inhæret; quod patet clare in exemplo supra posito de contritione, quia præintellecta ante gratiam habitualem intelligitur habere totam suam intrinsecam bonitatem moralem, et totam rationem actus virtutis, et tamen non intelligitur habere sufficientem valorem et condignitatem ad meritum; statim vero ac intelligitur esse a supposito grato, intelligitur idem actus habere valorem, quamvis ejus bonitas intrinsece nec mutata, neque aucta sit. Hic ergo valor non dicit physicam entitatem inhærentem actui, sed supponit illam, et aliquas etiam denominationes extrinsecas, et libertatem, et habitudinem ad talem personam; et consistit in morali quadam ratione et æstimatione ipsius actus; hac igitur ratione, quamvis omnes actus Christi in se fuerint finiti in entitate, atque adeo in bonitate morali intrinsece inhærente, nihilominus potuerunt esse infiniti valoris moralis, ex personæ dignitate provenientis. Ad priorem ergo partem argumenti in forma respondendo, negatur illa prima propositio assumpta Satisfactio, seu valor satisfactionis pertinet ad bonitatem actus; proprie enim non pertinet ad illam bonitatem, a qua actus dicitur bonus moraliter et actus virtutis, de qua intelligendum est, cum dicitur bonitatem esse intrinsecam actui; sed pertinet, ut dixi, ad quamdam moralem æstimationem; quod si hæc vocetur etiam bonitas (potest enim ita vocari, quandoquidem est quædam dignitas, et in suo genere habet rationem entis moralis), sic negandum est omnem bonitatem actus esse realem entitatem ipsi inhærentem.

38. *Ad posteriorem.—Dignitas personæ aliter auget bonitatem actus quam valorem satisfactionis.* — Ad aliam vero partem argumenti respondetur, aliter circumstantiam, vel dignitatem personæ augere interdum propriam et intrinsecam bonitatem actus, in ratione virtutis, aliter vero valorem satisfactionis vel meriti; bonitatem enim non confert proxime et immediate, quasi actum ipsum informando, sed quatenus aliquo modo redundat in objectum, et quodammodo afficit illud, augendo vel mutando objectivam bonitatem ejus; ut quando pauper facit eleemosynam, illa circumstantia personæ auget bonitatem, quia illud objectum, comparatum ad talem personam, censetur difficilius, et majoris quantitatis proportionalis, et sic de aliis; et hinc fit ut hæc circumstantia personæ, etiamsi infinita sit, non infinite augeat hanc bonitatem, sed limitetur ex habitudine et modo quo talis actus tendit in tale objectum sic affectum; quia, ut dictum est, non auget hanc bonitatem, nisi quatenus aliquo modo redundat in objectum, et consequenter non nisi juxta habitudinem realem, quam actus habet ad objectum talibus circumstantiis affectum; at vero alius valor et dignitas in ratione satisfactionis, proxime et immediate sumitur ab ipsa persona, per seipsam moraliter afficiente et dignificante actum, et ideo infinitus est a persona infinitæ dignitatis.

39. *Ad confirmationem. — Quid habeat actus ex objecto infinito.* — Ad confirmationem respondetur, solum concludere, illum actum habere infinitam bonitatem objectivam, non vero ipsum actum internum voluntatis habere infinitam bonitatem formalem, quæ consistit in habitudine ad illud objectum, quia ad objectum infinitum potest actus tendere per habitudinem realiter et in sua entitate finitam simpliciter, quamvis secundum quid et objective possit dici infinita. Quod ita facile declaratur, quia ille actus non habet infinitatem in essentiali differentia, ut constat, quia est finitæ perfectionis, tum quia hujusmodi perfectio major est in voluntate amandi Deum; nec habet infinitatem in intensione, ut suppono, quia nullus actus creatus potest fieri infinite intensus; neque in extensione, quia illam non habet, unica enim simplici et indivisibili habitudine fertur in totum objectum, quamvis infinitum sit; et idem dicendum est in exemplo adducto in illa confirmatione, ut latius in 1. 2, quæst. 18, tractari solet.

40. *Secunda objectio.* — Secunda objectio est ab inconvenienti; nam si satisfactio Christi infinita est, sequitur vel unum infinitum esse majus alio, in eo genere in quo infinitum est, quod est contra rationem infiniti; vel unum opus Christi non esse majoris valoris quam aliud, nec duo quam unum, quod videtur absurdum, tum quia totum est majus sua parte, tum etiam quia unum opus Christi erat melius alio, et unus dolor major quam alius, quod multum refert ad quantitatem satisfactionis; tum denique quia inde fieret non magis redemisse nos Christum per passionem et mortem, quam per alios actus vitæ suæ, quod est contra Scripturam, quæ passioni semper tribuit redemptionem nostram, ad Rom. 3, 4 et 5, ad Gal. 3, ad Heb. 2, 9 et 11.

38. *Responsio. — Quomodo stet æqualitas meriti cum inæquali bonitate.* — Respondetur,

primum omnium fatendum esse opera Christi fuisse inæqualia in propria bonitate intrinseca et essentiali, vel realiter inhærente ipsi actui, quia, ut dictum est, tota hæc bonitas erat finita; poterat ergo esse major et minor; et aliunde unum opus Christi erat melioris objecti quam aliud, et unum intensius alio, et sic de aliis circumstantiis; ergo erant vel poterant esse inæqualia in hac bonitate. Nihilominus addendum secundo est, quodlibet opus Christi ex parte personæ operantis fuisse infiniti valoris, quia, licet bonitas et aliæ conditiones actus conferant interdum ad hunc valorem, tamen, quia hæc dignitas infinitæ personæ extollit hunc valorem ad perfectissimum ordinem, et usque ad infinitum gradum, ideo tollitur omnis alia proportio; illa enim persona, cum in omni genere infinita sit, eminenter continet omnia alia bona, et ideo confert actui quidquid valoris omnes aliæ circumstantiæ conferre possent. Quocirca totum id, quod erat in opere Christi ex parte ipsius actus, intelligendum est quasi materialiter se habere, personam vero esse quasi formam conferentem valorem, quæ omnes illos actus æqualiter informat, et ideo omnibus confert infinitum atque adeo æqualem valorem. Exemplo explicari potest, si pecunia tali regio signo figurata tantum valeret, cujuscumque esset materiæ, ratione figuræ.

41. *Objectio.* — *Prima responsio.* — *Refutatur.* — *Vera responsio.* — Dices, quamvis hæc ratio probet infinitatem meriti, provenientem ex dignitate personæ operantis, esse æqualem in omnibus actibus Christi, non tamen probare omne meritum, seu omnem rationem meriti, in eis inventam, esse æqualem; quia valor infinitus proveniens ex persona operante non excludit valorem quem actus habet ex intensione, duratione, et similibus circumstantiis; ergo, non obstante æqualitate in uno valore infinito, potest esse inæqualitas in alio valore finito ex diversa radice proveniente. Respondent aliqui concedendo totum, et consequenter aiunt, in uno actu Christi posse esse plus meriti quam in alio, non secundum intensionem, sed secundum extensionem seu multitudinem meriti, quia in uno actu possunt esse duo vel tria merita, unum infinitum, et reliqua finita; in alio autem esse vel unum tantum infinitum meritum, vel, si sit etiam aliquod finitum, illud esse minus. Juxta quem dicendi modum consequenter etiam additur, posse etiam unum actum meritorium Christi esse dignum aliquo præmio, quod non cadat sub meritum aliorum actuum; quia illud meritum finitum est sufficiens per se ad aliquod præmium distinctum ab omni præmio correspondente valori infinito, etiam secundum æqualitatem. Sed hæc sententia et tota objectio procedunt ex falso principio: fingunt enim esse in eodem actu plures valores, seu plura merita, juxta varias ejus circumstantias, quod patet esse falsum, ex his quæ paulo superius dicebamus de infinitate sacrificii, ex re oblata vel persona offerente sumpta; ostendimus enim re ipsa non esse duas, neque pertinere ad diversa merita vel satisfactiones, quia ratio meriti vel satisfactionis (sicut et ratio bonitatis) non consurgit ex singulis conditionibus actus per se sumptis, sed ex collectione omnium; hæc enim ratio etiam in præsente procedit; nam intensio actus, vel objectum, aut persona operans, per se singula non sufficiunt ad meritum, ut ex singulis distincta merita in actu oriantur, sed omnia simul, vel necessaria sunt, vel suo modo concurrunt ad unum meritum, et quantitatem ejus. Atque ita cessat objectio, nam si meritum actus tantum est unum, et illud est infinitum et æquale, nihil est meriti in quo cerni possit inæqualitas. Neque est necesse ut meritum proveniens ex dignitate personæ excludat meritum proveniens ex intensione, vel aliis circumstantiis, ut in argumento supponitur. Sed dicimus hæc omnia concurrere ad unum et idem meritum, quod est infinitum simpliciter ex dignitate personæ operantis; et ideo nihil refert inæqualitas in aliis conditionibus actus, ut ejus meritum majus aut minus existat.

42. *Objectio.* — *Solutio.* — Hinc tertio fit, plura opera Christi esse quidem extensive plura merita, intensive tamen non esse plus valoris in multis quam in uno; ut si essent plures calores infinite intensi, essent quidem plures, non tamen efficerent unum intensiorem; et pari ratione, si in uno opere Christi, quod successive per partes fiebat, partes cum toto comparemus, intensive tantus valor erat in qualibet parte sicut in toto opere, et in uno momento sicut in longo tempore, quia forma, a qua erat valor, tota erat in toto, et tota in singulis partibus. Dices: augmentum extensivum seu multitudo meritorum æquivalet majori intensioni; tres enim actus meritorii ut quatuor, tantumdem valent quantum unus ut duodecim. Respondetur illam re vera non esse intensionem ipsius meriti, sed multitu-

dinem seu extensionem; in ordine tamen ad præmium, habere interdum eamdem vim quam haberet intensio, quod accidit in actibus finiti valoris, quia ratio, unde oritur quantitas meriti, est major in multis actibus finiti valoris quam in singulis; in proposito autem non est ita, ut explicatum est; et hoc sensu dicunt communiter Theologi, in 3, d. 18, et D. Thom. infra, q. 34, art. 3, ad 3, non plus meruisse Christum Dominum per omnia opera vitæ suæ, quam in primo instanti meruerat, sed idem pluribus titulis; hæc enim et similia vera sunt, considerando opera Christi secundum valorem, quem ex se habent.

43. *Qua ratione in Christi actibus inæqualitas meriti extiterit.*—Addo quarto, si considerentur opera Christi, ut erant sub divina ordinatione, et sub relatione illius operantis, plus meruisse vel satisfecisse toto vitæ suæ tempore, quam singulis operibus, et aliquid effecisse seu obtinuisse uno opere, et non alio; ita tenuit Soto, in 4, d. 21, q. 1, art. 2, et bene explicat, d. 1, q. 2, artic. 5; melius tamen D. Thom., Quodlib. 2, art. 2, et sumitur ex eodem infra, q. 48, art. 1, ad argumenta. Et ratio est, quia, licet opera essent de se infiniti valoris, potuerunt tamen ita fieri et ordinari, ut non per singula totum præmium, nec jus ad totum illud vel ad remissionem omnium culparum et pœnarum acquireretur, sed certo modo et ordine servato; hoc vero, quod fieri potuit, ita factum esse, ostendendum est late infra, q. 19; et secunda objectio facta illud declarat.

44. *Cur redemptio nostra passioni et morti Christi specialiter tribuatur.*—Ex hoc enim intelligitur quinto, quam ob rem redemptio nostra passioni et morti Christi specialiter tribuatur, cum non per se solam, sed per omnia opera, quæ in vita mortali Christus operatus est, nobis meruerit, et pro nobis satisfecerit. Ratio enim est, primo, quia illud fuit præcipuum opus redemptionis nostræ, et maxime accommodatum ad satisfaciendum pro nobis. Secundo, quia in illo fuit consummata nostra redemptio; ex divina enim ordinatione, omnia merita Christi erant veluti in fieri, et non expiabatur per singula lapsus et reatus humanæ naturæ, neque acquirebatur illi perfectum et absolutum jus ad gloriam, donec per passionem consummarentur, ut sumitur ex Paulo, tota epistola ad Hebr., præsertim c. 10; et d. q. 19 dicendum est latius. Hoc enim ita factum est, non quia singula opera per se non sufficerent, sed quia ita fuit ordinatum a Deo. Primo, ad ostensionem charitatis suæ. Secundo, ut cognosceretur melius quanta sit peccati gravitas. Tertio, ut gratia et remissio peccati majori in pretio ab hominibus haberetur. Quarto, propter exemplum, de quibus late Anselm., lib. 1 Cur Deus homo, cap. 6 et sequentibus.

45. *Quinta congruentia exponitur.*—Quinta ratio addi solet, et tribui D. Thom. infra, q. 46, art. 6, et 48, artic. 2, scilicet, ut satisfactio Christi esset æqualis, non tantum ex dignitate personæ, sed etiam ex ipsorum operum et dolorum magnitudine, quæ tamen ratio mihi non probatur, nisi sano modo explicetur. Primum enim non potest procedere de satisfactione pro culpa, nam hæc non potest intelligi æqualis, nisi ob dignitatem personæ, ut partim in superioribus visum est, partim in sequentibus dicetur. Deinde non potest procedere de satisfactione pro æterna pœna, tum propter rationem factam; remissio enim hujus pœnæ conjuncta est cum remissione culpæ, unde nullus potest satisfacere ad æqualitatem pro hac pœna, nisi eodem modo satisfaciendo pro culpa; tum propter objectionem Medinæ in principio positam, quia nulla pœna vel dolor hujus vitæ est comparabilis cum dolore inferni, neque in duratione, neque in magnitudine, et ideo, seclusa personæ dignitate, in doloribus Christi æqualitas esse cum illa æterna pœna non potuit; ex dignitate autem personæ, non solum est æqualitas, sed infinitus excessus; majoris enim valoris est vel minimus dolor divinæ personæ, quam sit æstimabilis æternus cruciatus omnium hominum et Angelorum.

46. Denique neque videtur id posse intelligi de satisfactione pro pœna temporali, tum quia vix potest intelligi cum qua pœna temporali fiat comparatio; non est enim certa ac definita pœna temporalis, quæ interdum relinquitur post remissionem peccati; nonnunquam enim major est, interdum minor; tum etiam quia vix est credibile dolores Christi Domini per se sumptos, seclusa personæ dignitate, habuisse æqualitatem cum omnibus pœnis temporalibus, quibus vel in hac vita, vel in purgatorio peccata hominum puniuntur, vel quibus omnia puniri possent, si omnia quoad culpam remitterentur. Dici ergo potest non esse sermonem de æqualitate, sed de proportione; nec D. Thomas unquam hujus æqualitatis meminit, sed proportionis tantum, sic enim inquit: *Quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitu-*

dini fructus. Potest autem proportio in hoc consistere, ut, sicut pro maximis culpis, et pœnis satisfaciebat, ita per maximum dolorem et pœnam hujus vitæ satisfaceret; item ut, quoniam peccatum delectationem includit in bono commutabili, summum dolorem suum tali delectationi opponeret; denique ut mortem nostram morte sua superaret. Secundo explicari potest de æqualitate pœnæ in ordine ad satisfaciendum pro pœna temporali hujus vitæ, in quam commutari posset pœna æterna debita omnibus peccatis quæ de facto omnes homines commissuri erant, si vellent ipsi sese disponere ad culparum remissionem obtinendam. Quod si hoc fortasse niminm videtur, aut non necessarium, quandoquidem ea res non erat habitura effectum, dici potest saltem fuisse hanc æqualitatem inter dolores Christi, et omnes pœnas temporales, quæ de facto erant hominibus remittendæ, quod pie quidem considerari potest, probari autem minime. Est ergo hic sensus incertus, prior vero clarus et facilis.

47. *Tertia objectio.* — Tertia objectio est, quoniam ex hac infinita satisfactione vel merito Christi, sequitur plus potuisse Christum mereri quam Deus potuerit remunerare, quod videtur satis per se absurdum. Sequela patet, quia meritum infinitum non potest habere æquale præmium, nisi sit etiam infinitum; hoc vero non potest conferre Deus : non enim potest conferre infinitam gratiam aut infinitam visionem sui. Et confirmatur, nam si merita et satisfactiones Christi tanti valoris sunt, inconveniens et quodammodo injustum esset tam paucis hominibus prodesse, præsertim cum plures ex peccato Adæ damnari, quam propter Christi meritum salvari videantur.

48. *Dubium, quam sit sufficiens ad præmium quodlibet opus meritorium Christi.* — In hac objectione nonnullæ insinuantur et petuntur difficultates. Prima, utrum meritum Christi sit sufficiens ad obtinendum quodlibet præmium, quod Deus potest conferre, divisive sumptum et cum perfecta æqualitate. Et quidem si sermo sit de præmiis pure creatis, suppositis quæ dicta sunt, nullum est dubium quin ad quodlibet sit sufficiens meritum Christi, scilicet ad gratiam, vel gloriam in quocumque gradu signabili, etiamsi in infinitum procedatur, et idem est de omnibus similibus ; hoc enim ad minimum probant quæ de infinitate operum Christi dicta sunt. Difficultas vero nonnulla est de præmiis quæ includunt Deum ipsum, non tantum extrinsece per modum objecti aut principii efficientis, ut gratiæ et gloriæ, sed etiam formaliter et intrinsece, ut est unio hypostatica, nam hujusmodi præmium videtur esse infinitum simpliciter in genere entis, et ideo non videtur posse meritum Christi esse æquale illi. Nec satis est si quis respondeat unionem hypostaticam esse rem simpliciter finitam, quia solum est quidam modus humanitatis, ut postea dicemus ; hoc (inquam) non satisfacit, quia, licet ille modus unionis finitus sit, tamen per unionem hypostaticam non ille solus confertur humanitati, sed ipsamet persona Verbi, quæ est bonum infinitum simpliciter ; ergo non potest cadere ad æqualitatem sub meritum etiam ipsius Christi ; quia infinitas meriti non potest esse tanta, quanta est infinitas illius boni. Secundo est difficultas de actibus divinæ voluntatis, prout dicunt liberam determinationem ad objecta creata ; nam ut sic possunt cadere sub meritum, ut infra, quæst. 19, docebimus contra nonnullos modernos ; hujusmodi ergo præmium videtur habere majorem infinitatem quam meritum Christi, et ideo non posse hoc meritum esse æquale illi præmio. Assumptum probatur, nam actus divinæ voluntatis cum determinatione sua est simpliciter infinitus in genere entis ; et, si illa determinatio libera addit aliquam perfectionem ipsi Deo, illa est in suo ordine infinita simpliciter, et in re est ipsemet Deus ; merita autem Christi non attigunt tantam infinitatem.

49. *Prima opinio.* — *Resolutio.* — *Prima ratio.* — Propter hæc aliqui simpliciter concedunt, esse possibile aliquod præmium excedens totum valorem meritorum Christi, et consequenter non fuisse sufficientia omnia Christi merita ad merendum de condigno et ad æqualitatem omne præmium possibile divisive seu distributive ; et nihilominus docent fuisse sufficientia Christi merita ad merendam unionem hypostaticam, quatenus est quid creatum in natura assumpta, et, majori ratione, suffecisse ad quemlibet effectum creatum procedentem a voluntate Dei, et hoc satis esse ut meritum Christi sit simpliciter infinitum, quia hæc præmia, quæ sub illud cadere possunt, sunt infinita, seu in infinitum augmentabilia. Respondeo tunc Christi meritum sufficiens fuisse ad omne præmium possibile divisive sumptum. Probatur primo, quia alias Christi meritum non esset infinitum simpliciter in genere meriti, nec facultas meritoria de condigno

esset in Christo simpliciter infinita. Probatur, quia non se extendit ad omne præmium possibile. Quod autem se extendat ad infinita in aliquo ordine, non indicat infinitatem simpliciter, sed secundum quid, seu perfectionem altioris ordinis. Sicut potentia activa, ut sit infinita simpliciter in ratione potentiæ activæ, necesse est ut extendi possit ad omne possibile ; alioquin erit tantum infinita secundum quid, etiam si sub aliquo genere in infinitum extendi possit agendo. Dicetur fortasse, Christi meritum esse infinitum, quia se extendit ad omne præmium possibile; nam si ad aliquod præmium extendi non potest, id solum est quia tale præmium non est possibile in ratione præmii. Sed contra primo, ergo simpliciter fatendum est Christi meritum esse sufficiens ad omne præmium possibile; nam, licet Christus non possit sibi mereri divinitatem, seu quod Deus sit, non ideo aliquod præmium superat meritum ejus, quia illud non est tale bonum quod possit cadere sub meritum. Deinde illæ res, de quibus est controversia, non sunt ex his quæ nullo modo possint sub meritum cadere, nam potius supponimus, et infra suis locis probabimus, illa bona talia esse quæ possint cadere sub meritum, sicut possunt etiam impetrari; inquirimus autem an possint cadere sub meritum æquale et condignum; ergo, si dicatur hoc meritum simpliciter non posse dari, et ideo neque in Christo reperiri, hoc satis est ut Christi meritum non sit infinitum simpliciter, sed tantum secundum quid, cum non sit adæquatum omni præmio possibili; nam impossibilitas æqualis meriti non oritur ex impossibilitate præmii, sed solum ex defectu facultatis ad tam insigne meritum.

50. *Secunda.*—Secundo argumentor, quia, ut meritum sit æquale præmio formaliter in ratione præmii et meriti, non est expectanda æqualitas physica seu entitativa inter res quæ sunt meritum et præmium, sed sufficit æqualitas proportionis, et alicujus ordinis seu habitudinis connaturalis; sicut gratiarum actio, ut censeatur sufficiens, non est necesse ut in genere entis sit actio æque perfecta beneficio suscepto, sed satis est ut in valore morali, et in esse virtutis et gratitudinis sit æqualis. Quod si inter aliqua intervenire debet physica æqualitas, satis est ut inveniatur inter rem illam, quæ est præmium, et illam quæ est radix, et quasi forma a qua sumitur valor meriti; sed hoc modo est sufficientissimum meritum Christi ad omne præmium, etiamsi aliquid increatum in eo includatur; ergo. Major constat ex communi ratione justitiæ distributivæ, et exemplo quo Paulus utitur 1 ad Corinth. 9, de his qui in stadio currunt, ut bravium seu coronam accipiant; et in nostris meritis de condigno id videre licet, nam si consideremus, in actibus quibus visionem beatam meremur, physicam seu entitativam perfectionem, non est sine dubio æqualitas inter actus qui sunt meritum, et præmium; quo sensu (inter alios) sumi potest quod Paulus dixit ad Rom. 8: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Si tamen consideretur in eis debita proportio, et principium a quo dimanant, et finis ad quem tendunt, est in eis sufficiens æqualitas ad meritum de condigno, quia secundum moralem considerationem et æstimationem habent sufficientem valorem ad illud præmium. Et hæc est ratio a priori, in qua fundatur illa major propositio, scilicet, quod ratio meriti moraliter pensanda est secundum moralem valorem et proportionem, non juxta solam perfectionem physicam ipsarum entitatum.

51. Minor autem propositio declaratur, nam imprimis in merito Christi ex parte principii est summa et infinita perfectio, quanta esse potest in quolibet præmio; atque hinc fit ut etiam ex parte ipsius actus meritorii procedentis a tali principio, et quasi informati tali forma, sit maxima proportio, et moralis valor sufficiens ad æqualitatem meriti de condigno. Et confirmatur, nam in omni sententia Christi meritum habet sufficientem valorem ad merendam unionem hypostaticam, quantum ad illum modum creatum quem in humanitate ponit; et tamen, si conferatur illa unio cum actu meritorio quoad physicam entitatem, sine dubio non est inter ea æqualitas physica; non est ergo hæc necessaria ad meritum de condigno, sed sufficit æqualitas proportionis, qualis est inter actum procedentem ab infinita persona, et unionem terminatam ad similem seu æqualem personam.

52. Et confirmatur, quia impossibile videtur mereri de condigno unionem ad personam, et non mereri personam ut unitam, seu ut terminum unionis; quia, qui meretur aliquid, meretur quidquid est cum illo necessario conjunctum, seu omne id sine quo præmium haberi non potest, et ad illud non supponitur, sed vel consequitur, vel concomitanter se habet; hoc autem modo comparatur ad unionem persona quæ est ter-

minus ejus, et quatenus talis est; ergo, si potest Christus mereri de condigno et ad æqualitatem unionem hypostaticam, potest etiam mereri terminum talis unionis, seu (quod idem est) potest mereri ut divina persona donetur naturæ creatæ in ratione termini unionis. Et idem fere argumentum fieri potest de voluntate Dei, quatenus libere terminatur ad aliquem effectum producendum ad extra; non enim potest aliquis mereri de condigno aliquem effectum vel donum, quod solus Deus conferre potest, quin simul mereatur ut Deus habeat actionem vel voluntatem simpliciter necessariam ad talem effectum; est enim unum horum ab altero inseparabile; imo moraliter non sunt duo, sed unum præmium. Sicut mereri a rege stipendium, et mereri ut velit conferre illud, moraliter idem sunt. Ergo determinatio libera voluntatis divinæ ad effectum ad extra producendum cadere potest sub meritum de condigno creaturæ; multo ergo magis sub meritum Christi.

53. Tandem explicatur et confirmatur, quia bonum increatum, quatenus in se est absolute, sub nullius meritum cadere potest, ut per se constat; quia ut sic est ens simpliciter necessarium, qua ratione nemo mereri potest ut Deus sit, neque ut Pater æternus Filium sibi æqualem producat, et similia; solum ergo potest bonum increatum cadere sub meritum, quatenus est libere communicabile creaturæ; hoc autem modo cadere potest sub meritum de condigno, in quo sit sufficiens æqualitas in ratione meriti respectu præmii; ergo. Probatur minor, primo in nostro merito respectu æternæ gloriæ; non enim meremur solum visionem beatam, aut dona creata quæ nobis inhærent, sed etiam meremur Deum ipsum, qui est merces nostra magna nimis. Sicut enim proprium ac primarium objectum spei nostræ est non solum visio creata, sed etiam Deus ipse, quatenus est bonum increatum nostrum, ita id quod meremur non est tantum res creata, sed etiam bonum ipsum increatum; quia id, quod est præmium nostrorum meritorum, est primarium objectum spei nostræ. Sic ergo in præsenti, facile intelligi potest idem bonum increatum, ut communicabile creaturæ per unionem hypostaticam vel sub quacumque alia ratione, posse cadere sub meritum de condigno Christi Domini. Nec enim refert quod in beatitudine illud increatum bonum solum sit bonum nostrum objective, in mysterio autem incarnationis sit quodammodo formale et intrinsecum bonum humanitatis assumptæ; non (inquam) hoc obstat, tum quia etiam suppositum increatum non est proprie formale bonum humanitatis, quamvis magis intime et substantialiter illi conjungatur ad unam personam constituendam; tum etiam quia propter hanc differentiam necessaria est dignitas personæ increatæ, quæ conferat merito valorem talis ac tanti præmii, quam conditionem et dignitatem ad meritum gloriæ, tam formalis quam objectivæ, non requirimus. Quod autem illa dignitas personæ ad hoc sufficiat, patet, quia tanta est quanta in præmio excogitari potest.

54. *Ad argumenta.* — Et ex his facile respondetur ad objectiones in principio factas. Ad primam, concedo meritum Christi in esse entis non esse tam infinite perfectum, quam est persona divina, nihilominus tamen in esse meriti et præmii posse habere æqualitatem seu proportionem sufficientem; quia, licet illud meritum in recto (ut sic dicam) non sit increatum bonum, dicit tamen illud in obliquo, quatenus est ab infinita persona; et hoc sufficit ad prædictam æqualitatem, quia etiam divina persona non induit rationem præmii, ut in se est absolute et simpliciter, sed ut terminans creatam unionem humanitatis. Sicut autem est infinitum beneficium, quod persona increata terminet unionem creatam humanæ naturæ, ita est infinitum obsequium, quod persona increata sese submittat, ut meritorie operetur; hoc ergo satis est ad debitam proportionem et æqualitatem inter tale præmium et meritum. Ad secundum facilior est responsio, nam imprimis libera determinatio actus divinæ voluntatis ad tale objectum nihil addit reale et intrinsecum ipsi divinæ voluntati; et ita ex hac parte non est aliquid excedens valorem meriti Christi; nam, qui meretur ut Deus aliquid libere velit, non meretur ipsi Deo aliquod bonum, nec meretur ut aliqua perfectio realis et increata in rerum natura sit; sed meretur solum ut actus ille voluntatis increatus, et in suo esse necessarius, libere terminetur ad hoc vel illud objectum, quod non est bonum infinitum; imo nec videtur, physice loquendo, addere bonum distinctum a creato bono, quod ex tali voluntate in creatura resultat. Aut certe, licet illa determinatio interdum sit speciale beneficium, quod Deus confert creaturæ, eligendo seu diligendo illam, tamen secundum moralem æstimationem, obsequium Christi tanti valoris est in ratione officii ac meriti,

quantum est ille divinus amor in ratione beneficii seu præmii ; quia (ut sæpe dictum est) hic valor et proportio ejus, non ex entitate actus, sed ex relatione ad personam operantem pensatur.

55. *Secundum dubium circa eamdem sufficientiam meritorum Christi.* — Secunda difficultas in eadem objectione tacta est, an meritum Christi ob suam infinitatem sit sufficiens, et æquivalens cuilibet præmio possibili, non tantum divisive, sed etiam collective sumpto. Neque inquirimus nunc de tota collectione bonorum, quam Deus ut possibilem agnoscit ; illa enim licet dicatur possibilis syncategorematice (ut aiunt), seu in singulis bonis seu effectibus ex quibus conflatur talis collectio, non tamen est tota simul seu categorematice possibilis ; hic autem agimus de collectione hoc posteriori modo possibili, qualis est nunc collectio omnium bonorum, naturæ, gratiæ, gloriæ, et unionis hypostaticæ, cui addi etiam possent multa alia bona, si Deus voluisset. Cum ergo constet ex præcedente difficultate, potuisse Christum ad æqualitatem mereri quodlibet ex his bonis, declarandum superest an potuerit etiam eodem modo mereri quælibet ex his bonis simul sumpta in quocumque gradu perfectionis, et in quavis multitudine sumantur. In qua re primo nulla est difficultas, si de solis præmiis pure creatis sermo sit, quia nullum præmium creatum potest esse adæquatum merito Christi, quia hoc simpliciter infinitum est in ratione meriti, illud vero est simpliciter finitum; ergo, quantumvis hoc præmium in perfectione vel multitudine augeatur intra rationem præmii creati, semper erit inadequatum merito Christi, quia semper est simpliciter finitum. Difficultas ergo est, quando inter hæc præmia est aliquod vel aliqua infinita, ut est unio hypostatica unius personæ vel plurium. In qua est secundo certum, multiplicando actus meritorios, potuisse Christum ad æqualitatem mereri quæcumque hujusmodi præmia etiam simul sumpta, nam per unum solum actum meritorium potuit mereri quodcumque præmium per se sumptum, etiamsi infinitum sit; sed hæc præmia tantum possunt simul conferri aut fieri in numero finito ; ergo multiplicando actus meritorios in simili numero, et addendo alium actum propter cætera præmia pure creata, erit non solum æquivalens, sed etiam exuperans meritum.

56. *Rationes dubitandi.* — Superest igitur difficultas de quantitate meriti singulorum actuum Christi, an, scilicet, tanta sit ut sufficiat pro quibuscumque præmiis modo jam explicato. Nam videtur sane non esse, quia unum præmium infinitum, verbi gratia, unio hypostatica personæ Patris, esset præmium sufficiens et adæquatum cuilibet actui meritorio Christi ; ergo, si per unum actum meruisset Christus tale præmium, non esset in illo actu valor ad alia præmia promerenda. Antecedens patet, quia illud præmium, ut minimum, est æque infinitum ac quilibet actus meritorius Christi, ut ex dictis in superiori difficultate patet ; ergo solum illud per se sumptum est præmium sufficiens, satisque æquale cuilibet actui meritorio Christi. Prima vero consequentia probatur, quia, si illi præmio alia adjungantur, ex illis omnibus consurget unum præmium majoris valoris, quam sit illud solum per se sumptum, quia comparatur ad illud tanquam totum ad partem ; ergo non potest valor unius actus meritorii Christi esse æqualis tali præmio, sed necessario debet esse minor, quia non potest eadem quantitas esse adæquata minori et majori quantitati; tum etiam quia, si actus meritorius habet unum præmium æquale, nihil ultra illud potest ex justitia deberi aut exigi propter talem actum ; quia justitia solum obligat ad æqualitatem faciendam. Secundo argumentor in hunc modum, quia plus meriti est in multis actibus Christi, quam in singulis ; ergo plus etiam præmii respondere potest secundum æqualitatem multis actibus simul sumptis, quam uni ; ergo potest dari præmium vel præmiorum collectio, quæ ita sit æqualis multis actibus meritoriis simul sumptis, ut singulorum valorem excedat ; ergo non quilibet actus meritorius Christi, per se sumptus, est sufficiens ad quamlibet præmiorum multitudinem cum æqualitate promerendam. Omnes consequentiæ videntur per se satis manifestæ ; primum vero antecedens probatur, quia meritum unius actus Christi comparatur ad meritum omnium actuum simul sumptorum, sicut pars ad totum ; ergo plus meriti est in tota collectione quam in uno actu. Item quia secundus actus est meritorius post primum ; ergo addit aliquod meritum præter meritum primi actus : ubi autem est additio, est augmentum ; est ergo majus meritum in illis duobus actibus, quam in altero eorum. Dicetur fortasse, extensive esse majus meritum in duobus actibus quam in uno eorum, non tamen intensive. Sed contra hoc est primo, quod, licet hæc distinctio

in rebus physicis locum habeat, tamen in his moralibus non videtur recte applicari, quia multitudo meritorum ejusdem intensionis moraliter æquivalet intensiori merito, nam pluribus actibus ut decem potest aliquis tantumdem mereri, quantum alius meretur uno actu ut centum, cæteris paribus. Secundo, sicut in merito distinguitur extensio vel multitudo ab intensione, ita potest distingui in præmio ; ergo, quamvis Christus per plures actus simul sumptos non potuerit mereri intensius præmium quam per singulos, potuit tamen mereri plura præmia, atque adeo non in quolibet actu Christi erit valor sufficiens ad obtinendam quamcumque præmiorum collectionem, quod est intentum, sed aliquid potuit mereri per unum actum ultra id quod meruit per alios. Tertio, quia excessus in multitudine seu extensione, quando unum in altero nec formaliter, nec eminenter continetur, est excessus simpliciter ; ut omnis hierarchia Angelorum simul sumpta simpliciter est quid perfectius quam supremus Angelus, quia perfectio aliorum Angelorum nec formaliter, nec eminenter, in primo Angelo continetur ; at vero in præsenti unus actus meritorius Christi nec formaliter continet alios actus, vel eorum merita, ut per se notum est, neque etiam eminenter, quia nulla est ratio talis eminentiæ, neque explicari satis potest in quo consistat ; ergo simpliciter est majus meritum in pluribus actibus quam in uno tantum. Hæ rationes videntur partem hanc probabilem reddere, quam posset aliquis sustinere dicendo infinitatem meritorum Christi in hoc solum consistere, quod nullum præmium finitum potest esse adæquatum valori cujuscumque actus meritorii Christi, quod satis est ad perfectionem redemptionis nostræ. Neque est necesse ut valor cujuslibet actus Christi exhauriat (ut sic dicam) omnem multitudinem præmiorum, quæ Deus simul conferre potest.

57. *Vera resolutio.* — Nihilominus probabilius existimo, meritum Christi ita esse valoris infiniti ob infinitam personæ dignitatem, ut in quolibet ejus actu sit sufficiens valor ad quæcumque præmia cum æqualitate obtinenda, etiamsi singula perfectissima sint, et in quocumque numero augeantur. Ita sentiunt frequentius discipuli et expositores D. Thomæ, et est magis consentaneum dignitati Christi, et perfectioni ac excellentiæ redemptionis nostræ. Alias pari probabilitate posset quis dicere, non quemlibet actum Christi fuisse sufficientem ad satisfaciendum pro quacumque multitudine peccatorum, præsertim si simul defendat, quodlibet peccatum mortale, ut est offensa Dei, habere infinitam malitiam et injuriam ; nam, juxta hanc sententiam, eam proportionem servabit unum peccatum mortale ad unum actum satisfactorium Christi, quam servat unum præmium infinitum ad unum actum meritorium ejusdem Christi, quia remissio peccati est quasi præmium satisfactionis ; ergo remissio unius peccati infiniti erit infinitum quoddam præmium ; ergo exhauriet totum valorem unius actus satisfactorii Christi ; ergo non per quemlibet actum potuit Christus ad æqualitatem satisfacere pro quacumque peccatorum multitudine, sed indiguit multiplicatione actuum. Ex quo fiet ut tot possint multiplicari peccata, ut ad illa delenda non sufficiant merita Christi, quod est absurdissimum, ut supra visum est. Sed hæc ratio solum procedit ex hypothesi, non tamen vera. Ideo aliter ostenditur prædicta sententia ex infinita perfectione meriti Christi, nam tota illa infinita perfectio reperitur in quolibet actu Christi ; ergo sufficit ad promerenda quælibet præmia possibilia, non tantum divisive, sed etiam collective in sensu explicato. Antecedens supra probatum est; consequentia vero probatur, quia hoc pertinet ad rationem meriti simpliciter infiniti.

58. Et quoniam in hac ultima propositione consistit tota vis hujus rationis, probatur ac declaratur variis modis. Primo, ex proportione ad potentiam activam ; nam potentia infinita simpliciter in agendo vel movendo, non solum potest facere quemcumque perfectissimum effectum in illo ordine, sed etiam potest facere quamcumque effectuum multitudinem ; ergo et meritum simpliciter infinitum sufficiens est ad quodcumque præmium, etiamsi ex collectione plurium consurgat ; comparatur enim meritum ad præmium, ad modum principii efficientis in suo ordine. Secundo, quia perfectio hujus meriti provenit præcipue ex dignitate personæ operantis ; sed hæc dignitas tanta est, ut vel formaliter, vel eminenter contineat quidquid perfectionis est in quolibet præmio possibili, vel præmiorum collectione ; ergo et meritum tam est perfectum in suo ordine, ut eminenter æquivaleat cuicumque collectioni præmiorum, etiamsi in infinitum procedatur.

59. Tertio, quia alias potuit unus actus meritorius Christi ita exhauriri uno præmio, ut, si ad aliquid aliud ordinaretur, non suffice-

ret ad illud ex justitia simul promerendum ; ut, verbi gratia, si Christus unum actum dilectionis Dei ordinaret, ut per illum mereretur incarnationem Patris æterni, et ad hoc præmium acceptaretur, non posset Christus eodem actu promereri de justitia gloriam alicui homini. Consequens est falsum ; ergo. Probo minorem ; nam fingamus illum actum amoris esse ut duo, verbi gratia : tunc sic, etiamsi ille actus esset tantum ut unum, esset sufficiens ad merendam incarnationem Patris ad æqualitatem de justitia ; ergo ille actus ut duo erat sufficiens ad illud præmium, et ad aliquod aliud ratione ulterioris gradus ; et cum ille ulterior gradus esset etiam dignificatus a persona Verbi, per se etiam erat sufficiens ad quodlibet præmium, etiam infinitum. Et ita potest in infinitum procedi, quia et quilibet gradus intensionis in infinitum divisibilis est, et quilibet actus secundum quamlibet minimam intensionem, prout informatur a persona Verbi, habet infinitum meriti valorem, et est sufficiens ad infinitum præmium, ipsaque Verbi persona ita sanctificat et dignificat totum actum, ut æque dignificet singulos gradus, vel partes ejus ; est enim quasi tota in toto, et tota in qualibet parte. Quod si forte dicatur perveniendum esse ad actum minimum in intensione, atque adeo indivisibilem, atque ita in eo non procedere argumentum factum, respondetur imprimis esse fortasse probabilius, etiam physice non dari minimum in hujusmodi intensione. Deinde saltem moraliter nunquam fit hujusmodi actus, præsertim in Christo, qui perfectissime operabatur. Ac denique fieri potest proportionale argumentum, variando speciem actus, vel individuum, et circumstantias ejus in quibus potest in infinitum procedi ; itaque, si ponamus Christum meruisse incarnationem Patris per actum charitatis erga Deum, ad merendum idem præmium ad æqualitatem sufficeret actus amoris erga proximum, vel actus temperantiæ ; ergo actus perfectior non solum est sufficiens ad idem præmium, sed etiam ad aliquod aliud cum illo conjunctum.

60. Quarto, hinc proportionaliter concludi potest, in uno actu Christi esse valorem ad præmium promerendum, quod duobus, vel tribus, aut pluribus actibus Christus ipse promereri potest ; quia ratione infinitatis personæ, tantum [valoris est] in uno gradu, vel una parte actus, quantum est in toto ; et ita, quidquid possunt obtinere plures actus, potest etiam unus habens plures partes ; quia in singulis earum est infinitus valor, ut declaratum est. Idemque argumentum fieri potest de duratione actus ; nam in Christo Domino quælibet minima duratio erat infiniti valoris propter infinitatem personæ. Itemque potest fieri simile argumentum de actu intensiori et remissiori, nam ad omne id ad quod fuerit sufficiens intensus actus Christi, erit etiam sufficiens actus remissus, ut facile patebit applicando argumentum factum ; ergo et unus actus erit sufficiens ad omne id ad quod plures sufficiunt ; quia et est eadem proportio, et unus actus intensus æquivalet multis remissis. Atque idem argumentum sumi potest ex eo quod actus minus perfectus in specie a Christo factus, est sufficiens ad omne præmium, ad quod sufficit actus in specie perfectior ; ergo et unus actus sufficit ad omne id quod plures similes possunt promereri ; nam, per se loquendo, non est minor, imo major excessus in perfectione specifica actus, quam in unitate vel multitudine. Ratio denique a priori est, quia id, quod confert ad Christi meritum entitas vel perfectio, aut intensio actus, comparatum ad dignitatem personæ, est quasi materiale, et dignitate Verbi informatum constituitur in altiori ordine meriti, in quo habet infinitatem simpliciter ; et ideo, quidquid perfectionis ex parte actus deest, compensatur ex dignitate personæ, in qua tota hæc sufficientia et perfectio eminenter continetur ; et ideo, sicut entitas remissa vel minus perfecta ipsius actus non minuit valorem meriti Christi, etiam comparati ad quodlibet præmium, ita etiam neque unitas aut multitudo actus meritorii ; ergo, quidquid potuit Christus pluribus actibus mereri, potuit et singulis ; ergo quolibet actu potuit mereri quamcumque multitudinem præmiorum, quia constat pluribus actibus potuisse Christum mereri hujusmodi præmium.

61. *Ultima probatio.* — Ultimo tandem argumentor, et confirmo discursum factum ; nam si tres personæ divinæ assumpsissent eamdem humanitatem, et in illa actus meritorios exercuissent, actus elicitus a tribus personis per humanitatem non esset magis meritorius, nec plurium præmiorum quam sit actus nunc elicitus a persona Verbi ; ergo, e converso, plures actus eliciti ab una persona divina non sunt magis meritorii, aut plurium præmiorum, quam unus actus ab eadem persona elicitus ; ergo quocumque actu possunt cum æqualitate obtineri omnia præmia, quæ possunt per plures. Antecedens vi-

detur evidens, quia tres personæ divinæ non sunt quid perfectius aut melius, quam una; ergo neque actus a tribus potest habere majorem valorem quam ab una. Item hac ratione humanitas unita tribus personis non esset sanctior, neque venerabilior quam sit nunc uni tantum conjuncta; ergo neque actus talis humanitatis in uno vel alio statu, essent majoris vel minoris valoris aut sufficientiæ ad quælibet præmia obtinenda. Prima vero consequentia probatur, quia plus confert ad valorem et quantitatem hujus meriti dignitas personæ, quam entitas actus; ergo, si plures personæ adjunctæ eidem actui simpliciter non augent valorem quem una sola confert, quia unaquæque continet formaliter vel eminenter quidquid perfectionis est in omnibus, etiam plures actus procedentes ab eadem persona simpliciter non augebunt valorem unius actus ab eadem persona eliciti; multo enim magis continet eminenter ipsa persona quidquid ex entitate actus adjungi potest.

62. *Ad argumenta.* — Ad primum ergo argumentum contrarium distinguendum est antecedens, cum dicitur incarnationem, verbi gratia, unius personæ esse adæquatum præmium unius actus meritorii Christi, nam intensive id verum est, ut probat ratio ibi facta, quod illud præmium habet infinitatem quamdam proportionalem infinitati meriti; nec potest ordinari ad aliquod præmium intensive perfectius, neque etiam posset aliquod inferius meritnm cum tali præmio habere condignam proportionem seu adæquationem; hoc ergo sensu dicitur illud præmium intensive adæquatum actui meritorio Christi. Unde, si Deus vellet solum illud præmium propter talem actum conferre, sufficiens æqualitas intensionis et proportionis servaretur; habet enim meritum Christi ab unione, seu potius a persona unita, quod infinitum sit; potest ergo satis compensari tale meritum per unionem personæ ejusdem seu æqualis dignitatis. Nihilominus tamen extensive ac formaliter (ut sic dicam) non esset tale meritum præmiatum, quantum potest juste ad æqualitatem præmiari, quia ratione suæ eminentiæ et perfectionis valorem habet ad quælibet alia præmia, etiamsi cum illo conjungantur, quia per hujusmodi additionem præmium non crescit intensive; in illo enim continetur eminenter quidquid addi potest; meritum autem est intensive infinitum, et ratione principii a quo illam infinitatem habet, eminenter in suo genere continet totam illam perfectionem extensivam, seu continet valorem ad ea omnia ad quæ sufficit extensio seu multiplicatio meriti. Atque eadem fere responsio est ad secundum, nam, licet plures actus Christi sint re vera plura merita, et hoc modo unus addat alteri, et uterque simul comparetur ad singulos tanquam totum ad partes, nihilominus non efficiunt unum intensius meritum, neque unus addit valorem ad aliquod præmium, qui non sit in alio, ratione suæ eminentiæ et infinitatis. Ad primam autem replicam in contrarium respondetur, in meritis finitis verum esse, plura merita remissa æquivalere uni intensiori, sufficereque non solum ad plura præmia, sed etiam ad intensius præmium obtinendum. In infinito autem merito id locum non habet, quia, ea ratione qua infinitum est, intensive augeri non potest. Ad secundam replicam, concedo posse dari multitudinem præmiorum sicut et meritorum, etiam in his quæ in ratione præmii infinitatem habent; nego tamen inde sequi, potuisse Christum plura præmia mereri per plures actus quam per unum; quia infinitas meriti in singulis actibus talis ac tanta est, ut tam ad intensionem quam ad extensionem præmiorum sufficiat, ut ostensum est. Ad tertiam negatur minor, nam in merito cujuslibet actus Christi eminenter continetur valor quorumcumque aliorum actuum ejusdem Christi; hæc autem eminentia provenit ex infinitate personæ Verbi, in qua est omnis excellentia, vel conditio a qua meritum potest tam extensive quam intensive augeri.

63. *Tertium dubium, de eadem sufficientia meritorum Christi.* — *Refutatur falsa responsio.* — Tertia difficultas, quæ in objectione facta tangitur, est, an simpliciter concedendum sit plus Christum potuisse mereri quam Deus possit præmiare: videtur enim id sequi ex dictis, nam quodlibet Christi meritum tanti valoris est, ut nullum possit ei respondere præmium omnino adæquatum illi, quodque illud prorsus exhauriat, tam intensive quam extensive; ergo non potest Deus adæquatum præmium illi rependere; ergo plus potest Christus mereri quam Deus possit præmiare. Propter rationem hanc aliqui ita simpliciter loquuntur; mihi tamen hujusmodi sententia omnino displicet. Primo, quia non potuit Christus mereri aliquid impossibile, esset enim mereri id quod est omnino nihil; ergo neque potuit mereri plus quam Deus possit facere, quia quidquid possibile est, potest facere Deus, et solum non potest quod in se est

impossibile; Christus autem similiter solum potuit mereri quod possibile est, et quod est impossibile mereri non potuit. Secundo, quia Dei omnipotentia non minus infinita est quam meritum Christi, nihil enim potest cadere sub hoc meritum, quod non possit etiam cadere sub illam potentiam. Tertio, quia vel est sermo de hoc merito secundum valorem suum, et secundum se, vel ut refertur ad præmium; si primum, sicut ipsum infinitum est, ita Dei potentia est infinita; si secundum, sicut fieri non potest præmium actu infinitum, ita nec per meritum Christi potest acquiri jus ad præmium pure creatum actuque infinitum; posset autem referre illud meritum ad præmium majus et majus in infinitum, quod facile fieri potest, et conferri a Deo.

64. Dicendum est ergo aliud esse loqui de valore seu merito operum Christi secundum se, seu absolute considerato; aliud vero esse loqui de eodem merito, prout ab operante refertur ad præmium. Priori modo est verum, nullum esse præmium possibile, quod omnino exhauriat tam intensive quam extensive valorem talis meriti, quia quocumque præmio dato posset majus, saltem secundum extensionem et multitudinem, ei retribui, quod non provenit ex impotentia Dei, sed ex incapacitate creaturæ. Unde neque infinitas talis meriti ad præmium comparata in hoc consistit, quod illi debeatur aut deberi possit præmium simpliciter et actu infinitum intensive et extensive, quia id, quod est impossibile, non potest cadere sub meritum, ut dictum est, sed consistit in hoc quod, signato quocumque præmio finito, est in eo valor ad majus præmium, vel ad plura præmia, etiamsi in infinitum procedatur; in quo non excedit meritum Christi potentiam Dei, sed eam imitatur, et quodammodo ei adæquatur, quamvis in inferiori ordine et ratione. Solum videtur esse differentia, quia Christus potuit facere meritum simpliciter infinitum; Deus autem non potest facere præmium creatum simpliciter infinitum. Sed hæc differentia non est ex eo quod plus possit Christus mereri quam Deus præmiare; sed ex eo quod valor meriti non consistit in entitate physica, sed morali, sumpta ex habitudine ad personam increatam, ideoque simpliciter infinitam; præmium vero creatum est res aliqua physica, quæ non potest esse actu infinita. Posteriori autem modo, quatenus, scilicet, meritum Christi est sub relatione operantis, sic semper necessario refertur ad finitum præmium; atque hoc modo dici potest opus Christi, ut est actuale meritum, id est ut per illud acquiritur jus ad præmium, semper referri ad finitum vel definitum præmium, et hoc modo semper Christi meritum potest habere adæquatum præmium, quia ut sic non meretur opus totum id quod habet valoris, sed tantum id ad quod refertur ex promissione et conventione, ut infra, q. 19, latius explicabitur. Opus autem Christi ex Dei intentione et promissione non potest referri, nisi ad certum et definitum præmium, quia ut sic refertur ad præmium eo modo quo fieri, et convenienter fieri potest.

65. *Objectio. — Variæ responsiones refelluntur.* — Dices: ergo de facto meritum Christi non est dicendum infinitum, sed potius simpliciter finitum; probatur, quia meritum absolute dictum non dicitur opus secundum valorem quem ex se habet, sed præterea requiritur ut in promissione fundetur, et per illud aliquod jus acquiratur; qua ratione opera Christi in cœlo nunc habent valorem, et non sunt merita, ut latius infra, quæst. 19. Idem argumentum fieri potest de satisfactione; nam, vel Christus obtulit satisfactionem suam pro infinitis hominibus, et sic obtulit pro pluribus quam prodesse posset, vel obtulit pro finitis tantum, et sic satisfactio proprie dicta est tantum finita, quia actualis satisfactio non dicit operationem solum habentem valorem ad satisfaciendum, secundum se sumptam, sed ut relatam ad satisfaciendum pro aliquo; nam licet ego in gratia existens exerceam opera pœnalia, si tamen neque ego satisfactione indigeo, neque pro aliis satisfacere volo, non dicar proprie satisfecisse. Unde idem argumentum fieri potest de omnibus hominibus qui aliquando futuri sunt, nam vel Christus pro illis omnibus obtulit sua merita et satisfactionem, et sic omnibus proderunt, quia non potest ejus oblatio esse irrita, aut non accepta; vel non obtulit pro omnibus, sed pro prædestinatis tantum, et sic neque pro omnibus satisfecit, eritque ejus satisfactio nimis limitata et finita. Circa hoc duo extrema cavenda sunt. Unum est eorum qui dicunt Christum actu et re ipsa solum satisfecisse pro his hominibus, quibus de facto applicatur ejus satisfactio, nam, respectu aliorum, licet opera Christi de se satisfactoria fuerint, tamen proprie non fuerunt satisfactiones pro illis. Quæ sententia tribuitur Joanni Medinæ, tractatu tertio de Satisfactione, quæstione prima. Sed re vera id non docet, neque ab ullo Catholicorum doceri potest, apud quos

nota est distinctio satisfactionis quoad sufficientiam et quoad efficaciam, et certum est Christum pro omnibus quoad sufficientiam satisfecisse, non solum quia opus de se satisfactorium exercuit, alias etiam pro dæmonibus quoad sufficientiam satisfecisset, sed vere et actu satisfecit pro omnibus hominibus, quia pro omnibus obtulit opera sua. Quæ oblatio, eo modo quo facta est, accepta fuit Patri, et non fuit irrita ex se, sed in quibusdam non habet effectum ex defectu eorum, quod non repugnat dignitati satisfactionis Christi, quia non est ab ipso oblata, ut prodesset aliter, nec per voluntatem omnino efficacem, sed generalem et antecedentem, quod satis est ad veram satisfactionem, sicut et ad veram redemptionem. Alterum extremum est, quorumdam dicentium Christum obtulisse Deo satisfactionem suam secundum omnem ejus vim satisfactoriam, et ideo illam satisfactionem actu fuisse infinitam. Sed hoc etiam necessarium non est neque verum, nam opera Christi, si valorem eorum spectemus, sufficientem habebant vim ad satisfaciendum, etiam pro peccatis dæmonum, et tamen nullo modo sunt pro illis, neque quoad efficaciam, neque quoad sufficientiam, oblata; ergo non sunt oblata secundum totam suam vim satisfactoriam. Item, habebant vim ut prodessent, non tantum hominibus qui aliquando futuri sunt, sed etiam aliis qui esse possent, pro quibus certe non sunt oblata; fuisset enim superflua talis oblatio. Item habebant vim ut efficaciter prodessent omnibus hominibus, et tamen non sunt hoc modo oblata; ergo non fuerunt oblata secundum totam suam vim.

66. *Vera responsio.* — *Quo sensu dici possit Christi meritum actu fuisse infinitum.* — Fatendum est ergo merita et satisfactiones Christi de facto solum fuisse oblata pro finitis hominibus, nam omnes, qui sunt futuri, finiti sunt; et adhuc pro illis non fuisse oblata secundum omnem vim, sed secundum mensuram ex divina sapientia et ordinatione præfixam, ut latius infra exponemus, agentes de his quæ Christus nobis meruit, disputat. 41. An vero hac ratione dicenda sint opera Christi esse infiniti meriti et satisfactionis, ad modum loquendi spectare videtur. Et forte melius dicetur Christi opera habuisse infinitum valorem ad meritum et satisfactionem, tamen de facto quid finitum per illa meruisse; meruit enim ut daretur gratia et gloria hominibus usque ad certum gradum, nempe infra suam gratiam et gloriam, et non ordinavit sua merita ad ulteriorem gradum gratiæ. Similiter satisfecit pro peccatis hominum, et non dæmonum, non quia opera Christi de se ad id valere non possent, sed quia non sunt ad hunc effectum ordinata. Nihilominus in bono sensu dici potest, Christi meritum et satisfactionem actu fuisse infinita, non solum ratione valoris, sed etiam ratione actualis meriti, ut cadentis sub divina ordinatione; quia, licet in quantitate præmii non sint ordinata ad infinitum effectum, tamen ex parte modi requirunt quamdam infinitatem, quia sine illa non posset esse satisfactio ad æqualitatem pro peccatis, ut supra dictum est; et quia Christo datum est propter meritum, ut posset sua voluntate instituere sacramenta, et dare illis virtutem conferendi gratiam; et, ut per se posset illam efficere, meruit etiam ex perfecta justitia; quæ omnia, saltem in modo, requirunt infinitatem.

67. *Quarta dubitatio circa efficaciam meritorum Christi.* — In confirmatione illius tertiæ objectionis petitur alia gravissima difficultas, scilicet, cur, existente redemptione Christi tam copiosa et infinita, tam pauci homines salventur, eoque beneficio fruantur. Sed hoc pertinet ad profundum prædestinationis mysterium, et ad altitudinem divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam Paulus admiratur; non potest tamen alicui injustitiæ divinæ attribui, cum per Deum non stet quominus fructus satisfactionis Christi omnibus applicetur, unde nulla ipsis hominibus injustitia fit; nec vero fit Christo, quia nec ipse voluit aliter sua merita hominibus applicari, nec ea obtulit et ordinavit ut alio modo homines ad æternam salutem perducerentur; nec etiam propterea superfluus fuit infinitus thesaurus satisfactionis Christi, quia ad perfectam justitiam et misericordiam demonstrandam fuit necessarius. Deinde secundum intensionem et perfectionem plura operatur in hominibus meritum et satisfactio Christi, quam peccatum Adæ, ut per se notum est; secundum extensionem vero et multitudinem plura peccata per Christum remittuntur, quam ex Adamo contrahantur; quoad personas vero, pluribus communicatur peccatum Adæ quam gratia Christi; illud enim communicatur per modum naturæ in ipsa naturali generatione, hæc vero requirit excellentiorem modum regenerationis spiritualis, quæ difficilior est. Altior vero hujus rei ratio est, quia Deus ita voluit permittere ad ostensionem justitiæ suæ, et majorem suæ gratiæ commendationem, quæ eo

magis æstimari debet, quo paucioribus communicatur. Addi etiam potest in rebus per se primo intendi perfectionem intensivam, multitudinem vero esse quasi accidentariam.

68. *An tot homines per Christum salventur, quot in statu innocentiæ salvi fierent.* — Sed adhuc potest instare aliquis; nam, licet ad ostendendam hominum fragilitatem et commendandam gratiæ sublimitatem, necessitatem seu indigentiam ejus ex parte hominum, et donationem mere gratuitam ex parte Dei, conveniens fuerit permittere ut merita Christi in paucioribus hominibus habeant consummatum effectum, quam sit reproborum numerus; aliunde vero ad sufficientiam et consummationem redemptionis Christi, maxime videtur oportuisse ut vel plures, vel saltem tot homines per Christi meritum efficaciter redimantur et salventur, quot in statu innocentiæ salvarentur, si ille perduraret; alias non tantum commodi attulisset nobis Christi redemptio, saltem in multitudine salvandorum, quantum damni attulit peccatum Adæ. Neque in hoc genere beneficii verum esset illud Pauli : *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Nec denique hominum ruinæ omnino essent per Christi redemptionem impletæ. Nec satisfaciet qui sic dicat, quod, licet numerus salvandorum imminutus fuerit per peccatum, tamen hoc damnum compensatur intensione gratiæ, et excellentia sanctitatis, quæ majoris momenti est quam extensio seu multitudo, ut paulo antea diximus; hoc (inquam) non satisfacit, tum quia gratis asseritur pervenire homines ad excellentiorem gradum sanctitatis in hoc statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ pervenirent, loquendo de substantiali sanctitate, quæ in intensione gratiæ et charitatis consistit. Maxime, si verum est quod articulo et disputatione sequentibus ostendemus, in eo etiam statu gratiam fuisse hominibus dandam ex meritis Christi. Imo D. Thomas, 1 p., quæst. 95, articulo quinto, expresse dicit, si efficacia meriti attendatur ex quantitate gratiæ et ex absoluta quantitate operum, sic efficaciora futura fuisse opera hominis ad meritum in statu innocentiæ, quia tunc copiosior fuisset gratia; et homo majoris esset virtutis, et majora opera fecisset. Tum etiam quia, esto id esset verum, tamen etiam bonum multitudinis magni momenti esset, et interdum præferendum privatis commodis; ergo, quidquid sit de excessu in intensione, vel in aliis commodis, etiam illud bonum multitudinis debuit per Christi redemptionem efficaciter perfici, et totum illud damnum efficaciter reparari.

69. *Prima opinio affirmans plures nunc salvari.*—Propter hanc difficultatem negari potest quod objectio ut certum assumit, nimirum, plures homines salvandos fuisse in statu innocentiæ quam nunc salventur; quod aliqui in ipsamet utriusque status conditione ita fundare student, ut existiment majorem occasionem ruinæ et perditionis habituros fuisse homines in statu innocentiæ, quam in natura lapsa; ideoque multo plures in eo statu fuisse damnandos quam salvandos; hujusmodi autem occasionem futuram fuisse dicunt appetitum superbiæ, cujus veluti nutrimentum est propria excellentia et dignitas, ac cæterorum bonorum abundantia. Hujus autem occasionis ruinæ non leve indicium sumitur ex lapsu primorum parentum, qui, in eo statu et perfectione constituti, facillima tentatione per superbiam ceciderunt. Accedit etiam, quod dæmon, majori invidia exagitatus, videns homines in felicissimo illo statu perseverantes, vehementius illos ad peccandum induceret.

70. *Impugnatur præcedens opinio.* — Sed hæc sententia imprimis repugnat D. Thomæ (quem in hoc cæteri Theologi sequuntur) in citato loco, 1 part., ubi ait copiosiorem gratiam futuram fuisse tunc in hominibus; et valde notanda est ratio quam subdit, dicens: *Nullo obstaculo in natura humana invento;* et ex eodem fundamento subinfert statim futuros fuisse tunc homines majoris virtutis, et majora opera facturos; ejusdem autem rationis est studiosius operari, et peccata frequentius vitare; ergo ex vi conditionis utriusque status facilius vitarent homines peccata, simpliciter loquendo, in statu innocentiæ quam in natura lapsa; et consequenter facilius, ac proinde plures salvarentur, quantum est ex conditione status. Unde in solut. ad 3, subdit ibidem D. Thomas: *In hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.* Et loquitur de tentatione superbiæ, ut aperte constat ex argumento, et ex principio solutionis; ergo sentit facilius fuisse homini in eo statu non cadere etiam per superbiam, quam sit modo. Præterea dicta sententia levissimis utitur conjecturis; et imprimis omnes eodem modo applicari possunt ad negotium Angelorum, et in eo aperte deficere invenientur; si enim naturæ et gra-

tiæ excellentiam, et aliorum bonorum abundantiam spectemus, multo majora fuerunt hæc omnia in Angelis, quam fuissent in hominibus in statu innocentiæ, ut per se notum est; fuit ergo in Angelis major superbiæ occasio quam fuisset in hominibus in statu innocentiæ; et tamen multo plures Angeli in innocentia perstiterunt, quam per superbiam ceciderint; ergo idem credendum potius est futurum fuisse in hominibus in statu innocentiæ. Nunc autem multo pauciores sunt qui salvantur, quam qui damnantur: ergo. Item, ex Angelis cecidit primus omnium, ut est probabilior sententia, et nihilominus nullum inde sumitur indicium, quod ex cæteris inferioribus plures ceciderint, quam fuerint stabiles; ergo nec ex casu primorum hominum potest sumi sufficiens argumentum ad reliquos. Solum ergo concludi potest idem potuisse accidere cæteris hominibus quod primis parentibus evenit, non tamen quod ita futurum fuisset; sicut etiam contingere potuisset ut omnes posteri, nullo dempto, per superbiam caderent, non tamen est verisimile ita futurum fuisse; ergo similiter, licet sit possibile, non tamen est admodum credibile id fuisse eventurum in majori hominum multitudine, quia verisimilius est naturam integram in paucioribus defecturam. Unde etiam hæc conjectura potest in contrarium retorqueri; nam, quia primi parentes peccaverunt, et justitiam pro omnibus perdiderunt, ideo plures sunt qui illos imitantur; ergo, si e contrario illi tentationem superbiæ vicissent, et innocentiam ac integritatem pro omnibus servassent, plures etiam eos in conservanda innocentia, et præsertim in superanda superbia, imitati fuissent.

71. Accedit, quod occasio superbiæ non esset tanta in posteris quanta fuit in parentibus, vel quia non reciperent a principio tam excellentia dona, sicut primi homines acceperunt, vel quia non essent tam singulares in eo felici statu, qui omnibus esset communis; vel certe quia exemplo et instructione parentum juvari possent ad similem tentationem superandam. Atque hinc etiam magis apparet prioris rationis inefficacia, tum quia illa occasio superbiæ re vera non fuisset tanta, quanta fingitur; tum etiam quia ex tota illa bonorum affluentia nullus inordinatus motus superbiæ ab intrinseco oriri poterat, in eo statu in quo omnia ordinatissima erant, sed solum per extrinsecam suggestionem, vel voluntariam objecti apprehensionem ac repræsentationem, poterat accidere hujusmodi lapsus; ex quo modica certe superbiendi occasio resultare poterat. Unde fit multo majorem esse occasionem peccandi in natura lapsa, quam in integra fuisset, non solum quoad cætera peccata, quod certissimum est, sed etiam quoad peccatum superbiæ; quia, licet in eo statu potiretur homo pluribus Dei donis, tamen etiam haberet majus lumen ad cognoscendum illa esse a Deo, et in Deum esse referenda, et nullum haberet intrinsecum inordinatum appetitum majora obtinendi; nunc autem et illa perfecta luce non ita fruimur, et illum inordinatum affectum vehementer patimur; propter quod omnes Theologi generatim de omnibus peccatis docent, per peccatum originale contraxisse hominem facilitatem peccandi, ob ignorantiam mentis, malitiam voluntatis, et infirmitatem appetitus, ut videre licet in D. Thom., 1. 2, q. 85, art. 3.

72. Tandem, ultima congruentia de impugnatione dæmonis instatur etiam in dicto exemplo Angelorum; nam etiam supremus Angelus peccans, aliis, quantum potuit, ut se imitarentur persuasit, et nihilominus pauciores eum secuti sunt. Deinde falsum est quod assumitur; nam in eo casu solum posset dæmon tentare per extrinsecam suggestionem; nunc autem etiam utitur nostris inordinatis affectibus, eos excitando et movendo ad nos tentandum. Ac denique credibile est in utroque statu dæmonem pro sua malitia et invidia tentaturum homines, quantum potest, quantumque a Deo permittitur. Igitur, si ex sola conditione utriusque status judicium ferendum est vel potius concipienda suspicio, credibilius est in statu innocentiæ multo plures homines fuisse salvandos quam damnandos, quamvis in natura lapsa etiam per Christum redempta contrarium eveniat.

73. *Alius dicendi modus.* — Hoc autem non obstante, posset aliquis alia ratione sustinere, absolute loquendo, plures homines salvari per Christum redemptorem in statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ, quia credi potest numerum omnium hominum, qui in hoc statu ex Adamo generantur, ut comprehendit reprobos et prædestinatos, majorem esse quam in statu innocentiæ futurus esset; atque ita fieri facile potest ut, quamvis in statu innocentiæ plures homines forent salvandi quam damnandi, et e converso in natura lapsa plures damnandi quam salvandi, nihilominus, absolute comparando, plures sint salvan-

di in hoc statu quam in illo futuri essent. Sicut in Angelis pauciores fuerunt reprobi quam prædestinati; in hominibus vero, e contrario, plures sunt reprobi quam prædestinati, et nihilominus absolute comparando, fortasse major est numerus reproborum Angelorum quam hominum, si numerus Angelorum omnium multum excedit omnium hominum multitudinem. Ratio autem, vel conjectura, ob quam credi potest numerum hominum futurum fuisse minorem in statu innocentiæ, esse potest, vel quia homines tunc breviori tempore viverent in statu viæ, sed paulo post usum rationis et perseverantiam in bono transferrentur ad patriam, ad modum Angelorum, vel quia propter perfectionem illius status non ita insisterent filiorum procreationi, sed uno vel alio genito contenti essent. Vel certe quia numerus prædestinatorum breviori tempore consummaretur, quia perpauci essent mali, et ita etiam generationum successiones breviori tempore durarent. Sed hæc omnia incerta sunt, et quamvis probabiliter dicantur, negari facile possunt.

74. *Resolutio.*—Quocirca, si solum ex conditione status, vel aliis inferioribus rationibus hæc res consideretur, nihil in ea quod firmum sit et constans affirmari posse censeo. Si tamen ad divinam prædestinationem recurramus, probabile censeo non plures fuisse salvandos in uno statu quam in alio. Opinor enim (ut inferius attingam) electionem seu dilectionem efficacem hominum salvandorum factam esse ante prævisum Adæ peccatum, et independenter ab illo, quantum ad infallibilem consecutionem illius finis. Quod dupliciter intelligi potest: uno modo tantum formaliter, quod nimirum decrevit Deus tantam hominum multitudinem ad [illegible] perducere, quamvis singula individua non elegerit usque ad prævisionem originalis peccati. Secundo modo intelligi potest etiam materialiter, scilicet, quia hos homines in individuo designatos, et in tanta multitudine, dilexit Deus, ut cum Christo regnarent, etiam ante prævisum originale peccatum; et uterque modus ad rem præsentem sufficit: posterior tamen omni ex parte magis satisfacit, quia ita fit ut iidem, qui absque peccato Adæ efficaciter salvandi essent, efficaciter etiam fuerint per Christum redempti. Imo hinc ratio reddi potest, ob quam Christus non obtulit efficaciter redemptionem suam pro pluribus, quia, scilicet, non plures fuerant a Deo electi. Et hic posterior modus dicendi et explicandi divinam prædestinatorum electionem, non solum propter difficultatem præsentem, sed per sese propter alias rationes mihi magis probatur, magisque consentanea perfectioni divinæ providentiæ videtur, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, et ita incipiens in intentione a consummata gloria prædestinatorum, ad eam consequendam ordinavit alia media, etiam ipsam permissionem originalis peccati. Ex quo consequenter dicendum est, ex vi illius decreti eosdem homines esse salvandos, etiamsi Adam non peccasset, per alia media, quæ tunc Deus ordinasset. Neque enim deesset illi via ac modus efficiendi ut omnes illi homines prædilecti naturaliter generarentur, etiamsi peccatum non intervenisset.

75. *Alia responsio ad prædictam quæstionem.*—Tandem, si cui placuerit prædictam quæstionem incertam evitare, dicere etiam potest ad difficultatem propositam, nihil referre ad perfectam Christi redemptionem, quod plures vel pauciores homines in uno statu quam in alio salventur, quia, sicut lapsus primo fuit in tota natura, ita satisfactio Christi per se primo pro toto genere humano oblata est; et ad hoc fuit sufficientissima, et quantum est ex se, efficax ad omnes. Quod vero non omnibus, sed paucioribus applicetur, non pendet primario ex sufficientia et infinitate illius, sed ex profundo mysterio divinæ prædestinationis, de quo latius in propria materia disserendum est.

SECTIO V.

Utrum in Christi satisfactione vera et propria justitia intercesserit.

1. *Quæstionis difficultas, ex duplici capite.*—Duplex dubitandi ratio, et utraque sane gravis et difficilis, occurrit in quæstione proposita. Prior est, quoniam vera et propria justitia inter personas distinctas esse debet, nam justitia virtus est quæ essentialiter alterum respicit, ut cum Aristotele, 5 Ethic., c. 1, cæteri docent: sed hoc non potest convenire proprie in satisfactionem Christi. Primo, quia Christus per se primo satisfecit Deo pro hominibus; ipse autem non est alter a Deo, cum Deus ipse sit; ergo ejus satisfactio non fuit ad alterum; nam illa vox *ad alterum*, distinctionem suppositorum indicat, ut sentit D. Thom. 2. 2, q. 58, art. 2. Secundo, quia, si satisfactio Christi ad æternum Patrem comparetur, licet personaliter ab illo distinguatur,

in ordine tamen ad propriam justitiam illa distinctio non sufficit, quia inter filium et patrem non intercedit propria justitia, teste Aristotele, 1 Ethic., cap. 6, quia filius est aliquid patris, et quasi pars ejus, ut docet D. Thom., 2. 2, q. 58, artic. 4. Tertio, quia Christus non simpliciter in quantum Deus, sed in quantum homo, satisfecit; at vero in quantum homo, est creatura et servus Dei, ac denique quidquid est, Dei est; sed inter servum et dominum, hac ratione non intercedit propria justitia, teste Aristotele supra; ergo.

2. *Secundum.* — Posterior ratio dubitandi est, quia satisfactio Christi, nec ut ab ipso procedebat et offerebatur Patri, erat actus veræ et propriæ justitiæ; nec ut ab ipso Deo et æterno Patre acceptabatur; ergo nullo modo. Explico et probo primam partem antecedentis, quia Christus non tenebatur ex justitia mori pro hominibus, aut satisfacere pro illis; poterat quidem teneri ex obedientia, vel ex charitate, si præceptum illi impositum est, quod modo non disputo; tamen ex justitia non est unde potuerit obligari; ergo illa satisfactio, ut ab illo procedebat, non erat actus justitiæ; repugnat enim esse actum justitiæ sine justitiæ obligatione. Dicetur fortasse, ex pacto aliquo, ut fidejussorem hominum, potuisse teneri ex justitia. Sed contra, quia ipsimet homines non tenentur ex propria justitia satisfacere Deo pro peccatis, sed ex pœnitentia vel religione; ergo, quamvis demus Christum in se suscepisse debitum, et obligationem hominum, non potest illud ad justitiam pertinere, quia non potest esse major obligatio fidejussoris quam principalis debitoris. Et confirmatur, quia in Christo homine non fuit alia propria justitia, vel alterius rationis, quam sit in aliis hominibus; sed nulla propria justitia humana habet actum circa Deum, ut constat ex materia de Religione et de Pœnitentia, et patet breviter, quia si aliqua versaretur, maxime justitia commutativa; sed hæc non, quia proprie versatur in commutationibus dati ac accepti, ut constat ex 5 Ethicor., cap. 2 et 4; unde proprie constituit æqualitatem in his rebus quæ sunt unius, et non alterius, et inter eos qui habent jura et dominia condivisa, quique invicem utilitatem vel damnum recipere possunt; quæ omnia non habent locum in ordine ad Deum.

3. Probatur jam altera pars antecedentis, scilicet, nec in Deo ipso fuisse actum justitiæ, satisfactionem Christi suscipere vel acceptare: primo, quia nulla persona offensa tenetur acceptare satisfactionem ab alio quam ab ipso offendente, ut patet ex communi sensu omnium hominum, qui prudenter et secundum moralem æstimationem de satisfactione judicant; et ratio sumi potest ex differentia inter satisfactionem et restitutionem; restitutio enim respicit res ipsas, unde si reddatur res æqualis, nihil refert quod ab uno vel ab altero reddatur; at vero offensa, et similiter satisfactio, respicit actiones et personas, et ideo nullus tenetur ad acceptandam satisfactionem, nisi ab eadem persona quæ illum offendit, quia alias non videtur proprie resarciri improportio illa, vel inæqualitas, quæ inter personam offendentem et offensam intercessit. Secundo et maxime, quia obligatio, vel debitum justitiæ, non habet locum in Deo, videtur enim quamdam imperfectionem præ se ferre; unde Anselm., in Prosologio, cap. 10 et 11: *Justus es,* inquit ad Deum, *non quia reddis debitum, sed quia facis quod decet.*

4. *Primus dicendi modus.* — Propter hæc dici posse videtur, justitiam hanc, quæ satisfactioni Christi tribuitur, non appellari justitiam, quia propriam et veram rationem formalem justitiæ habeat, sed propter quamdam analogiam, seu similitudinem quam habet cum propria justitia, vel commutativa, quatenus in compensanda offensa divina servavit æqualitatem rei ad rem, vel vindicativa, quatenus peccata hominum in seipso condigne vindicavit. Cui dicendi modo favent Theologi, qui communiter negant esse in Deo propriam justitiam ad alios, atque adeo etiam ad Christum, generaliter enim loquuntur; unde etiam fit nec Christi ad Deum posse esse veram justitiam, hæc enim correlativa esse videntur; illam vero sententiam docent, in 4, d. 46, Scot., Duran. et Palud., q. 1, fundari in hoc, quod inter Deum et creaturam non potest æqualitas constitui; Bonav. autem ibi, art. 2, q. 1, ad 1, secutus Alens., 1 p., q. 39, memb. 1, in eo fundatur, quod in Deum non cadit debitum proprium, quod tamen est de ratione propriæ justitiæ, ut ait D. Thomas, ibid., q. 1, art. 1, q. 1; et 1 p., q. 21, art. 1, Ethicor. 1, Contra gent., cap. 93, negat justitiam commutativam proprie esse in Deo, licet de distributiva aliud sentiat, de qua nunc non videtur referre, quia in compensanda injuria de qua modo agimus, non distributiva, sed commutativa justitia debuit intercedere; et eam sententiam sequuntur

omnes Thomistæ, Capreol., Cajetan., Ferrar., citatis locis; sequitur etiam Richard., dicta d. 46, art. 1, q. 1.

5. *Secunda et vera sententia, quod in satisfactione Christi fuit vera justitia.* — Nihilominus simpliciter et absolute dicendum videtur, in Christi Domini satisfactione servatam esse propriam et veram justitiam, tam ipsius ad Deum, quam Dei ad ipsum. Quæ sententia est magis consentanea D. Thom. hoc loco, et aliis superius citatis, et omnes ejus discipuli eam amplectuntur, illique plurimum favent omnia, quæ de efficacia et valore satisfactionis Christi, ex Scriptura et Patribus a me adducta sunt. Ex quibus ad confirmandam veritatem hanc, hac sola ratione utor; nam quæ sacra Scriptura et Patres nobis tradunt, præsertim cum proponunt et docent mysteria fidei, sunt in proprietate et veritate, ac sine metaphoris intelligenda, nisi quidpiam ex hoc sequatur tam aperte absurdum, ut cogat nos ad metaphoras vel improprias significationes confugere; sed sacra Scriptura nihil frequentius tradit, quam in hominum per Christum redemptione fuisse justitiam servatam, et apertissime demonstratam, ut constat ex cap. 3 ad Roman., et 5, et ex aliis multis supra allegatis, et aliis quæ in sectione sequenti afferemus; ergo debet hoc intelligi de vera et propria justitia, si absque inconvenienti aliquo vel absurdo fieri potest. Solum superest ut hoc ita fieri posse demonstremus, nam in reliquis ratio procedit ex certis principiis Theologicis; hoc vero nec brevius neque commodius fieri potest, quam expediendo difficultates propositas.

6. *Ut virtus aliqua Deo proprie tribuatur, quid spectandum sit.* — Prius tamen quam ad hoc accedam, notandum est, ut virtus aliqua vel actus ejus dicatur proprie reperiri in Deo, non oportere ut eodem modo et cum omnibus imperfectionibus in Deo sit, quo in hominibus vel inter homines reperitur. Nam, si hoc esset necessarium, nec misericordia proprie esset in Deo, quia in eo non est compassio; nec liberalitas, quia non privatur eis bonis quæ aliis communicat; nec vindicatio, quia non se tuetur vel servat incolumem alios puniendo; nec scientia, quia non discurrit, neque assensum conclusionis colligit ex assensu principii. Denique hoc generali ratione constat, quia cum hæc attributa, virtutes et perfectiones non univoce, sed analogice dicantur de Deo et nobis, quanquam in Deo sint proprie et formaliter, tamen excellentiori modo esse necesse est; ut ergo virtus aliqua, quæ in hominibus est, dicatur proprie convenire Deo, sufficit ut formalis ratio illius virtutis, formaliter ac proprie in Deo et in nobis reperiatur, licet in nobis habeat adjunctam aliquam imperfectionem, quam non habet in Deo, ut in exemplis adductis de scientia et misericordia videre est; tunc enim talis imperfectio non est de conceptu formali illius virtutis secundum se, sed solum illi convenit prout in nobis est, cujus signum est, quia, præcisa per intellectum illa imperfectione, intelligitur manere quædam ratio formalis virtutis, distincta secundum rationem ab aliis virtutibus vel perfectionibus, quæ formaliter et proprie in Deum convenit, et in nobis etiam reperitur. Hoc enim modo, et nullo alio intelligere possumus aliquas perfectiones vel virtutes, quæ in nobis sunt, formaliter et proprie in Deo reperiri, et ad eumdem modum philosophandum est de divina justitia. Quomodo autem id possit explicari et persuaderi, in solutione secundæ difficultatis melius dicetur.

7. *Prima responsio.* — Ad primam ergo difficultatem sunt nonnulli qui, ut propriam justitiam in Christi satisfactione tueantur, dicunt illum Patri, non autem suæ divinæ personæ satisfecisse, quod ex Scriptura confirmant, quæ frequenter ita loquitur, ad Ephes. 2: *Per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem;* 1 Joan. 2: *Advocatum habemus apud Patrem;* et Joan. 14, 15 et 16, sæpe Christus ad Patrem orat pro nobis; quo supposito facile expediunt objectionem quæ fiebat de justitia inter patrem et filium; cum enim Aristoteles negat inter patrem et filium intercedere veram justitiam, aperte loquitur de filio qui est sub cura paterna, et non habet propria bona, nec censetur habere aliam voluntatem præter voluntatem patris; at vero si inter homines etiam loquamur de filio jam emancipato, et habente propria bona propriamque voluntatem, recte potest inter eum et patrem vera ratio justitiæ intercedere; in proposito ergo, quamvis Christus, ut Deus, et Filius Dei naturalis, non possit verum actum justitiæ erga Patrem suum exercere, non quidem quia sit pars ejus, vel sub cura ejus, hujusmodi enim imperfectiones non cadunt in Deum, sed quia est ejusdem substantiæ et voluntatis cum ipso, tamen idem Filius in alia natura potest justitiam ad Patrem suum exercere, quia est persona distincta, et habet

naturam et voluntatem distinctam, per quam potest veros actus justitiæ perficere.

8. *Rejicitur.* — *Christus satisfecit tribus personis, ut sunt unus Deus.*—Sed hic modus, quatenus negat Christum et sibi et toti Trinitati satisfecisse pro nobis, omnino mihi displicet; potius enim dicendum est primo ac per se satisfecisse Deo, et consequenter tribus personis, ut unus Deus sunt, quæ est aperta sententia Pauli, 2 ad Corinth. 5, dicentis : *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi;* ubi sicut Deus dicitur esse in Christo ratione divinæ naturæ, ita ratione ejusdem dicitur reconciliasse mundum sibi. Et ita intelligunt ibi glossa et expositores, et Augustinus, serm. 120 de Tempore. Unde ibidem dicitur : *Omnia ex Deo, qui nos sibi reconciliavit.* Sicut ergo omnia sunt ex Deo, ut sic, et a tota Trinitate, ut est unus Deus, ita Christus nos reconciliavit Deo et toti Trinitati; notat vero ibi Chrysostomus, homil. 11, sicut per quamdam appropriationem dicuntur interdum omnia esse a Patre, ita etiam nonnunquam tribui Patri, quod sibi reconciliet homines per Filium; et Ambrosius, 3 de Fide, cap. 5 : *Deus*, inquit, *erat in Christo, mundum reconcilians sibi; hoc est sempiterna divinitas. Aut si Pater in Filio, sicut Filius in Deo Patre, et substantia utique et operationis unitas non negatur.* Unde ad Ephes. 2, paulo ante verba quæ supra citata sententia afferebat, ait Paulus : *Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum ;* et infra : *Ut duos condat in se ipso in unum novum hominem faciens pacem, et reconciliet ambos, in uno corpore, Deo.* Sic etiam 1 ad Timoth. 2 vocat mediatorem Dei et hominum; Dei, scilicet, quatenus Deus est, ut late tractat Cyrill., lib. 12 Thesaur., cap. 10, et attigit Augustin., 9 de Civitat., cap. 15; clarius vero illa verba tractans August., enarrat. 2 in Psalm. 29, interrogat: *Quid est mediatorem esse ? inter Patrem et homines? non, sed inter Deum et homines : quid est Deus? Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus : inter illam Trinitatem, et hominum infirmitatem mediator factus est homo;* quæ verba transcripsit Beda, 1 ad Timoth. 2; et Anselm. ibid.; unde idem Augustinus, lib. 10 de Civit., c. 20: *Cum in forma*, inquit, *Dei sacrificium cum Patre sumat, tamen in forma servi sacrificium magis voluit esse, quam sumere.* Et ad eumdem modum Cyril. Alexan., in defens. 10 Anathemat. ad Evoptium : *Non ut majori*, inquit, *offerat sacrificium, sed sibi ipsi et Patri.*

9. Ratione denique hoc sufficienter convincitur, quia satisfactio illi offertur, cui offensio facta est; sed offensa primario fit Deo, ut sic, et tribus personis consequenter, ut sunt unus Deus; quia ratione unius supremæ naturæ ac voluntatis omnes tres personæ sunt unus legislator, cujus præceptum peccator transgreditur; unus finis ultimus a quo avertitur; unus Dominus, quem offendit; unus denique Deus, qui satisfactionem suscipit, et peccata remittit. Confirmatur, quia certum est personam Filii fuisse offensam per peccatum Adæ; ergo, si illi factum satis non est, non fuit Christi sufficiens satisfactio, sed oportuisset Spiritum Sanctum incarnari, ut Filio satisfaceret. Tandem non potest peccatum remitti, nisi a Deo condonetur; non potest autem peccatum a Deo condonari, quin æque ab omnibus tribus personis condonetur, quia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa ; ergo non potest satisfieri Deo pro peccato, quin æque omnibus tribus personis satisfiat. Negabit fortasse aliquis illationem, quia, licet remissio non possit esse nisi ab omnibus personis, tamen ab una, cui satisfactum esset, posset esse ex justitia; ab alia vero gratis, cui satisfactum non esset. Sed hoc apertam involvit repugnantiam, tum quia tam opus justitiæ quam misericordiæ est necessario indivisum, et commune omnibus personis, quia per se primo est ab illis, ut sunt unus Deus, et una voluntate operantur; tum etiam quia non potest uni personæ esse satisfactum, si non sit omnibus; non enim potest uni personæ esse satisfactum, nisi sit satisfactum Deo, ut Deus est; si autem satisfactum est Deo, ut Deus est, etiam personis omnibus satisfactum esse necesse est. Dices : aliqua offensa potest directe esse contra unam personam, et non contra aliam, ut blasphemia vel hæresis contra Spiritum Sanctum, vel contra Filium ; ergo et satisfactio. Respondetur, opus, per quod fit offensa, proprius et immediatius versari circa unam personam ex intentione operantis, vel quatenus actio vel conversio ejus illam respicit ut proximum objectum; tamen ratio offensæ et aversionis primario est respectu Dei ultimi finis, et consequenter ac æque respectu omnium personarum. Similiter ergo id, per quod fit satisfactio, potest circa unam personam ut proximum objectum versari, ut est oratio ad Patrem, verbi gratia; tamen ratio satisfactionis necessario est communis omnibus personis quas respicit, ut sunt unus Deus.

10. *Secunda responsio.* — Alius modus respondendi est, non solum Verbum, sed huma-

nitatem etiam ipsam satisfecisse, quæ cum distincta sit a persona Verbi, recte potuit inter ipsam et Verbum propria justitia intercedere. Hoc autem ita probatur, quia Christus ut homo satisfecit; ergo et humanitas. Secundo, quia humanitas est grata Deo, et totum principium suarum actionum et passionum. Tertio, actiones sunt singularium, 1 Metaphy., cap. 1; sed humanitas est singularis res; ergo illa est quæ operatur et satisfacit; sic enim Augustinus, præfatione ad enarrat. 2 in Psal. 29, quem imitatur Beda, 1 ad Timot. 2: *Habes*, inquit, *majestatem ad quam ores; habes humanitatem quæ pro te oret*.

11. *Rejicitur*. — Hæc tamen responsio et difficultatem non evacuat, et aliena est a modo loquendi et sentiendi omnium Patrum. Primum constat, quoniam vel humanitas per se non sufficiebat ad talem satisfactionem; vel certe si ad hanc aliquo modo dicatur potens, id habere debuit a supposito cui unita est, juxta ea quæ in præcedenti dubio dicta sunt, et quæ inferius de satisfactione puri hominis dicentur; semper ergo superest eadem difficultas, quomodo idem suppositum fuerit ratio satisfaciendi sibi ipsi. Secundum ex dictis etiam patere potest; omnes enim Patres in hoc maxime ponunt efficaciam satisfactionis Christi, quod ipsa persona divina est quæ satisfacit, ipsa est hostia, et sacrificium, et infinitum pretium, ut supra sæpius citatum est; et Paulus ipsi Filio tribuit quod fuerit Summus Pontifex, et dignum sacrificium obtulerit, et ideo causa salutis fuerit omnibus obtemperantibus sibi, ad Hebr. 5, ubi exauditus etiam dicitur pro sua reverentia.

12. *Ratione*.—Neque secundum veram philosophiam ille modus loquendi probatur; nam, licet verum sit totam rationem patiendi vel operandi esse humanitatem, tamen quod operatur, non dicitur proprie ipsa humanitas, sed homo, vel persona et suppositum; quia illi tribuitur operari, cui perfecte et simpliciter tribuitur esse; sed id quod est simpliciter, tanquam perfecta et absoluta substantia, est suppositum. Et ratio hujus propria est, quia cum operari sequatur esse, non intelligitur res completa ad operandum, donec intelligatur completa ad existendum; et ideo operatio non proprie tribuitur rei, prout incompleta est in existentia sua, quomodo significatur nomine humanitatis, sed prout absolute existit, ac per se, quomodo significatur nomine personæ, ut docuit optime Damascenus, lib. 3, cap. 15. Et hoc ipsum voluit docere Aristoteles, cum dixit actiones esse singularium: vel enim in substantiis ipse non distinguit singularem naturam a supposito, ut videre est in prædicamentis, cap. de substantia, et in 7 Metaph., ubi hoc latius disputatur; vel certe per rem singularem intelligit rem, prout a parte rei existit cum omnibus conditionibus existentiæ, quarum una est ut vel subsistat, vel aliquo modo in alio insit. Et quidem si actio sit a re singulari subsistenti, hoc est esse a supposito; si ab adjacente, vel quasi inhærente alteri, tunc sicut res illa non est simpliciter sua, sed alterius, ita non censetur operari ut sua, sed ut alterius, et ideo ad hoc significandum non proprie dicitur ipsa, sed alterum per ipsam operari; et ad hunc sensum est explicanda illa locutio Augustini, non enim proprie humanitas orat, sed est qua Verbum orat, ita enim loquitur Scriptura. Quocirca, licet Christus ut homo satisfaciat, non inde fit humanitatem satisfacere; non enim quidquid dicitur de Christo ut homine, dicitur etiam de humanitate, ut per se patet.

13. *Satisfit primæ difficultati: Christus, in quantum homo, satisfecit sibi ut Deo*. — Dicendum ergo est, licet Aristoteles non cognoverit ejusdem personæ ad seipsam, secundum diversas naturas, posse veram ac propriam justitiam intervenire, quia non intellexit duas naturas habentes voluntates liberas, et propria dominia suorum actuum, posse in eodem supposito convenire, tamen, supposito hoc mysterio, hanc distinctionem sufficere, ut idem Christus, in quantum homo, sibi ut Deo ex propria justitia satisfaciat, et ibi intervenire sufficientem rationem ad alterum, quia per diversas voluntates liberas satisfactio offertur et acceptatur; quod ita verum esse variis modis explicatur. Primo, quia non minus obedientia et religio est ad alterum quam justitia; sed Christus, ut homo, veram et propriam obedientiam, et orationis ac religionis cultum præstabat sibi ipsi ut Deo; ergo simili modo offerre poterat satisfactionem. Secundo Christus ut Deus est ultimus finis, et ut homo est mediator inter Deum et hominem; sed non videtur esse minus necessaria distinctio inter mediatorem, et eum apud quem intercedit, quam in actu justitiæ sit necessaria; ergo. Tertio, hic homo Christus habet proprium dominium, per voluntatem humanam, eorum actuum, quos libere per talem voluntatem operatur, quod distinctum est a dominio proprio voluntatis divinæ, nam hoc est

altius, et commune tribus personis, illud vero est inferioris rationis, et proprium Christi hominis; sed ubi sunt distincta dominia et jura, sufficit ut possit intercedere justitia; ergo.

14. Quarto, si Christus per assumptam naturam peccare posset, veram injuriam faceret Deo, et toti Trinitati, vel, si Angelus humanitatem assumeret (sive id fieri possit, sive non), inter humanam et Angelicam voluntatem hujus personæ, posset esse discordia, et hic Angelus posset huic homini injuriam inferre; sed ubi est sufficiens distinctio ut possit intercedere vera injuria, est etiam ut possit intercedere vera justitia; ergo. Tandem, quamvis suppositum sit quod operatur, tamen ratio et principium operandi est natura; subsistentia enim solum est quasi complementum ad operandum requisitum; ergo ubi est distinctio naturarum, cum sit distinctio principiorum quæ per se concurrunt ad actionem, licet subsistentia sit eadem, sufficit ut intervenire possit vera ac propria justitia. Nec contra hoc aliquid objicitur in prima ratione dubitandi supra posita, quod difficultatem ingerat; quia, licet Christus simpliciter non sit alter a Deo, quatenus his vocibus significatur ipsum esse Deum, tamen habet naturam alteram a natura divina; et hoc satis est ad rationem justitiæ, ut ostensum est.

15. Dices : actiones sunt suppositorum, et non naturarum; ergo non satis est naturarum divisio, nisi etiam sit suppositorum; alias, cum suppositum sit, quod satisfacit et cui fit satisfactio, idem satisfaceret sibi ipsi, quod videtur repugnans. Respondent aliqui esse idem suppositum secundum rem, ratione tamen diversum, ut divinum et humanum, et hoc satis esse cum naturarum distinctione. Sed hæc distinctio rationis, si actualis et propria intelligitur, est impertinens, cum sit valde extrinseca; si autem fundamentalis et virtualis, nihil est aliud quam quod eadem subsistentia terminet duas naturas, et per unam satisfaciat sibi, ut subsistenti in altera. Et hæc responsio est quæ a nobis est data; hoc enim modo non repugnat idem satisfacere sibiipsi, ut est individuum ac suppositum diversarum naturarum. Neque hæc identitas suppositi minuit perfectionem justitiæ; quia solum illa distinctio necessaria est, quæ sufficiat ad essentialem rationem justitiæ, solumque requiritur ut quædam conditio necessaria, ut ratio et habitudo justitiæ locum habeat, qua supposita, major vel minor perfectio justitiæ non est ex majori vel minori distinctione pensanda, sed ex objecto et aliis propriis ac positivis conditionibus justitiæ.

16. *Responsio.* — Dicet aliquis : quædam peccata sunt contra Christum, non tantum ut Deum, sed etiam ut hominem; ergo pro illis saltem non potuit Christus plene satisfacere, nisi satisfaciendo sibiipsi per eamdem naturam. Respondetur, propriam rationem peccati sumi ex injuria facta Deo, ut Deus est, et per aversionem ab eo ut sic, et ita pro peccato, proprie loquendo, Deo, ut Deus est, fit satisfactio. Rursus, quia Deus est supremus judex, habens jus puniendi peccata, non solum ut sunt aversiones ab ipso, sed etiam secundum omnem malitiam quam habent, ita etiam fit satisfactio Deo pro pœna peccatis debita, et hoc modo satisfecit Christus pro nostris peccatis coram Deo, etiam pro illis quæ contra ejus humanitatem facta sunt; at vero, considerando in illis peccatis malitiam quam habent specialiter, ut sunt injuriæ factæ huic homini, sic non oportuit ut Christus satisfaceret pro illis, sed quantum in se erat, liberaliter ea condonaret, sicut etiam non satisfecit Petro aut Joanni pro injuriis illis factis a Paulo et Francisco; sed necesse est ut vel illi remittant offensam, vel isti satisfaciant, si possunt.

17. *Triplici ex capite intelligi potest, quod servi ad dominum non sit perfecta justitia.* — Alia vero, quæ de filio et servo objiciuntur, facilia sunt; nam de filio verum est quod dicebat prima sententia; de servo (non disputando nunc an Christus, in quantum homo, sit servus) respondetur, triplici ex capite fieri, vel intelligi posse, ut servi ad dominum non sit perfecta justitia. Primum, quia servus nullius rei habet proprium dominium; et hoc modo verum est inter homines non intercedere justitiam commutativam inter servum et dominum, saltem quoad ea in quibus servus non habet dominium. Sed hæc ratio non procedit in Christo, quia, ut infra videbimus, sufficienter habet aliquid proprium, quo possit ex perfecta justitia satisfacere, præsertim quia hæc justitia non est illa imperfecta commutativa, quæ consistit in datis et acceptis, sed potius pertinet ad illam quæ est in deferendis honoribus, quæ non ita requirit proprietatem et dominium distinctum, ut infra dicam. Secundum caput esse potest, quia servus, propter indignitatem vel vilem conditionem suam, non potest reddere æquale; quam rationem reddit Aristoteles, 7 Ethico-

rum, capite ultimo, propter quam filius non potest patri reddere æquale, etiam in deferendis honoribus; sed hoc non habet locum in Christo, cujus persona nullo modo est inferior persona Patris; unde, licet admittamus posse aliquo modo dici servum secundum humanam naturam, quantum ad conditionem naturæ creatæ, non tamen quantum ad conditionem servilem, nec quantum ad indignitatem personæ, et ideo potest reddere æquale, ut supra a nobis probatum est. Tertium caput esse potest ex ipsamet ratione servitutis, cui videtur repugnare omnis ratio justitiæ, quia quodammodo tollit perfectam distinctionem, et rationem ad alterum, quia servus est res quædam ipsius domini; sed hæc ratio etiam inter homines falsa est, quia in multis potest intercedere vera ratio justitiæ inter servum et dominum, si aliæ conditiones non deficiant : et hæc de prima ratione dubitandi in principio posita.

18. *Satisfit secundæ difficultati. — Quid sit necessarium ad exercendum actum justitiæ.* — Secunda difficultas duas habebat partes, alteram de actu justitiæ Christi ad Deum, alteram de actu justitiæ Dei ad Christum. Ad priorem dicitur primo, ad exercendum proprium actum justitiæ non semper esse necessarium operari ex propria et rigorosa obligatione justitiæ, sed interdum satis esse operari ad constituendum proprium ac verum medium justitiæ, intuitu ipsius justitiæ et æquitatis, etiamsi absque obligatione fiat; nam imprimis hoc ita esse fere in omnibus aliis virtutibus manifestum est; cur ergo in actu justitiæ inveniri non poterit? Deinde declaratur exemplo : Deus enim, cum punit peccatorem, actum justitiæ vindicativæ exercet, quæ propria justitia est, et ad commutativam pertinet, ut constat ex D. Thom. 2. 2, q. 108, art. 2, ad 1; et in specie de hoc actu divinæ justitiæ id docuit Soto, in 3 lib. de Justit., q. 5, art. ult., ad 1; et tamen Deus non punit peccatorem quia ad hoc ex justitia teneatur, posset enim sine injustitia non ulcisci. Ratio denique hoc suadet, quia, ut actus sit proprius alicujus virtutis, satis est ut in objecto ejus reperiatur honestas illius virtutis, et quod intuitu illius honestatis fiat; quod totum fieri potest sine obligatione. Ut ergo in exemplo posito voluntas, qua Deus vult punire peccatores, ratione distinguitur ab aliis voluntatibus liberalitatis, aut beneficentiæ, seu misericordiæ, et secundum propriam rationem honesta est, quia fertur in objectum propter æquitatem quæ in illo est, et hoc est satis ut sit actus justitiæ, nec potest concipi in Deo alia virtus ad quam pertineat, ita ad hunc modum illa voluntas satisfaciendi Deo, quæ fuit in Christo homine, quamvis demus non fuisse ortam ex obligatione justitiæ, possumus intelligere habuisse honestatem justitiæ, quia per eam intendebat constituere inter Deum et homines quamdam æqualitatem recompensando injuriam factam Deo, idque propter honestatem propriam talis objecti, quæ ad honestatem justitiæ pertinebat; ut si aliquis homo vellet pro alio debitum solvere, formaliter intendens ne alius patiatur injuriam, et ut æqualitas illi servetur, re vera faceret actum habentem honestatem justitiæ, nam, licet verum sit hujusmodi actus sufficienter fieri posse ex charitate vel misericordia, et frequentius fortasse ita fieri, tamen, ad salvandam proprietatem justitiæ, satis est in objecto esse honestatem, quam potest quis per actum justitiæ intendere, etiam si non teneatur.

19. Secundo dicitur non esse necessarium, ut intercedat vera et propria justitia inter duos, ut uterque operetur ex propria justitia, seu proprio et formali actu justitiæ; satis enim est operari quantum in re necesse est ad æqualitatem justitiæ constituendam, licet non fiat ex formali actu justitiæ; declaratur exemplo; cum enim præmia sunt proposita hoc vel illud operantibus, qui operatur ad præmium consequendum, non necesse est ut ex justitia operetur, potest enim operari propter suum commodum, sed tamen in re exhibet quidquid necessarium est ut præmium ex justitia donetur; et eodem exemplo etiam intelligitur, recte fieri posse ut aliquis non operetur ex obligatione justitiæ, et tamen quod posita ejus operatione intercedat inter eum et alium, circa quem operatur, propria ratio justitiæ. Sic ergo in proposito, quamvis demus voluntatem satisfaciendi in Christo nec fuisse ex obligatione justitiæ, neque etiam fuisse verum actum justitiæ, intelligi potest satisfecisse ex vera et propria justitia, quia talem satisfactionem exhibuit, cui ex perfecta æqualitate et justitia debebatur remissio pœnæ, vel culpæ pro qua satisfaciebat; sicut vere aliquis meretur ex justitia, quamvis neque ex justitia teneatur mereri, neque dum meretur, actum aliquem justitiæ operetur.

20. Et ex hoc obiter intelligitur (quod pro his, quæ dicemus, notandum est), ut inter duos intercedat propria et vera ratio justitiæ,

non esse necessarium ut ratio vel obligatio justitiæ in utroque sit ita reciproca, ut sit omnino ejusdem rationis; nam, licet in justitia commutativa humana hoc reperiatur, quia extrema sunt ejusdem ordinis, et medium inter ea constituendum est ejusdem rationis, tamen hoc non est per se necessarium, ut in exemplis positis facile declarari potest, et in justitia distributiva et legali potest bene intelligi; accidere enim potest ut civis ex justitia legali teneatur pugnare pro Republica, et postquam pugnavit, princeps ex justitia distributiva teneatur debitum præmium illi conferre. Et ratio est, quia fieri potest ut extrema et jura eorum sint diversarum rationum, ut magis etiam ex sequentibus constabit.

21. *Ubi invenitur proprium jus, potest esse vera justitia.* — Tertio dicitur propriæ justitiæ objectum esse jus, unde ubicumque invenitur verum et proprium jus, potest habere locum vera et propria justitia, quæ inclinet ad servandum tale jus, vel, si læsum fuerit, compensandum. In Deo ergo respectu hominum est verum et excellentissimum jus, ut illi satisfiat pro peccatis hominum; unde in ipsis hominibus est specialis virtus quæ inclinat ad servandum Deo jus, a qua in peccatoribus nascitur obligatio et voluntas satisfaciendi Deo, quæ quidem virtus ad justitiam pertinet, ut D. Thom. inferius docet, quæst. 85. Et quantum ad jus divinum, quod respicit, et obligationem quam inducit, perfectior virtus est, et fortius obligat quam vulgaris justitia inter homines; solum deficit a ratione justitiæ, quia non potest reddere æquale Deo pro offensa in illum facta; nam si hoc haberet, verior et perfectior justitia esset quam justitia commutativa, quæ inclinat ad compensandas injurias hominibus factas. Christus ergo Dominus, quamvis pro peccatis propriis nec habuerit, neque habere potuerit hanc obligationem justitiæ ad Deum, tamen ut constitutus fuit caput hominum, et suscepit onus satisfaciendi pro hominibus, dici potest subiisse hanc obligationem, quasi ex pacto inter ipsum et Deum; aliunde vero, quia propter dignitatem personæ suæ potuit ad æqualitatem satisfacere, nihil in illo defuit ad veritatem, et proprietatem justitiæ.

22. *A qua virtute Christi satisfactio elicita vel imperata fuerit.—Prima opinio repellitur.* — Sed difficultas est quænam fuerit hæc justitia seu virtus, per quam Christus satisfactionem suam exhibuit æterno Patri suo pro peccatis hominum. Aliqui enim, ut ab hac difficultate facile se expedire videantur, dicunt non esse necessariam aliquam singularem virtutem, ad quam munus hoc satisfaciendi pertinuerit, sed hoc aiunt fuisse munus omnium virtutum Christi; satisfecit enim pro nobis per obedientiam: *Factus obediens usque ad mortem;* per humilitatem, dum *humiliavit semetipsum*, etc.; per patientiam, quando *ut agnus mansuetus ductus est ad victimam;* et sic de aliis. Sed hoc nec declarat, neque expedit difficultatem propositam, quia, licet verum sit actus exteriores seu imperatos satisfaciendi, seu executionem satisfactionis (ut sic dicam) per plures virtutes exerceri, tamen interior affectus et voluntas satisfaciendi, quæ dici potest imperium satisfactionis, et proprius actus immediate elicitus a virtute per se ac formaliter intendente satisfactionem, hic (inquam) singularem ac propriam virtutem requirit, nam habet propriam et singularem honestatem, proprium ac singulare motivum, et formale objectum. Et confirmatur, nam propter has causas hujusmodi actus in nobis propriam virtutem postulat. Declarandum ergo superest quænam fuerit hæc virtus in Christo Domino.

23. *Secunda opinio.* — Dicunt ergo aliqui fuisse in Christo specialem quamdam virtutem, quam vocant propriam et perfectam justitiam ad Deum, quæ in ipso solo locum habuit, quia ex perfecta justitia potest Deo reddere æquivalens; alii vero homines, cum hoc non possint, non sunt talis virtutis capaces. Quam sententiam aliqui hac ratione impugnant, quia nulla virtus creata ex vi suæ speciei potest operibus Christi conferre infinitam dignitatem et valorem, ratione cujus potest Christus æquivalens Deo reddere. Neque etiam potest imperare actus aliarum virtutum, quatenus eumdem infinitum valorem habent; ergo, vel impossibilis, vel superflua est in Christo hujusmodi specialis virtus, cum ex vi sua non possit æquale reddere. Antecedens probatur, quia opera Christi non possunt habere infinitum valorem ab aliqua virtute creata, sed tantum ab increata persona Verbi. Sed hæc ratio non recte concludit, quia non est de ratione perfectæ justitiæ ut ipsi conferat operi valorem illum, seu quantitatem, a qua habet ut æqualitatem constituat, sed satis est ut aliunde supponat potestatem seu facultatem reddendi æquale, et quod inclinet voluntatem ad utendum illa potestate, et sit principium eliciendi actum quo voluntas vult seu imperat talem usum; ergo, quamvis in

Christo non possit virtus creata conferre infinitum valorem, poterit voluntas ejus esse capax virtutis efficaciter intendentis actum talis valoris, quamvis facultas vel principium illius aliunde proveniat. Consequentia est evidens, quæ amplius in hunc modum declarari et confirmari potest; quia satisfactio infinita Christi, quatenus a persona Verbi habet infinitum valorem, est objectum per se amabile et eligibile secundum rectam rationem, ut medium aptissimum ad constituendam inter Deum et hominem æqualitatem; ergo sub ea ratione potest esse objectum alicujus virtutis moralis, etiam si ipsamet virtus non conferat valorem, sed tantum inclinet voluntatem ad illum, et ad actum in quo reperitur. Quod etiam humanis exemplis declarari potest, nam inter homines justitia commutativa inclinat ad reddendum æquale, tam in restituendis rebus quam in satisfaciendis injuriis, et tamen non dat ipsa justitia facultatem ad id præstandum, sed temporales divitiæ dant facultatem restituendi, et personæ dignitas vel auctoritas adjuncta aliis actionibus physicis, quibus honor redditur vel injuria resarcitur, dant facultatem satisfaciendi; virtus autem solum inclinat voluntatem ut velit ea uti facultate. Idem videre licet in satisfactione pro pœna temporali, quam nos possumus apud Deum exhibere; nam virtus pœnitentiæ, verbi gratia, est, a qua in nobis provenit per se ac formaliter affectus hujus condignæ satisfactionis, et tamen valor, quem habet nostra actio pœnalis, ut æquivaleat temporali pœnæ debitæ pro peccato, non provenit a virtute pœnitentiæ, sed maxime a supposito grato, et a charitatis affectu et quantitate doloris; sic ergo posset facile in Christo intelligi. Tandem, si illa ratio efficax esset, etiam probaret nullam esse possibilem in Christo virtutem, quæ sit principium hujusmodi æqualis et justæ satisfactionis; imo etiam probaret, neque plures virtutes, simul aut divisim sumptas, posse hoc munus exercere; quia neque ulla virtus, neque omnes simul possunt conferre actui infinitum valorem; quia omnes sunt virtutes creatæ, et valor ille solum esse potest ab increata dignitate; consequens autem est aperte falsum, ut partim ostensum est, partim ex dicendis constabit.

24. *Rejicitur.* — Nihilominus tamen propter alias rationes mihi displicet hæc sententia, nimirum, quia virtus per se ac formaliter non respicit facultatem, sed voluntatem, neque effectum, sed affectum, et ideo virtus hæc, qua Christus voluit Patri satisfacere, quantum ad habitum saltem, non est specie distincta ab omni virtute, quæ in puris hominibus esse potest, præsertim ab illa quæ inclinat hominem ad conservandum illæsum divinum jus, vel reparandum illud, si læsum fuerit. Nam hujusmodi virtutes conveniunt in formali honestate ac motivo, solumque differunt in potestate seu facultate operantis, quia Christus potest adæquate satisfacere divino juri, quod alii homines non possunt. Hoc autem non sufficit ut virtutes sint specie diversæ, tum quia, ut dictum est, virtus per se non respicit effectum, sed affectum; affectus autem sumit rationem suam ex formali motivo, quod in præsenti est æqualitas circa divinum jus; tum etiam quia ex illa differentia, ad summum sequitur Christum per illum habitum potuisse elicere perfectam et efficacem voluntatem satisfaciendi Deo ex perfecta justitia, quam nulla creatura habere potest, non ex defectu virtutis, sed ex defectu facultatis; potest tamen purus homo habere simplicem affectum ad illam satisfactionem, et voluntatem conditionatam, qua vellet ita perfecte satisfacere, si posset; qui actus omnes ad eamdem virtutem pertinent. Et confirmatur primo, nam etiam in gratitudine, seu gratiarum actione, reperitur hæc differentia inter nos et Christum, quod non possumus reddere Deo condignas gratiarum actiones pro beneficiis acceptis, Christus autem potest; et nihilominus gratitudo, seu religio, qua gratiæ aguntur Deo, non est distincta specie in Christo et in nobis, quia illa æqualitas vel inæqualitas solum provenit ex circumstantia personæ operantis, quæ non variat substantiam habitus virtutis, quamvis conferat actui valorem seu æstimationem moralem. Atque idem est de cultu seu adoratione Dei, quæ in Christo est infiniti valoris et æstimationis, et ideo in ratione cultus est quodammodo adæquatus excellentiæ divinæ, et tamen non propterea requirit virtutem religionis specie distinctam; ergo idem est de justa seu æquali satisfactione.

25. Et confirmatur secundo, quia unio ad Verbum non reddit animam Christi capacem alicujus moralis virtutis infusæ, cujus alii homines non sint capaces; ergo neque de facto est talis virtus specialis in Christo. Consequentia patet, tum quia nullum relinquitur fundamentum ad fingendam hujusmodi specialem virtutem; tum etiam quia gratia habitualis, quam virtus et dona infusa comi

tantur, est ejusdem speciei in Christo et in nobis; ergo ex se omnibus confert easdem virtutes quarum sunt capaces. Antecedens autem probatur : primo quidem, quia in anima Christi ex unione ad Verbum non est aucta potentia obedientialis passiva, qua recipit virtutes infusas, ut per se notum videtur, quia hæc nihil aliud est quam ipsamet anima cum potentiis ejus; unde æque invariabilis est ac illæ. Et eadem ratione non augetur per unionem obedientialis potentia activa radicalis et vitalis, maxime cum sola unio formaliter non conferat vim agendi, ut sæpe dictum est, et latius q. 13 dicetur. Et declarari hoc præterea potest, quia, si anima Christi separetur a Verbo, posset conservare omnes habitus infusos quos habet unita Verbo, ut per se notum videtur, quia illi habitus non habent immediatam dependentiam a personalitate Verbi, ut terminante unionem humanæ naturæ, neque ab ipsa unione, quia neque in genere causæ materialis ab his pendent, cum nec Verbo, neque unioni ipsi inhæreant; neque etiam in genere causæ efficientis, quia personalitas Verbi non habet per se ullam propriam activitatem, quæ non sit communis Patri et Spiritui Sancto; igitur humanitas Christi per se et in proprio supposito existens esset capax omnium infusarum virtutum quas habet unita Verbo; et eadem ratione cæteri homines eamdem capacitatem habent, neque est ulla virtus, quæ in solo Christo Deo homine esse possit. Sed illi tantum singulare est et proprium, quod opera ejus habeant infinitum valorem ad meritum et satisfactionem, quod non provenit ex virtutibus creatis, sed ex supposito. Neque oportet objective esse intentum hunc valorem per actum alicujus virtutis, ut in re ipsa sit, sed sufficit quod actus virtutis a divino supposito eliciatur, ut dictum est. Ex quo tandem confici potest argumentum; nam ad id, quod est proprium et singulare in Christo, id est, ad efficienda opera infiniti valoris in merito et satisfactione, non est necessaria specialis virtus infusa; ergo ad nullum effectum necessaria est. Dices, esse necessariam ut per eam hic valor infinitus sit objective ac efficaciter volitus ac relatus in compensatione divinæ injuriæ. Sed contra, quia ad hoc etiam non est necessaria talis virtus specialis, quia motivum illud non est formaliter diversum a communi motivo servandi æquitatem ad Deum, aut jus divinum conservandi illæsum, quod motivum nobis commune est; unde etiam nos possumus velle ut æquissima et justissima satisfactio Deo fiat, quamvis per nos solos talem satisfactionem exercere non possimus, quod non est ex defectu moralis virtutis, sed ex impotentia et imbecillitate personæ, et ideo hoc non variat rationem virtutis, ut ostensum est.

26. *Tertia opinio.* — Relinquitur ergo voluntatem satisfaciendi Deo, quam Christus habuit, ortam esse in Christo ab aliqua ex his virtutibus quas nobiscum habet communes. Sed quænam est illa virtus ? Existimare quis potest esse justitiam commutativam, cujus munus est reddere æquale creditori, quod Christus fecit respectu Dei, quod non videtur variare rationem formalem et specificam virtutis; sicut Durand., in 4, distinct. 14, q. 2, dixit virtutem, qua nos satisfacimus Deo pro peccatis eo modo quo possumus, non esse aliam a justitia commutativa. Sed hæc sententia mihi non probatur, nam, ut latius dicam infra, tractando de virtute pœnitentiæ, virtus quæ nos inclinat per se ac formaliter ad jus divinum illæsum servandum, seu ad non faciendam Deo injuriam, et consequenter ad satisfaciendum Deo pro injuria facta, hæc (inquam) virtus distincta est a justitia commutativa, qua humana jura servamus aut reparamus; harum autem virtutum distinctio non inde oritur, quod hominibus possumus reddere æquale, non tamen Deo (ut multi existimant), quia hæc diversitas non pertinet ad affectum, sed ad effectum; et ideo per se non variat virtutem, ut diximus. Item, quia illa ratio cessat in implenda promissione Deo facta, nam in hoc possumus æqualitatem servare, tantum, scilicet, faciendo quantum promisimus; et nihilominus hoc non spectat ad justitiam vel fidelitatem, quæ inclinant ad jura humana servanda. Ratio ergo et distinctio harum virtutum ex eo oritur, quod jus divinum est altioris ordinis quam sit jus humanum. Propter quam rationem gratitudo ad Deum vel ad hominem, et fidelitas in implenda promissione Deo facta, vel homini, sunt virtutes diversarum rationum, ut suppono ex 2. 2, q. 88 et sequentibus; idem ergo est de justitia. Hæc autem ratio æque procedit in Christo, ac in nobis, et ideo etiam in illo gratiarum actio Deo facta, et observatio promissionis seu voti Deo nuncupati, non erant ex gratitudine vel fidelitate humana, sed ex religione, vel alia simili virtute, quia obligatio ad Deum altioris ordinis est quam ad homines, et jus ipsum divinum similiter majus est et

altius; ergo justitia etiam Christi ad Deum diversa erat a justitia commutativa ad homines, non quia non posset reddere æquale Deo, sed propter eminentiam divini juris.

27. *Quarta opinio.* — Secundus modus dicendi, seu quarta opinio, esse potest illam virtutem esse virtutem pœnitentiæ, quæ inclinat ad odium et destructionem peccati, quatenus est injuria Dei, quod tamen non destruetur nisi per satisfactionem Deo exhibitam; et ideo virtus exhibens et per se primo intendens hanc satisfactionem, non videtur esse alia nisi pœnitentia. Quæ sententia tribui potest Marsilio, in 4, quæst. 10, ad sextum argumentum, ubi, cum dixisset cum Durando virtutem pœnitentiæ non esse aliam in nobis a virtute justitiæ, consequenter dicit eamdem justitiam perfectissimam esse in Christo; et hoc ipsum in re affirmare cogitur Durandus, cum negare non possit, justitiam commutativam erga homines esse ejusdem rationis in Christo et in nobis, et maxime cum ipse non ponat justitiam Christi ad Deum fuisse perfectam. Addit vero Marsilius supra hæc verba: *Sed in Christo non vocatur hæc virtus pœnitentia, quia ille Deum offendere non potuit.* Oportet ergo ut qui hanc sententiam tenuerit, linguam cohibeat, ne pœnitentiam simpliciter, et secundum illum conceptum qui huic voci formaliter respondet, Christo tribuat; quod simpliciter loquendo falsum esset; nam pœnitentia proprie dicit habitudinem ad peccatum præteritum commissum ab illo quem talis peccati pœnitet, quique pro illo satisfacit, vel satisfacere conatur, ut patet ex impositione illius vocis et communi omnium sensu; significat enim pœnitentia retractationem prioris facti, vel prioris voluntatis; quæ in Christo esse non potuit. Et ideo, quamvis sentire quis possit hanc virtutem, qua Christus formaliter intendebat satisfactionem, esse ejusdem substantiæ et speciei cum ea virtute qua nos de peccatis dolemus, et satisfacere Deo cupimus, quæ in nobis merito pœnitentia appellatur, non tamen simpliciter asserere debet illam virtutem in Christo fuisse pœnitentiam, quia sub hac ratione connotat ex parte materiæ seu subjecti imperfectionem Christo repugnantem, scilicet, vel peccatum, vel saltem capacitatem et potentiam peccandi, quæ in Christo non fuit.

28. *Quinta opinio.* — Tertius modus dicendi, seu quinta opinio esse potest, illam virtutem in Christo non fuisse aliam a virtute religionis; sicut Cajetanus, 3 part., quæst. 85, art. 2, dixit pœnitentiam in nobis esse eamdem virtutem cum religione; nam hæc duo fere ejusdem rationis sunt: si enim nos inclinamur ad satisfaciendum Deo pro peccatis nostris per virtutem religionis, cur non magis anima Christi per virtutem religionis volet sufficienter satisfacere Deo pro peccatis hominum? multo enim magis colitur et honoratur Deus satisfactione Christi quam nostra; si autem munus satisfaciendi ad religionem spectat, solum est quia est quidam divinus cultus, et divini honoris restauratio. Et confirmatur, quia satisfacere Deo nihil aliud est quam reddere quippiam debitum Deo; sed proprium et adæquatum munus religionis est reddere debitum Deo, quodcumque illud sit; et ideo munera ejus sunt, colere Deum, implere votum, gratias ei agere, et similia, quia et honor est debitus Deo, et gratiarum actio, et id quod promissum est. Similiter ergo recompensatio injuriæ divinæ, quatenus est Deo debita, ad religionem spectabit. Unde satisfactio Christi inter opera religionis in Scriptura sacra ponitur, ut Joan. 17: *Pro eis sanctifico me ipsum*, id est, in sacrificium offero, ut virtute ejus sanctificentur, juxta illud ad Hebr. 10: *Una oblatione consummavit sanctificatos.* Atque hæc opinio mihi videtur valde probabilis; sed ad exactam illius explicationem et examinationem, oporteret ex professo declarare naturam virtutis religionis, et quam unitatem habeat genericam vel specificam, quod longum esset, et a præsenti instituto alienum; et ideo in aliud tempus et opus illud remittimus.

29. Quocirca, præcise ac formaliter respondendo interrogationi propositæ, dicendum est dari in hominibus specialem virtutem justitiæ ad Deum, cujus proprium munus est divinum dominium et jus proprium ac rigorosum illæsum servare, vel, si fuerit læsum, reparare; quia et hoc objectum honestum est, et honeste intendi et amari potest ab homine, et ideo aliqua virtute indiget, quæ illud respiciat, quæ merito justitia ad Deum appellari potest, quia objectum justitiæ est jus, et ubi est specialis ratio juris et debiti, specialis etiam justitia intercedit; hæc ergo virtus etiam fuit in Christo, imo in illo perfectius operari potuit quam in nobis; ab illa ergo formaliter ac per se procedebat justa satisfactio, seu satisfaciendi affectus et intentio.

30. *Vera sententia.* — Dico autem formaliter ac per se, quia aliæ etiam virtutes poterant non solum exercere, sed etiam intende-

re et imperare illam satisfactionem, non tamen sub ratione justitiæ et constituendi æqualitatem, sed sub aliis rationibus; ut charitas, sub ratione amicitiæ ad Deum vel ad proximum, juxta illud Joan. 14: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem;* et illud ad Ephes. 5: *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea;* et Apoc. 2: *Dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Item obedientia, sub propria ratione servandi præceptum, juxta illud Joan. 14: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio;* et ad Phil. 2: *Factus obediens usque ad mortem.* Sed hæc veluti materialia sunt, formalis autem ratio et honestas satisfactionis est in constituenda seu servanda æqualitate respectu Dei, et hoc dicimus pertinere ad justitiam erga Deum. Et huc spectat quod alibi dixit D. Thomas, pœnitentiam esse partem justitiæ. Statim vero occurrebat hic quæstio, an hæc justitia in nobis respectu Dei dicenda sit propria ac perfecta justitia, nec ne, et an sit virtus a pœnitentia distincta. Sed hæc tractanda sunt in materia de pœnitentia. Rursus occurrebat quæstio, tam ad nos quam ad Christum pertinens, an hæc virtus sit distincta a religione, vel sit ipsamet religio, aut pars illius. Sed hoc in materia de religione disputandum est.

31. *Altera difficultatis pars de justitia ex parte Dei.* — Secunda pars prioris difficultatis erat, quomodo ex parte Dei inveniatur justitia in acceptanda satisfactione Christi. Joannes enim de Medina, secutus Scotum et alios, propter hanc causam censet non posse satisfactionem hanc veram rationem justitiæ habere, quia Deus non tenebatur acceptare illam.

32. Et ideo alii, ut Christi justitiam defenderent, dixerunt non potuisse Deum non acceptare satisfactionem a Christo oblatam, propter personæ dignitatem, quæ tanta erat, ut posset inducere in Deo obligationem acceptandi, cum non possit divina voluntas ab humana divini suppositi discordare. Ita fere Soto, in 4, d. 19, q. 1, art. 2; Ledesma, 2, p. 4, q. 11, art. 2, dub. 1.

33. *De potentia absoluta, non posita promissione, potuit Deus non acceptare opera Christi.* — Sed, licet verum sit opera Christi non potuisse non esse grata Deo, et dignissima existimari, et sufficientissima ad satisfaciendum pro hominibus; hoc enim ita necessario illis convenit ratione unionis, ut non possit ab eis separari manente unione, sicut non potest humanitas unita non esse grata Deo; nihilominus tamen existimo potuisse Deum de potentia absoluta, et nulla interposita promissione, non acceptare illa opera in satisfactionem pro hominibus, quia non involvit contradictionem; non est enim unde talis necessitas imponatur Deo, cum illa acceptatio nec cum ipso Deo, nec cum aliqua virtute habeat necessariam connexionem.

34. Et declaratur, quia hæc necessitas vel obligatio non oritur ex justitia, ut argumentum factum in principio probat, et infra, quæst. 19, ostendemus, obligationem justitiæ non habere locum in Deo, non supposita ejus promissione; nec oritur (ut sic dicam) ex objecto ipso, seu ex infinito valore operum Christi, quia totus ille valor, etiamsi ex conjunctione ad Verbum sumatur, in se quidem creatum est, et extrinsecum Deo; non ergo potest ex se ullam necessitatem inferre divinæ voluntati; imo est sub dominio ejus, ut libere possit illum non acceptare in satisfactionem, sed in alium, quem voluerit, usum ordinare. Nec oriri potest ex concordia voluntatum, quia si proprie loquamur, non divina voluntas humanæ, sed humana divinæ debet conformari; unde nunc ita fit ut inter has voluntates sit summa concordia, quia Christus semper absolute vult quod scit velle Deum ut ipse velit. Si autem ad rem explicandam mente fingamus non esse revelatum Christo homini, quid Deus suo æterno consilio decrevisset circa acceptanda ipsius Christi opera in satisfactionem pro hominibus, et Christum ex simplici affectu charitatis illa offerre, quamvis Deus illa non acceptaret, non esset proprie dissensio, aut contrarietas voluntatum, quia hæc solum est quando voluntates discrepant in ratione volendi, ut dicetur infra, q. 18; ergo posset Deus illa non acceptare. Nec vero fingi potest alia radix unde hæc necessitas oriatur, quia, licet propter dignitatem talium operum per se sit valde conveniens illa acceptare, tamen simpliciter non esset necessarium, quia (ut supra diximus) non cogitur Deus omne id velle quod conveniens est, nec deessent illi infinitæ rationes ad non acceptandum, si hoc illi placuisset; sicut etiam est conveniens ut Deus puniat peccatum, non est tamen necessarium. Denique potuisset Deus ab æterno ordinare ne Christus offerret sua opera pro hominibus, et Christus deberet illi parere; ergo multo magis posset decernere illa non acceptare, etiamsi Christus per humanam volun-

tatem hoc desideraret, nunquam enim posset hoc ita efficaciter et absolute velle, quin voluntatem suam humanam divinæ subjiceret.

35. Dicendum est ergo, non posita illa promissione aut pacto inter Deum et Christum, non fuisse necessarium Deo satisfactionem Christi acceptare, ut rationes factæ satis ostendunt ; quomodo autem hoc non repugnet cum vera ac perfecta justitia meritorum et satisfactionis Christi, explicandum superest.

36. *Tertia opinio.* — *Probatur primo prior pars hujus sententiæ.* — Est ergo tertia sententia, quam significat Vega, lib. 7 in Trident., utramque partem amplectens, nimirum, et potuisse Deum, pro sua libera voluntate, non acceptare Christi satisfactionem, et ex mera liberalitate eam acceptasse, et nihilominus Christum ex perfecta justitia satisfecisse. Priorem partem non aliter probat, nisi quia Deus ad extra nihil ex necessitate vult aut operatur. Sed ad hoc responderi potest id verum esse, nulla facta hypothesi, tamen ex suppositione unius operis seu voluntatis posse Deum ad aliam necessitari. Urgeo tamen in hunc modum, nam vel hæc necessitas oriretur ex sola suppositione incarnationis et voluntatis Christi offerentis satisfactionem suam pro nobis ; et hoc est falsum, ut contra secundam opinionem probatum est. Vel orirètur ex suppositione alicujus promissionis divinæ (nulla enim alia suppositio excogitari potest) ; sed hæc etiam suppositio non tollit liberalem Dei acceptationem, sicut etiam digne oranti donat beneficium postulatum, et peccatori contrito remittit culpam . et utrumque facit ex certa promissione , et tamen ex liberalitate beneficium præstat, et culpam remittit. Vel certe, licet concedamus aliquam necessitatem et obligationem intercedere , illa, ad summum, erit fidelitatis et veritatis, de qua Paulus, 2 Timoth. 2 : *Deus fidelis est, seipsum negare non potest ;* non tamen transcendit hanc obligationem, neque attingit veram rationem justitiæ. Dicetur fortasse , ex simplici promissione tantum oriri prædictam obligationem, tamen ex promissione onerosa sub conditione alicujus operis æquivalentis rei promissæ, oriri obligationem justitiæ, quia includit pactum mutuum , cujus obligatio ad justitiam pertinet.

37. Sed contra hoc insto primo, quia, licet inter homines habeat locum hæc distinctio, non tamen apud Deum, apud quem, moraliter loquendo, perinde est quod simpliciter vel sub conditione promittat, nec major obligatio ex una promissione oriri potest, quam ex alia. Quod ita ostendo : nam, quando Deus promittit aliquid sub conditione alicujus operis, quamvis videatur homini aliquod onus imponere , talem tamen habet in hominem potestatem , ut sine ulla promissione possit homini idem onus imponere ; ergo non magis ea de causa obligatur sic promittendo, quam si simpliciter promitteret, nullum onus imponendo. Antecedens est certissimum; consequentia probatur, quia inter homines ideo ex promissione sub conditione onerosa oritur obligatio justitiæ, impleta conditione, quia qui sic promittit, non habet potestatem absolutam imponendi tale onus, sed alter voluntate sua illud acceptat, et ad illud se obligat propter tale stipendium vel præmium. Et confirmatur ac declaratur primo, exemplo domini et servi ; nam inter homines, licet dominus promittat servo aliquid si servus illud obsequium ei præstet quod alias exhibere tenetur, vel quod dominus posset juste exigere sine ulla promissione, tunc certe, etiamsi servus præstet tale obsequium, non tenetur dominus ex justitia implere promissionem, sed tantum ex fidelitate, propter rationem factam , et quia inter dominum et servum, ut sic, non potest vera justitia intercedere ; ergo a fortiori idem dicendum est in præsenti. Secundo declaratur a signo ; nam, quando promissio sub conditione operis inducit obligationem justitiæ, necessarium est ut talis promissio et conditio ejus sit cognita et acceptata ab illo cui fit, quia voluntarie debet suscipere onus illud, et ad illud se obligare intuitu talis promissionis, ut in humanis pactis et promissionibus constat ; at vero inter Deum et hominem, vel Christum, hoc non est necessarium, nam, sive homini constet de tali promissione, sive non, æque meretur, vel satisfacit apud Deum, ut constat in omnibus justis bene operantibus, et habentibus invincibilem ignorantiam talis promissionis ; ergo signum est obligationem ortam ex hac promissione non pertinere ad justitiam. Tertio declaratur in hunc modum, quia promissio sub conditione interdum requirit conditionem appositam præcise sub ratione conditionis necessariæ, quia sine illa non vult promittens obligari, et tunc obligatio promissionis impleta conditione non transcendit obligationem fidelitatis seu simplicis promissionis; ut cum æger promittit Deo peregrinationem, si salutem sibi concedat, impleta condi-

tione non oritur obligatio ex justitia, sed ex fidelitate ad Deum. Similiter, si pater promittat filio, Si studueris, aut honeste vixeris, hoc vel illud tibi donabo; vel si aliquis dicat infirmo, Si comederis, hoc tibi dabo, in his et similibus casibus, impleta conditione solum oritur obligatio fidelitatis. Aliter vero potest fieri promissio sub conditione operis tanquam rei seu pretii propter quod stipendium vel præmium promittitur; et tunc quidem impleta conditione oritur obligatio justitiæ, non tam ex promissione quam ex æqualitate et valore ipsius rei vel operis exhibiti in utilitatem alterius, vel rei translatæ in dominium ejus; hoc autem posterius obligationis genus non habet locum in Deo, tum propter dicta contra secundam opinionem, tum etiam quia nihil ei donari potest, aut in ejus utilitatem cedere; solum ergo relinquitur prior obligatio simplicis promissionis.

38. *Secunda ratio.* — Secundo principaliter probatur eadem pars ex alio principio, quia obligatio proprie ex justitia includit imperfectionem repugnantem Deo. Quod sic ostendo, quia non potest Deus obligari ex justitia, nisi supponatur in creatura tale jus justitiæ, ut ex vi illius justitiæ rectitudo necessitet Deum ad aliquid dandum, vel faciendum circa creaturam, nam jus est objectum justitiæ; sed non potest creatura habere tale jus sine imperfectione Dei; ergo. Probatur minor, quia omne jus vel est in re, vel ad rem; neutro autem modo potest intelligi hujusmodi jus. Et de jure quidem in re patet imprimis, quia tale jus non habetur donec res ipsa sub proprio dominio habeatur, et ita hoc jus supponit promissionem impletam, scilicet, quod Deus donaverit id quod promisit, verbi gratia, remissionem peccati, aut gratiam vel gloriam. Et deinde etiam in eo casu majus et perfectius dominium habet Deus in eamdem rem quam possit esse jus hominis, etiam Christi, in illam; ergo non potest ullus homo habere tale jus in eam rem, quod minuat vel coarctet dominium Dei circa illam; ergo non potest ex vi talis juris obligari Deus ex justitia ad dandum, vel conservandum, vel non destruendum tale præmium, quia hæc esset magna coarctatio et imperfectio divini dominii; ligaretur enim ad unum usum, et aliquo usu privaretur, quod est impossibile, quia illud dominium intrinsece et essentialiter supremum est; de ratione autem talis dominii est, ut superior dominus possit sua voluntate disponere de re sua, nec possit a jure inferioris impediri. De jure autem ad rem probatur idem, quia omne jus ad rem, quod est jus justitiæ, refunditur in personam, quæ rem talem donare debet aut efficere, quam respicit ut debitricem, et ita quodammodo est jus in ipsam personam; sed repugnat ut creatura, vel etiam Christus ut homo, habeat hujusmodi jus in Deum, quia hæc est magna imperfectio; ergo. Probatur minor, primo, nam is, qui habet jus in personam alterius, quodammodo habet illum sibi subjectum et inferiorem ex vi talis juris, et quantum est ex vi illius posset illum cogere ad solvendum, si alioqui vires seu potestatem haberet; igitur esse debitorem hoc modo, imperfectio est. Secundo, quia hinc etiam sequeretur diminutio seu limitatio divini dominii, quod non esset sine imperfectione.

39. *Tertia ratio.* — Tertium argumentum esse potest, quia talis obligatio ad nullam speciem justitiæ reduci potest. Primo, non ad legalem, ut per se constat, quia hæc non est superioris ad inferiorem, sed potius e contrario, seu partis ad totum, aut privatæ personæ ad commune bonum. Secundo, non pertinet ad justitiam commutativam, quia, cum hæc versetur in datis et acceptis, includit imperfectionem, et ideo proprie ac formaliter non habet locum in Deo, ut Doctores communiter sentiunt cum D. Thom., 1 p., q. 12, a. 1; 1. 2, q. 114, a.1, ubi Cajet.; et Capreol., in 1, dist. 45; et Durand., in 4, dist. 46, q. 1. Tertio, non ad distributivam, tum quia talis obligatio non fundatur in promissione vel pacto, sed tantum in re ipsa, seu communi bono, ex quo Deus per se obligari non potest; tum etiam quia Deus in sua justitia non servat proportionem inter multos, sed rei ad rem.

40. *Probatur secunda pars ejusdem sententiæ.* — Secundam partem principalem suæ sententiæ probat Vega, quia potest aliquis satisfactionem æqualem debito exhibere, ut ex justitia satisfaciat, sive alius teneatur acceptare, sive non; sicut dicetur aliquis ex justitia restituisse, si tantum quantum est debitum offerat creditori, sive creditor acceptet debitum, sive non; imo, si semel offerat satisfactionem, et alius non acceptet, non tenebitur iterum satisfacere, quia jam fecit quantum debuit, et consequenter, quamvis alius non acceptet, satisfactio re ipsa fit, nec potest juste imponi obligatio iterandi illam. Quod declaratur in satisfactione quæ communiter exhibetur per signa honoris, nam, cum

honor sit in honorante, etiam si alius nolit, neque acceptet, potest, qui injuriam ei intulit, honorare illum, ut tantum honoris restituat quantum abstulit, quia hoc non pendet ex acceptatione alterius. Et similiter in infamatione, qui famam abstulit, potest eam restituere, etiamsi alius non acceptet, imo licet prorsus ignoret; æqualitas ergo justitiæ in hujusmodi compensationibus non requirit acceptationem vel voluntatem ejus cui fit compensatio; multo ergo minus in eo requiret obligationem ex justitia ad acceptandam satisfactionem.

41. Hæc sententia est quidem valde verisimilis, præsertim quoad priorem partem, propter rationes in ejus confirmationem factas, quæ sine dubio difficiles sunt; tamen, quia posterior ejus pars, et debiliter confirmata, et obscure proposita est, ab illa inchoandum est, et radicitus explicandum quomodo satisfactio pendeat ex acceptatione Dei.

42. In quo primum considerandum est, ex injuria illata duplicem oriri obligationem, unam quasi activam, et aliam veluti passivam. Activam voco, obligationem satisfaciendi seu restituendi. Passivam autem appello, eam qua manet quis obligatus ad pœnam, seu obnoxius pœnæ. Unde prior obligatio est respectu illius, seu ad illum qui injuriam passus est; posterior vero est respectu illius, seu sub illo qui potestatem habet puniendi.

43. Secundo, explicare oportet quid sit acceptare satisfactionem, et ad quid seu ad quem effectum acceptanda sit. Acceptare enim non videtur proprie significare solum actum intellectus, quo judicatur actio satisfacientis sufficiens ad reparandam injuriam seu damnum quod intulit, sed ultra hoc videtur etiam dicere actum voluntatis, quo aliquis vult esse contentus tali satisfactione, et nihil amplius a suo debitore exigere, et consequenter vult vel remittere offensam, vel potius ut ablata sit; hoc enim totum vox ipsa acceptationis, et nihil aliud significare videtur. Unde non est de ratione hujusmodi acceptationis præcise ac formaliter sumptæ, ut is, qui injuriam sustulit, alterum in suam amicitiam et benevolentiam acceptet; quamvis enim in satisfactione facta Deo pro culpa et in Dei acceptatione hoc semper sit conjunctum cum remissione injuriæ, tamen, in universali loquendo, illa acceptatio ad amicitiam est extra rationem justitiæ, unde non est per se debita nec necessaria ad justam satisfactionem; igitur, per se loquendo, acceptatio solum est ad effectum tollendi illam obligationem quam injuria relinquit; unde, si sit satisfactio pro injuria seu culpa, seu pro damno illato, acceptatio erit ad remissionem seu carentiam culpæ, aut obligationis reparandi damnum; si vero sit satisfactio pro pœna, erit acceptatio ad pœnæ immunitatem, seu ad carentiam reatus pœnæ.

44. *Duplex modus satisfaciendi.* — *In satisfactione justa homini facta, non semper requiritur alterius acceptatio.* — Tertio observandum est, dupliciter posse intelligi auferri prædictas obligationes, quæ manent ex injuria illata, per actionem satisfactoriam. Primo, ex vi ipsius actionis, prout a satisfaciente fit, præcisa quacumque voluntate ejus cui fit satisfactio. Secundo, requiri potest ut cum actione satisfacientis conjungatur voluntas ejus cui fit satisfactio, quæ voluntas appellatur acceptatio, ut dictum est. Uterque modus in rebus humanis explicatur; nam si quis rem alterius abstulit, eamque postea eidem restituat, ipso facto manet liber ab obligatione restituendi, velit vel nolit alius. Atque idem est si contumeliam intulit, vel honorem abstulit, qui non tam restitutione quam satisfactione reparandus sit. Est enim, ut supra tactum est, differentia inter satisfactionem et restitutionem, quod restitutio consistit in rebus, seu in æqualitate rei ad rem; satisfactio autem, stricte sumpta, ut nunc loquimur, consistit in actione seu obsequio exhibito in honorem personæ offensæ ad compensandam injuriam illatam. Unde inter homines, si is, qui injuriam intulit, sufficienter sese submittat ei cui injuriam intulit, vel petendo veniam, vel alio modo qui æquivaleat injuriæ, judicio prudentum, etiamsi alter nolit satisfactionem acceptare, satisfactio facta tenet, et debitor liber manet ab obligatione iterum satisfaciendi, quia ipsamet actio satisfactoria est efficax ad hunc effectum, etiamsi alter nolit. Imo in hoc notari etiam potest differentia inter satisfactionem et restitutionem, quod satisfactio (ut supra tactum est) fit absque translatione alicujus dominii, per solum honorem exhibitum, qui non est in honorato, sed in honorante; et ideo, si actio alioqui sit sufficiens, nulla voluntas personæ necessaria est, ut satisfactio facta teneat, et debitor liber maneat ab obligatione iterum satisfaciendi; sed ex tali satisfactione ad summum consequetur in creditore obligatio acceptandi illam, quæ obligatio magis negative quam positive intelligenda est; est enim obligatio ad non exigen-

dam illam satisfactionem a tali debitore, non vero est obligatio ad aliquem actum positivum exercendum, cum nullus necessarius sit. Unde, cum dici solet in eo casu teneri creditorem esse contentum tali satisfactione, vel est negative explicandum prædicto modo, vel certe quoad specificationem tantum, id est, quod, si aliquem actum exercere velit, acceptare debeat, et non spernere similem satisfactionem. Restitutio autem sæpe fit per novam dominii translationem. Unde, quoniam dominium voluntate acquiritur, ideo tunc necessaria est voluntas, qua acceptetur restitutio, seu potius dominium illius rei quæ restituitur; quæ tamen necessaria non est, quando per restitutionem non acquiritur novum dominium, ut quando res aliena furto sublata in eodem loco reponitur unde sublata fuit, inscio domino. Imo, in restitutione famæ, etiamsi dominium ejus acquiratur, nulla acceptatio aut voluntas creditoris necessaria est ut integra restitutio fiat; potest enim fama restitui homini prorsus ignoranti et suam infamationem, et suæ famæ recuperationem, quia famæ dominium etiam sine consensu positivo et formali propriæ voluntatis acquiritur, sed interpretativus sufficit, de quo alias. Ac denique, etiam in restitutione aliarum rerum, si quis nolit restitutionem acceptare, nec dominium rei sibi oblatæ, si tamen res, quæ offertur, re vera sit illa quæ debetur, in numero, vel in specie, pro ratione debiti, satisfactio facta tenet, et debitor liber manet ab obligatione iterum restituendi. Nisi fortasse rem eamdem apud se retineat absque donatione alterius; tunc enim ratione ipsius rei, tenebitur illam reddere domino, quando ille voluerit.

45. Alter modus satisfactionis erit inter homines, quandocumque vel res quæ restituitur, vel opus quo fit satisfactio, non est sufficiens per se ad æqualitatem constituendam et liberandum debitorem ab obligatione satisfaciendi, absque consensu et voluntate creditoris. Hoc autem contingere potest ex duplici capite: unum est, quando id, quod redditur, in re ipsa non est æqualis æstimationis et valoris, et tunc proprie non fit justa satisfactio, etiam ex consensu creditoris, sed est partialis satisfactio admista liberali remissioni, ut per se constat. Aliud caput est, quando id, quod redditur, licet fortasse in re sit æquale, non tamen est illud ipsum quod debetur, vel in individuo, vel in specie aut genere, pro ratione debiti, prout bene notavit Joan. Medina, tract. 4 de Satisfactione, q. 1. Ut si quis furto sustulit equum, quamvis restituat æquale pretium, si dominus non acceptet, non tenet satisfactio, nec liberatur ab obligatione restituendi equum, si potest; acceptante vero domino, erit sufficiens satisfactio dato æquali pretio. Idem est si quis debeat triticum, et vinum æqualis valoris velit reddere; idemque in propria satisfactione reperiri potest; ut, si quis contumeliam intulit, et satisfacere velit aut pecuniis, aut favore, aut alia re alterius ordinis. Atque hic posterior modus recompensationis habet locum inter homines in satisfactione pro pœna. Nam si quis sit mortis aut flagellorum reus, pecuniis, aut aliis rebus vel actionibus compensare potest hanc pœnam, consentiente principe, aut judice potestatem habente. Prior autem modus, proprie loquendo, nunquam habet locum in pœnis; nihil enim potest efficere reus quo se liberet a reatu pœnæ per se et ex vi suæ actionis, absque acceptatione superioris potestatis, nisi solum subire seu solvere ipsammet pœnam, quod non est proprie satisfacere, sed satis pati.

46. Ratio autem est, quia commutatio talis pœnæ non potest fieri ex sola voluntate rei absque voluntate superioris potestatis, vel quia talis obligatio est ex se omnino personalis; vel quia in illa reus se habet ut patiens potius quam ut agens; vel quia respectu illius est involuntaria; per voluntatem autem superioris definita est et imposita, et ideo sine voluntate illius mutari non potest.

47. *In satisfactione facta Deo, semper requiritur acceptatio.* — Ex his ergo quæ in genere dicta sunt, satis constat, loquendo de justitia in communi, quando et quomodo in condigna satisfactione requiratur acceptatio alterius; loquendo autem in particulari in ordine ad Deum, existimo necessariam esse in omni satisfactione acceptationem Dei. Et quidem in satisfactione pro pœna ratio assignata est sufficiens, nam applicari facile potest ad pœnam pro peccatis debitam coram Deo, qui est supremus peccatorum judex, et illius pœnæ sancitor. De satisfactione autem pro culpa, ratio generalis est, quia nulla satisfactio ad Deum est per se expulsiva peccati, præsertim mortalis, nisi accedat Dei acceptatio, et remissio offensæ. Probatur, nam aut satisfactio est pro culpa propria, aut pro aliena; si pro culpa propria, est inæqualis, et insufficiens ad resarciendam injuriam, ut ostendam late sectione 8 et sequentibus. Si vero sit pro

aliena, etiam non potest per se formaliter expellere culpam, quia cum sit extrinseca, per se non rectificat hominem; et hac ratione ipsa etiam satisfactio Christi, quamvis in valore non solum adæquet, sed etiam excedat offensam, per se ipsam formaliter non excludit culpam ab homine, sed necesse est ut acceptetur a Deo, et quod juxta illius acceptationem homini applicetur. Et hæc est etiam radicalis causa ob quam Christi satisfactio, licet sit sufficiens pro omnibus, non tamen est efficax in omnibus; quia, licet pro omnibus acceptetur, non tamen absolute, sed sub ea conditione, ut debito modo et per convenientia media applicetur. Neque hoc derogat perfectioni justitiæ, quia hæc acceptatio non exigitur ut det valorem operi, vel æqualitatem satisfactioni, sed solum quia satisfactio est extrinseca; et quia fieri debet per modum contractus, seu emptionis, aut redemptionis, in quo contractu necessarius est consensus contrahentis.

48. *Cum acceptatio necessaria est, an oporteat ex obligatione justitiæ oriri. — Pars affirmans suadetur.* — Sed tunc ulterius declarandum quarto loco occurrit, esto possit in aliqua justa satisfactione requiri alterius acceptatio, an saltem requiratur ad perfectionem justitiæ, ut ille, ad quem ordinatur satisfactio, teneatur ex justitia acceptare illam. Hic enim est præcipuus punctus hujus difficultatis; nam videtur certe non esse necessariam in rigore hujusmodi obligationem ad satisfactionem omnino justam, sive illa obligatio cadere in Deum possit, sive non possit, de quo statim dicam. Ratio a priori est supra tacta, quia hujusmodi acceptatio, præsertim in satisfactione Christi, de qua nunc agimus, non requiritur ad sufficientiam, vel valorem satisfactionis, sed requiritur ut perficiatur contractus, sicut requiritur consensus contrahentis; sed ut contractus sit omnino justus, non est necesse ut contrahens teneatur ex justitia consensum suum præbere, sed potest libere contrahere, et tamen quod in contractu utrinque servetur perfecta justitia; ergo illa obligatio acceptandi necessaria non est ad justitiam satisfactionis. Exemplo humano res declaratur; nam si rex habeat plures captivos, et alius, oblato pretio æquali, velit illos redimere, non tenetur rex ex justitia acceptare pretium, et contractum redemptionis perficere; potest tamen, si velit, acceptare, et tunc redemptio. si fiat pretio æquali, erit omnino justa, et alter, qui redemit, dicetur ex vera et perfecta justitia redemisse, quia ad rationem justitiæ non est necesse quod exercitium actus, ut sic dicam, sit ex obligatione justitiæ, sed quod in eo servetur integra ratio et æquitas justitiæ. Et confirmatur, quia hac ratione supra dicebamus non esse necessarium ad justitiam Christi, ut per se et vi suorum operum, et nulla supposita promissione ex parte Dei, possit illi necessitatem inferre, ut acceptet satisfactionem; ergo neque etiam est absolute necessaria obligatio acceptandi orta ex promissione, ita ut, quamvis concipiamus Deum nihil promisisse, sed simpliciter acceptasse satisfactionem propter valorem ejus, nihilominus sufficiens ratio justitiæ intercedat. Patet consequentia, quia, sicut acceptatio est mere libera, quando non supponitur promissio, ita etiam quando promissio supponitur, ipsamet promissio fuit mere libera ab obligatione, et tamen id non obstat rationi et perfectioni justitiæ; ergo neque etiam obstat quod ipsamet acceptatio in se ac formaliter fiat sine obligatione; eadem enim ratio in utroque casu intercedit, scilicet, quia illa voluntas vel promittendi vel acceptandi non requiritur ad valorem pretii, sed tantum ad perfectionem contractus; solum est differentia, quod in casu promissionis voluntas illa radicaliter antecedit contractum in promissione ipsa, in alio vero casu non antecedit, sed includitur in ipso contractu, quæ differentia nil refert ad rationem justitiæ, quia non fit major liberalitas in uno casu quam in alio; imo, si intercedit aliquis excessus, est quando intercedit promissio, nam major liberalitas videtur prius promittere et se obligare, et postea implere, quam simpliciter et sine obligatione aliquid facere.

49. *Confirmatur pars negans.* — In contrarium autem objici potest, quia videtur involvi repugnantia, cum dicitur aliquis juste satisfacere alteri, et alterum non teneri ad acceptandam satisfactionem, saltem in sensu negativo supra explicato, id est, ut non possit juste exigere aliam vel majorem satisfactionem, sicut repugnat dicere debitum esse juste solutum, et nihilominus creditorem posse novam solutionem exigere, nam satisfacere perinde esse videtur quod debitum solvere. Declaratur; nam, si Christo satisfaciente Pater non tenebatur acceptare, ponamus Patrem non acceptasse, nam possibili posito in esse nullum sequitur inconveniens; in eo ergo casu perinde maneret debitrix hum.

natura, ac si Christus ad liberandam illam nihil egisset; ergo re vera Christus pro illa non satisfecisset. Dices : non satisfecisset efficaciter, tamen satisfecisset saltem quoad sufficientiam. Sed contra, quia satisfactio quoad sufficientiam requirit ut, si ex parte hominis non steterit, ei sit utilis ad remissionem culpæ vel pœnæ; sed in casu positivo quo Deus non acceptaret ullo modo satisfactionem Christi, opera Christi nullum haberent effectum in homine, etiam si ipse vellet, et quantum in ipso est faceret ad aliquem fructum ex ipsis capiendum, nam supponimus Deum omnino non acceptasse ad ullum effectum opera Christi, prout facere poterat. Unde, tam satisfactio quoad sufficientiam, quam quoad efficaciam, requirit acceptationem sibi proportionatam ; in eo ergo casu neque quoad sufficientiam Christus pro nobis satisfecisset. Dicetur forte Christum quantum est ex se satisfecisse, si Pater acceptare vellet, tamen de facto in eo casu non satisfecisse, quia Pater non acceptavit. Sed contra, quia quod Christus vel quivis alius satisfaciat, necne, non pendet ex futuro, et quasi extrinseco eventu, qualis est quod alius acceptet vel non acceptet; quia hoc solum addit denominationem extrinsecam operi satisfacientis. Ratio autem satisfactionis non consistit in extrinseca denominatione, sed in intrinseco valore, et efficacia operis et personæ satisfacientis, ratione cujus vel per se tollit offensam, vel moraliter cogit alterum ut illam remittat; ergo, quamdiu opus morale non habet hanc efficaciam, non potest dici satisfactio ex justitia, sed ad summum dici poterit habere opus ex se, vel ex conditione personæ satisfacientis, sufficientem et condignum valorem, si aliæ necessariæ conditiones concurrant ex parte personæ cui fit satisfactio. Confirmatur ac declaratur secundo ex ratione meriti, quod, ut sit proprium meritum de justitia, requirit hanc vim moralem cogendi alterum ad reddendum præmium; et ideo necessario præsupponit ut tale præmium propositum sit operantibus ut bravium seu corona ex condicto pacto vel promissione, ut iterum dicturi sumus infra, quæst. 19. Tandem propter hanc causam satisfactio nostra oblata pro animabus purgatorii non censetur ex justitia, si supponatur non esse infallibile ex lege seu promissione, quod pro illis acceptanda sit. Est ergo necessaria talis promissio seu pactum, quo posito oriatur obligatio ex justitia acceptandi satisfactionem.

50. *Quid sentiendum sit.*—In hac re potest esse varietas in modo loquendi, et ideo distinguere possumus; aliud enim est loqui de satisfactione in potentia proxima (ut sic dicam), aliud vero de satisfactione actuali. Priori modo satisfactionem voco opus quod de se habet valorem vel sufficientiam ad satisfaciendum, tamen neque ex sola rei natura, neque ex conventione aliqua destinatum est ut sit actualis et realis solutio debiti. Posteriori autem modo voco satisfactionem actualem opus illud, quo vere et realiter solvitur debitum, ita ut, post illam solutionem exhibitam, nulla alia similis, seu in eo genere, juste exigi possit. Dico ergo ad satisfactionem priori modo sumptam, seu melius, ad efficiendum opus de se satisfactorium, non esse necessarium ut alter acceptet, vel teneatur acceptare. Hoc probant rationes priori loco factæ, et rationes in contrarium nihil contra hoc obstant, ut per se patet; imo exemplum illud de animabus purgatorii hoc confirmat; dicimur enim nos satisfacere pro animabus purgatorii, etiam si nobis infallibile non sit, opera nostra pro illis acceptari; quia, quantum est ex parte nostra, satisfactoria opera pro illis offerimus, in quibus, quatenus in gratia fundantur, condignitas est et valor ad satisfaciendum pro illis, si velit Deus acceptare. Ulterius vero addo, ad propriissimam satisfactionem posteriori modo sumptam, necessariam esse prædictam moralem vim, quæ sit in opere satisfactorio, ut procedit ab operante, ad solvendum debitum, ut nulla alia satisfactio similis seu ejusdem rationis juste exigi possit, sive hoc sit ex natura rei, sive ex conventione et pacto, seu promissione, juxta varios modos satisfactionis supra explicatos. Et hoc probant rationes posteriori loco factæ.

51. *Ad rationes in contrarium.* — Neque quicquam obstant priores rationes; solum enim probant, ad efficiendum opus de se satisfactorium, non esse necessariam obligationem acceptandi satisfactionem, secus vero ad actualiter et infallibiliter satisfaciendum. Et quoad hoc est quodammodo simile, quodammodo vero dissimile, exemplum de emptione justa, quæ inter homines exercetur absque obligatione alterius partis; tenet enim similitudo in hoc, quod, sicut potest quis offerre pecuniam vel rem aliam sufficientis valoris ad emendum aliquid, quamvis venditor non teneatur vendere, ita potest quis opus de se satisfactorium pro alio offerre, etiam si alter

acceptare non teneatur; et consequenter erit in utroque casu similitudo in hoc, quod, sicut, alio non acceptante, revera et actualiter non perficitur satisfactio, nec manet debitum solutum seu ablatum, ita si in casu emptionis alter nolit vendere, non perficitur emptio, nec pecunia aut res oblata subit rationem actualis pretii (ut sic dicam). Est autem consideranda dissimilitudo, nam in emptione aut venditione humana, pecunia, quæ offertur in pretium, permanens est; unde, quamvis non consummetur contractus, valorem suum retinet, semperque est apta ut per illam possit eadem res vel alia æquivalens emi, manetque (per se loquendo) sub dominio et potestate prioris domini, qui illam obtulit in pretium, et ratione illius semper manet potens ad rem similem emendam, quoties alius velit contractum perficere. At vero in satisfactione, sicut opus, quo fit satisfactio, transitorium est, quia in actione vel passione consistit, ita valor satisfactionis cum ipsomet opere transit. Unde, si tunc, cum fit, non acceptetur, et consequenter non habeat effectum actualiter satisfaciendi, omnino perit et frustratur ejus valor, neque amplius potest operans per illum satisfacere, quia opus satisfactorium, et valor ejus, nec manet in se, neque etiam manet in acceptatione divina, seu alterius cui fit satisfactio, cum supponatur opus a principio non fuisse acceptatum. Et hinc fit ut in emptione et venditione quæ fit ex rebus permanentibus, melius intelligatur posse intercedere contractum justitiæ, etiamsi ex neutra parte sit obligatio acceptandi seu contrahendi, quia unusquisque offert pretium seu rem suam sub ea conditione, Si alter acceptare velit, et æqualem rependere, et, altero non acceptante, alter retinet bona sua integra et perfecta, sicut antea erant, nihilque alteri est simpliciter datum, aut in ejus commodum factum; unde fit ut, licet consensus vel acceptatio contractus semper sit spontaneus, tamen ex utraque parte sit cum onere reddendi æquale, et consequenter quod salvetur vera ratio justitiæ. At vero in negotio satisfactionis, nisi antecedat obligatio acceptandi satisfactionem, seu non exigendi aliam, obligatio (inquam) ex natura rei orta vel ex aliquo præcedenti pacto, non ita videtur posse æquitas et mutua justitia intercedere; nam, si unus offerat suum satisfactorium opus, et alter non acceptet, quantum ad rem præsentem attinet, omnino amittit opus suum, quia neque effectum consequitur, neque valorem suæ satisfactionis retinet, sed in alium transfert, quoad potest, juxta materiæ capacitatem. Unde fit quod, si in eo casu alter accipiat satisfactionem absque obligatione, magis exercet opus gratiæ et liberalitatis quam justitiæ, quia etiam si non acceptet, manebit opus satisfactorium in ejus honorem factum, nihilque amplius commodi aut honoris reportat acceptando quam non acceptando satisfactionem; et ideo talis acceptatio mere gratuita ac liberalis censetur, et eadem ratione satisfactio sic facta non erit ex perfecta justitia, quia, dum fit, et ex modo quo fit, non habet vim perficiendi opus justitiæ. Et propter eamdem causam, ut talis satisfactio (et idem est de merito, ut infra dicam) sit ex propria justitia, necesse est ut antecedat pactum vel promissio in qua fundetur, ratione cujus habeat vim ita satisfaciendi, seu resarciendi injuriam, neque post illam possit juste exigi alia satisfactio. Et ex his responsum est ad confirmationem difficultatis priori loco positæ. Potestque hæc doctrina humano exemplo declarari, nam in omnibus contractibus qui circa actiones humanas versantur, ut ratio justitiæ locum habeat in talibus actionibus, necesse est ut pactum et obligatio sub conditione operis antecedat, quæ illis verbis explicatur : Facio ut facias. Unde, si absque tali pacto formali vel virtuali contingat aliquem laborare in utilitatem alterius, non censetur facere opus justitiæ, sed gratiæ vel liberalitatis. Quod si alter velit pro tali opere mercedem ad æqualitatem persolvere, similiter non censetur opus justitiæ facere, sed gratitudinis, vel alterius virtutis similis, ut misericordiæ vel liberalitatis.

52. *Christi satisfactionem Deus necessario acceptavit, ex suppositione.*—Ex his ergo omnibus concluditur, etiam in satisfactione Christi necessariam fuisse ex parte Dei non solum actualem acceptationem, sed etiam obligationem seu necessitatem acceptandi, facta oblatione suæ satisfactionis ex parte Christi; quia doctrina data generalis est, et ratio ejus æque procedit in justitia ad Deum et ad homines. Unde, cum ostensum sit hujusmodi necessitatem non habere locum in Deo absolute et simpliciter ex vi solius oblationis Christi, necessarium consequenter est ut antecesserit pactum seu promissio Dei sub conditione talis operis, ut opus satisfactorium Christi fundatum in tali promissione haberet moralem vim juste satisfaciendi, ita ut non potuerit Deus, post talem satisfactionem, aliam similem pro

ota natura ab humano genere exigere. Potest quidem Deus post Christi satisfactionem oblatam expectare in singulis hominibus applicationem illius satisfactionis per media ab ipsomet Deo et Christo ordinata et instituta, et similiter potest a singulis hominibus pro peccatis propriis actualibus propriam et personalem satisfactionem exigere, quia Christus non aliter, nec sub alia ratione satisfactionem suam pro nobis obtulit, nec Deus aliter illam acceptavit, aut acceptare promisit; tamen, eo modo quo Christus illam obtulit, nimirum ad satisfaciendum quoad sufficientiam pro toto genere humano, et ut esset veluti quædam causa universalis, quæ singulis applicari posset, et applicanda esset juxta divinæ dispositionis ordinem, hoc (inquam) modo non posset Deus juste aliam satisfactionem ab humano genere exigere, et consequenter nec posset Christi satisfactionem repudiare; et hoc sensu dicimus necessarium fuisse illam acceptare, eamque necessitatem ex præcedente promissione ortam fuisse. Quod autem hoc pactum seu promissio Dei ad Christum intercesserit, colligi potest ex illo Isaiæ 53 : *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur, pro eo quod laboravit anima ejus, videbit et saturabitur.* Et infra : *Iniquitates eorum ipse portabit*, *ideo dispertiam ei plurimos*, etc., usque ad finem capitis. De qua promissione et pacto multi Patres intelligunt illud Psalm. 2 : *Postula a me*, *et dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, *et possessionem tuam terminos terræ.* In verbo enim illo, *Postula a me*, intelligitur significata oratio Christi fundata in suis meritis et satisfactione, et in dignitate personæ suæ. Ex materia etiam de merito et satisfactione, constat hanc promissionem aliis hominibus esse factam; multo ergo magis ipsi Christo.

53. *Quænam fuerit hæc necessitas ex parte Dei.* — Sed jam sequitur ut explicemus quomodo potuerit in Deum cadere hæc necessitas vel obligatio acceptandi satisfactionem, præsertim ex ratione justitiæ; hoc enim est quod præcipue impugnant rationes, quibus priorem partem sententiæ Andræ Vega confirmavimus. Propter quas multis incredibile videtur Deo attribuere veram ac propriam rationem justitiæ, eumque debitorem creaturæ vel etiam Christi constituere.

54. *Necessitas illa fuit ipsa justitiæ rectitudo.* — *Prima probatio, ex Scripturis.* — Nihilominus dicendum est, posita prædicta promissione, ex vera hac propria justitia debuisse Deum Christi satisfactionem acceptare. Hæc assertio imprimis consentanea est sacris Scripturis, ubicumque sermo est de meritis justorum, et de præmio illis ex justitia reddendo; nam, si respectu aliorum habet in Deo locum justitia, multo magis respectu Christi. Quam consequentiam nemo negabit, tum propter majorem excellentiam et perfectionem operum Christi; tum etiam quia, si quid est justitiæ in nostris meritis, totum id fundatum est in justitia Christi; tum denique quia, si Deeo non repugnat hoc justitiæ debitum respectu alicujus, neque etiam respectu Christi repugnabit. Quod si ex parte Dei non repugnat, neque etiam ex parte Christi deesse potest aliquid ad tale debitum inducendum. Antecedens vero constat ex illis verbis 2 ad Timoth. 4 : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, in reliquo repesita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Et ad Corinth. 9 : *Certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex.* Et eodem modo fit sæpe in sacra Scriptura mentio justi judicii Dei, 2 ad Thessal. 1, ad Rom. 2. Responderi potest, in his et similibus locis sumi justitiam lato et improprio modo, seu per quamdam metaphoram. Sed hoc non videtur convenienter dici; ut enim docuit Aristoteles, 5 Ethic., cap. 1, duobus modis justitia dicitur, scilicet, generaliter et specialiter. Priori modo significat omnem virtutem seu collectionem virtutum omnium, quomodo nos virum studiosum, justum vocamus, et gratiam cum donis suis appellamus justitiam. Posteriori autem modo significat certam virtutis speciem; quamquam ergo certum sit priori modo posse Deum justum appellari, et hoc sensu dici posse justitiam Dei esse generalem virtutem, per quam in omnibus operatur Deus quod æquum est et bonum, quo modo potest intelligi quod de Deo dicitur 2 Machab. 1 ; *Solus bonus*, *solus præstans*, *solus justus*, *et omnipotens*, *et æternus*, licet (inquam) hoc ita sit, tamen dubitari non potest quin etiam posteriori modo tribuatur justitia Deo in Scriptura sacra; nam justitia illa generalis non est unum aliquod speciale attributum Dei distinctum a cæteris, nimirum a misericordia, charitate, etc., sed illa omnia comprehendit, tanquam totum quoddam singula complectens, ex quibus constat. At vero Scriptura tribuit Deo justitiam ut speciale attributum, distinctum a misericordia, liberalita-

te, et similibus virtutibus. Psalm. 10: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatæ sunt*; et illud Psalm. 84: *Justus Dominus, et justitiam dilexit; æquitatem vidit vultus ejus*; et ex prioribus etiam testimoniis id constat, ut statim ostendam. Certum ergo est non solum justitiam generalem, sed etiam specialem Deo tribui.

55. Quod autem non improprie aut metaphorice, sed vere et proprie tribuatur, primum ostendi potest ex generali regula interpretandi Scripturam, scilicet, quandocumque potest absque incommodo proprie exponi, ita esse intelligendam, neque esse absque necessitate ad metaphoras recurrendum; quod enim hic possit sine inconvenienti ita intelligi, ostendemus in sequentibus, quia justitia ut sic dicit perfectionem simpliciter, nullamque imperfectionem necessario involvit. Deinde id colligi potest ex multitudine locorum in quibus divina Scriptura absolute ita loquitur absque ulla insinuatione metaphoræ aut improprietatis. Imo tot nominibus ad propriam justitiam spectantibus hanc virtutem Dei declarat, ut per hoc ipsum satis videatur omnem metaphoram excludere. Huc enim spectat nomen *mercedis*, *conventionis*, *et pacti*, Matth. 20: *Voca operarios, et redde illis mercedem*, et infra: *Nonne ex denario convenisti mecum? Tolle quod tuum est, et vade. Merces enim imputatur ei qui operatur, non secundum gratiam, sed secundum debitum*, ut ait Paulus, ad Roman. 4; nomen ergo mercedis proprietatem justitiæ indicat; unde est illud 1 ad Cor. 3: *Unusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem*; et illud Apocalyp. ultimo: *Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua*. Et, ut constet hoc negotium ad propriam justitiam pertinere, aliis locis excluditur a Deo injustitiæ vitium, propriæ justitiæ contrarium, 1 Petri 1: *Sine acceptione personarum judicat, secundum uniuscujusque opus*. Ad Hebr. 6: *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*. Ex his ergo testimoniis probabiliter colligitur esse in Deo veram et propriam justitiam, et consequenter etiam debitum justitiæ posse aliquo modo in Deum convenire; nam, licet supra diximus posse interdum accidere operari ex justitia absque obligatione justitiæ, tamen hæc operatio, quæ est reddere mercedem, intrinsece includit aliquam rationem debiti. Per hanc ergo virtutem reddit Deus unicuique quod speciali jure illi debitum est, supposita promissione et pacto ipsius Dei.

56. *Secunda probatio ex Patribus*.—Unde argumentor secundo testimoniis Patrum, qui hoc genus debiti in Deo recognoscunt, neque aliquid de perfectione ejus minuere existimant, quia, cum supponat promissionem ejus et pactum, totum in eo nascitur quasi ab intrinseco et ex propria voluntate, quia, ut sæpe dixi, per nullam actionem alterius, ex vi illius solius, potest obligari. *Quis enim prior dedit illi, et retribuetur ei?* Ad Rom. 11. Tamen supposita gratia promissionis suæ sub conditione operum, non repugnat ei, ut per talia opera debitor fiat. Sic Chrysostomus, homil. 3 in Matth.: *Tu salvari te Dei gratia confitere, ut se ille tibi debitorem fateatur, nec modo pro operibus tuis, verum etiam pro hac gratia, humilique sententia. Quando enim aliqua fecerimus, habemus eum proculdubio debitorem*. Cyprianus, lib. de Opere et eleemosynis, in fine, de omni Christiano per gratiam Dei bene operante, inquit: *Promeretur Christum judicem, et Deum computat debitorem*.

57. At dicet aliquis, hos Patres non dicere Deum esse debitorem ex justitia, sed simpliciter esse debitorem, quod potest intelligi ex fidelitate ratione promissionis, ut expressius declaravit Augustinus super Psal. 83, tractans illud 2 ad Corinth. 4: *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex: Quid* (inquit) *reddet? Quod tibi debet? Unde tibi debet? quid illi dedisti? Debitorem ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo*; et sermon. 16 de Verb. Apostoli: *Debitor* (inquit) *nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo*. Et in idem redit quod inquit Fulgentius, in præfatione librorum ad Monimum: *Seipsum sua largitate dignatus est facere debitorem*.

58. Sed imprimis, cum prædicti Patres ea ratione dicant esse Deum debitorem, ut exponant qua ratione reddet justis coronam justitiæ, satis significant se loqui de debito ex justitia, quod ex promissione onerosa interdum nascitur, et ideo, quamvis promissionis meminerint, quoniam necessaria est, non propterea justitiam excludunt. Quod potest aptissime declarari ex doctrina Pauli in epist. ad Rom., c. 11, dicentis: *Si autem gratia, non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia*, id est, non gratis datur; docet ergo Paulus id, quod a Deo datur ex operibus, non dari gratis; ergo sentit dari ex debito, non quocumque, sed ad justitiam pertinente. Patet consequentia, quia dari gratis, tantum

huic debito directe opponitur; quod enim datur solum ex debito simplicis promissionis, gratis nihilominus datur. Imo, licet ad obtinendum rem simpliciter promissam requiratur aliquod opus, si non attingat propriam rationem condigni et justi meriti, adhuc gratis datur, licet intercesserit promissio; sic enim justificatio et remissio peccati datur ex debito promissionis, supposita contritione, et nihilominus gratis datur, ut infra ostendemus; ergo, juxta prædictam Pauli doctrinam, in his quæ a Deo non gratis dantur, sed ex operibus, intercedit aliquod genus arctioris debiti quam sit simplicis promissionis. Hoc ipsum eleganter declaravit Bernardus, tractatu de Gratia et libero arbitrio, sub finem, dicens : *Quo pacto eam, quam sibi repositam præsumit* (scilicet Paulus), *coronam vocat justitiæ? An quoniam juste jam et ex debito requiritur quodcumque vel gratis promittitur? Denique ait : Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare. Dei promissum, suum appellat depositum, et quia credidit promittenti, fidenter promissum repetit. Promissum quidem ex misericordia, sed jam ex justitia persolvendum. Est ergo quam Paulus expectat, corona justitiæ Dei, non suæ; justum quippe est ut reddat quod debet, debet autem quod pollicitus est.* Infra vero exponit hanc justitiam ita appellari justitiam Dei, *ut tamen ejusdem justitiæ voluerit Deus hominem habere consortem, eum faciendo ejusdem coronæ seu præmii promeritorem; cum operum, quibus erat illa repromissa corona, habere dignatus est coadjutorem.* Et in eodem sensu dixit Petrus Chrysologus, serm. 25, ad finem : *Nonne homo homini exiguæ carthulæ obligatione constringitur? Deus tot et tantis voluminibus cavet, et debitor non tenetur? Sed dicis : Esto quod debeat, quo exigente restituet? Se ipso; quia non potest ille mentiri; idem ipse est et executor et debitor.* Deinde, si debitum, ex simplici promissione ortum, Deo non repugnat, nec diminuit dominium ejus, neque aliquam aliam imperfectionem illi affert, cur dicetur omne justitiæ debitum illi repugnare, aut imperfectionem afferre? Nulla certe est sufficiens ratio, ut ex solutionibus argumentorum, et ex sequente discursu magis constabit.

59. *Tertia probatio, ex ratione.* — Tertio igitur argumentor ratione, quia operari ex propria et formali justitia, per se ac formaliter loquendo, dicit perfectionem, et operari ex debito ejusdem justitiæ non dicit imperfectionem, sed supponit potius perfectionem alterius virtutis, et includit sapientissimam rationem et dispositionem divinæ providentiæ; ergo utrumque cadit in Deum, et maxime respectu operum et satisfactionum Christi. Major per se nota videtur, quia justitia, ut sic, virtus est perfectissima. Unde, si nihil aliud addatur, in illius affectu et voluntate nulla imperfectio includitur. Minor declaratur variis modis : primo, ex D. Thoma, 1 p., q. 21, art. 1, ad 3, ubi ait in nomine debiti importari ordinem exigentiæ vel necessitatis; ergo non magis repugnat Deo debitum aliquid faciendi, quam necessitas; sed, quamvis Deo repugnet simpliciter et absolute, non tamen repugnat ei necessitas ex suppositione alterius voluntatis seu promissionis ejusdem Dei ; ergo neque ei repugnabit debitum ex suppositione, quia, sicut necessitas ex suppositione non tollit libertatem, nec minuit illam, simpliciter loquendo, ita nec debitum ex suppositione promissionis liberæ ipsius Dei tollit aut minuit perfectum dominium, quod potissimum consistit in libertate Dei omnipotentiæ conjuncta. Hinc vero addit D. Thomas, citato loco, et 1. 2, q. 114, art. 1, ad 3, ex hoc debito non proprie denominari Deum debitorem nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ei, ut sua ordinatio impleatur, nec posset ex actione creaturæ sequi hoc debitum, nisi supposita divina ordinatione, quod magis explicans eadem 1. 2, q. 111, art. 1, ad 2, dicit, per hoc debitum non obligari Deum creaturæ, sed potius creaturam subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quæ observatio D. Thomæ prudentissima est, et ad castum loquendi modum spectat, non vero repugnat doctrinæ, quam explicamus, sed potius eam supponit. Est etiam fundata in alia ratione optima, quam mox exponemus solvendo argumenta. Secundo declaratur idem ; nam hoc debitum justitiæ divinæ non oritur ex aliqua lege, neque ab extrinseco provenit (ob quam rationem, inter alias, recte dicitur non obligari Deum hoc debito), sed oritur ex intrinseco, et connaturali rectitudine ipsius divinæ voluntatis, cui naturalis est omnis perfectio, quoad constantiam et rectitudinem voluntatis spectat; et ideo illi naturale est ac necessarium ut, postquam aliquid decrevit ac voluit, in ea voluntate immutabilis perseveret. Item, quamvis libere loquatur, tamen, si loqui vult, necessarium est ei vera loqui. Sic etiam quamvis libere promittat, tamen, quod semel promisit, necessario implet, non ex debito aut obligatione legis,

sed ex naturali rectitudine fidelitatis. Ita ergo, quamvis libere paciscatur, vel (quod idem est) sub conditione onerosa promittat, tamen, postquam semel paciscitur, necessario constat conventioni factæ, non ex extrinseca obligatione, aut debito, sed ex naturali rectitudine justitiæ; tale ergo debitum sic declaratum, et ad justitiam applicatum, non importat imperfectionem magis quam applicatum ad alia attributa.

60. Quod si quis dicat hoc debitum justitiæ sic declaratum non excludi a Deo propter imperfectionem, sed solum non distingui etiam ratione a debito promissionis seu fidelitatis, contra hoc insto tertio, quia, formaliter ac præcise secundum rationem loquendo, distinctum est fundamentum utriusque debiti seu necessitatis; unde distincta etiam est honestas in utriusque objecto et actu; ergo hoc debitum, de quo modo agimus, non pertinet formaliter ad fidelitatem; ergo spectat ad justitiam, non enim potest alia virtus excogitari ad quam pertineat. Major declaratur, quia debitum fidelitatis oritur ex sola promissione Dei, et ex veritate ac constantia ejus; debitum autem, de quo modo agimus, quamvis requirat promissionem, et in ea potissimum fundetur, tamen et illa promissio diversæ rationis est, eo quod sit onerosa, et virtuale pactum includens; et non ex sola illa debitum nascitur, sed adjuncto opere quod in homine ipsa promissio requirit; et ideo tale debitum operibus commensuratur seu proportionatur, et in Scriptura sacra non soli Dei promissioni, sed ipsis etiam operibus ex gratia Dei factis, et in promissione fundatis, attribuitur, juxta illud Psal. 65, Matth. 16, ad Rom. 2, Apocalypsis ultimo: *Reddet unicuique secundum opera sua;* et ad Galat. 6: *Quæ seminaverit homo, hæc et metet;* 1 ad Corinth. 3: *Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem.* Atque hinc etiam fit ut in posteriori genere promissionis, seu debiti, majus quoddam jus intercedat ex parte hominis ad mercedem seu præmium, quam sit in simplici promissione ad rem promissam; quia illud acquisitum est per propria opera, per quæ operarius quodammodo facit suam, mercedem promissam; quia *dignus est operarius mercede sua*, Lucæ 10; et ideo dixit paterfamilias, Matth. 20: *Tolle quod tuum est, et vade.* Et hoc ipsum est quod Paulus dicebat: *Quæ seminaverit homo, hæc et metet.* Est ergo distincta ratio honestatis in illo objecto, et in actu ejus.

61. Ultimo declaratur in hunc modum, nam Deus proprie et vere exercet actum judicii, cum bonis præmium tribuit pro meritis, ut ex Matth. 25, et ex aliis frequentissimis Scripturis sincere intellectis satis constat; sed judicium est actus justitiæ, ut ex Philosopho, 5 Ethicor., c. 4, declarat D. Thom., 2. 2, q. 60, art. 1, ubi tandem concludit, judicium pertinere ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in principe seu gubernatore, quod maxime in Deum convenit; ergo retributio præmiorum et acceptatio satisfactionis justæ conveniunt Deo ratione justitiæ. Dices convenire quoad formam, non quoad debitum justitiæ. Sed contra, nam ostensum est convenire ex honestate et æquitate justitiæ quam judicium requirit. Ostensum etiam est ita convenire ut, supposito pacto, ex naturali rectitudine necessario habeat talem actum. Ostensum denique est hoc debitum in præsente, nihil aliud esse quam hanc naturalem rectitudinem seu necessitatem ex suppositione; ergo, si talis actus est ex rectitudine justitiæ, est etiam ex debito justitiæ. Tandem, quamvis hæc necessitas radicaliter habuerit originem a promissione, tamen formaliter jam est ex ipsa rectitudine justitiæ. Quod in hunc modum explico, quia, si mente fingamus Deum esse supremum judicem, et non supremum dominum, teneretur ex justitia ad reddenda præmia proportionata meritis, vel ad acceptandam satisfactionem condignam, et debito modo exhibitam; nunc autem, quamvis Deus simul sit dominus et judex, tamen ratione promissionis statuit non uti in hoc negotio potestate dominantis, sed judicantis; ergo jam ex vi justitiæ necessario servat æquitatem in judicando. Et hoc amplius constabit ex solutionibus argumentorum.

62. *Quænam sit Dei justitia a qua nascitur acceptatio satisfactionis Christi.* — Omnium igitur difficultatum solutio, quæ probando priorem partem tertiæ sententiæ tactæ sunt, potissimum pendet ex dubitatione quæ in tertio argumento petitur, quænam sit justitia in Deo, ad quam pertinet hoc debitum acceptandi justam satisfactionem, et (quod ejusdem rationis est) remunerandi justa merita. Ad quam breviter respondeo, formaliter ac proprie pertinere ad justitiam distributivam, continere autem eminenter quidquid perfectionis est in justitia commutativa. Priorem partem sumo ex D. Thom., 1 p., q. 21, art. 1, ubi, cum inquirat an in Deo

sit justitia, in corpore respondet non esse in Deo justitiam commutativam, esse autem distributivam ; certum est autem perfectionem justitiæ commutativæ eminenti modo, et seclusis imperfectionibus, reperiri in Deo, ut statim ex eodem D. Thoma ostendemus; ergo, cum negatur hæc justitia esse in Deo, intelligendum est secundum totam rationem formalem suam ; ergo, e contrario, cum justitia distributiva Deo tribuitur, intelligendum est formaliter ac proprie, nam, si tantum esset eminenter ac metaphorice, eodem modo, sicut de commutativa, de illa esset loquendum. Accedit quod in solutione ad primum ibidem docet D. Thomas, quasdam virtutes tribui Deo metaphorice et improprie, ut temperantiam, fortitudinem, et alias similes quæ circa passiones versantur, alias vero quæ versantur circa actiones, proprie tribui Deo, non ut versantur circa actiones civiles, sed ut versantur circa actiones Deo convenientes; et ponit exempla in liberalitate, magnificentia et justitia ; ergo, ex sententia D. Thomæ aliqua justitia est proprie in Deo; ergo maxime distributiva; nam hæc est quæ potissimum versari potest circa actiones Deo convenientes, quales sunt reddere præmia proportionata meritis, et remittere pœnam vel offensam, si justa et æquivalens sit satisfactio.

63. Ratione etiam probatur hæc pars, primo ex dictis, nam omnia, quæ adduximus, ut minimum probant hoc debitum justitiæ distributivæ, quod inter omnia justitiæ debita minimum est, et facilius potest absque ulla imperfectione intelligi, ut ex solutionibus argumentorum clarius constabit. Secundo, a sufficienti partium enumeratione juxta partitionem quæ in citato argumento tertio fit, cui concedimus ea omnia quibus duo priora membra, scilicet justitia legalis et commutativa, excluduntur. Quæ vero impugnant tertium de justitia distributiva, parvi momenti sunt, nam imprimis non repugnat justitiæ distributivæ ut supponat pactum et promissionem; quin potius id necessarium est, quandocumque princeps aut aliquis alius aliquid ex bonis suis liberaliter proponit ad certamen, ut detur in præmium seu bravium vincenti. Quamvis enim tunc promissio liberalis sit et gratuita, tamen, postquam illa facta est, et certamen est expeditum, ex justitia distributiva debetur præmium victori. Quod si interdum tenetur aliquis gubernator ex justitia distributiva aliquid dare absque propria promissione prævia, id est, quia non est dominus earum rerum quas distribuit, sed dispensator, seu quia distribuit ex officio bona communia, a Republica vel a superiori principe ad id muneris deputata. Unde respectu superioris domini, vel Reipublicæ, semper antecedit illa promissio, vel expressa vel tacita ; cum ergo Deus bona sua distribuat, et in præmium elargiatur, et injurias sibi factas, vel pœnas a se tanquam a supremo judice infligendas, remittat, non repugnat, imo valde consentaneum est quod antecedat spontanea promissio, ut justa distributio subsequi possit. Rursus nihil veritati hujus justitiæ repugnat, quod in ea servetur non solum proportio geometrica, quæ est inter plura extrema et proportiones varias, ita ut, quantum merita unius excedunt merita alterius, tantum illius præmium hujus præmium superet; sed etiam proportio arithmetica, quæ est rei ad rem, id est, ut unusquisque habeat præmium æquale suis meritis; hoc enim potius spectat ad summam perfectionem illius justitiæ. Quod enim interdum contingit in humana justitia, ut servet æqualem proportionem inter multos, quamvis singulis non ad æqualitatem tribuat, quantum unusquisque meretur, ex imperfectione est, quia, scilicet, non potest singulis conferre quantum absolute et simpliciter unusquisque meretur, nam si id fieri posset, sine dubio juxta æquitatem justitiæ ita faciendum esset, et inde etiam debita proportionalitas seu æqualitas proportionis resultaret. Hanc ergo proportionem Deus in sua distributione servat; tamen, quia omnipotens est, et perfectissima bona distribuit, quæ licet crescant in multis, non diminuuntur in singulis, ideo cum prædicta proportionalitate servat in singulis perfectam æqualitatem. Et hinc etiam verum est quod in conclusione subjunximus, habere hanc justitiam divinam, eminenter perfectionem justitiæ commutativæ, quia, scilicet, servat suo modo et sublatis imperfectionibus, æqualitatem rei ad rem. Quo sensu dixit D. Thom. 2. 2, q. 51, art. 4, ad 1 : *Forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout, scilicet, recompensat præmia meritis, et supplicia peccatis.*

64. *Ad primam rationem in contrarium.* — His positis, facile est ad cætera argumenta respondere. Ad primum enim recte ibi responsum est, hanc necessitatem seu justitiæ debitum esse tantum ex suppositione alicujus promissionis, non cujuscumque, sed illius quæ est sub conditione operis æquivalentis,

seu habentis sufficientem proportionem ad præmium, vel mercedem. Ad replicam vero ibi factam, satis jam declaratum est quantum differat hæc promissio et debitum quod ex ea nascitur, a simplici promissione et debito fidelitatis. Neque refert quod Deus posset absque promissione præcipere illud opus propter quod mercedem promittit; falsumque est in omnibus pactis seu promissionibus humanis, necessariam esse illam conditionem, ut obligatio justitiæ oriatur. Pater enim potest absolute et sine promissione stipendii præcipere aliquid filio; et tamen, si vere promittat sub conditione operis, tenebitur postea stare promissis; et Princeps vel Respublica posset interdum præcipere certamen aut aliud opus absque promissione præmii, et tamen, quando illud proponit et promittit, tenetur illud reddere, et in eo distribuendo justitiam distributivam servare. Et ratio utriusque est, quia, licet posset uti alia potestate, non tamen vult, imo etiam promittit se illa non usurum, sed lege justitiæ.

65. *Ad primam confirmationem.* — Unde ad primam confirmationem, et exemplum de domino et servo, respondetur primo, quicquid sit de jure civili, tamen ex natura rei non repugnare intercedere tale pactum inter dominum et servum, dummodo deponat dominus quodammodo personam domini, et induat personam solius judicis, aut gubernatoris, vel paciscentis; cur enim non potest id voluntate sua facere, vel etiam sponte sua ad id se obligare, aut juri suo cedere? Secundo dicitur, illud exemplum, ad summum procedere de obligatione justitiæ commutativæ; nam quia inter homines servus non fit dominus eorum quæ acquirit, sed quicquid acquirit, acquirit domino, ideo non potest dominus integrum retinens totum jus quod habet in servum, ex justitia commutativa obligari ad reddendum illi hujusmodi bona, quia hoc nihil aliud esset quam obligari sibi ipsi, cum servo donata statim in ipsum transferantur. Non tamen excludi potest ea ratione obligatio seu debitum servandi justitiam distributivam facta promissione illi accommodata, et quantum ad id cujus servus est capax, saltem quantum ad usum vel possessionem; hoc enim modo sumi debet exemplum, ut sit accommodatum ad rem de qua agimus; nam, licet homo sit servus Dei naturali servitute, tamen est capax proprii dominii, et uti vel frui potest bonis a Deo promissis ac donatis; et ideo, quamvis Deus etiam sit eorumdem bonorum supremus dominus, nihilominus potest propriam rationem justitiæ in eis distribuendis necessario servare, supposita sua promissione.

66. *Ad secundam confirmationem.* — Ad secundam confirmationem imprimis dicitur, quamvis inter homines necessarium sit promissionem vel pactum acceptari ab altero cui fit promissio, tamen respectu Dei id non esse necessarium, quia voluntas ejus est per se efficax ad perficiendum pactum et constituendam promissionem; et imponendam (si voluerit) homini obligationem suscipiendi onus impositum, sub cujus conditione præmium promittitur. Deinde dicitur hanc conditionem non omnino prætermitti in hac justitia divina; nam, si de Christo sit sermo, illi revelata est voluntas et promissio Dei, et voluntarie pactum acceptavit, et ad satisfaciendum pro hominibus eisque promerendum se obtulit; si vero sit sermo de aliis justis, etiam illis proposita est vita æterna tanquam merces ex ipsius Dei promissione, bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda, ut Concilium Trident., sess. 6, c. 16, dixit. Et hujus promissionis fides, certaque spes rei promissæ, sicut ad salutem, ita etiam ad meritum, omnibus est necessaria; quod si fortasse in aliquibus non fuerit adeo explicita, saltem implicita requiritur, et sufficere interdum potest, juxta illud Pauli, ad Hebr. 11 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Denique dicitur, ad inducendam propriam obligationem justitiæ commutativæ fortasse magis esse necessariam illam conditionem, quod pactum utrique parti proponatur, et ab utraque acceptetur, tamen ad debitum justitiæ distributivæ id necessarium non esse. Et ratio differentiæ assignari potest, quia rectitudo justitiæ commutativæ fundatur maxime in dominio alterius comparato ad illud, qui superius dominium non habet; transactio autem hujusmodi dominii non fit sine contrahentium consensu; at vero rectitudo justitiæ distributivæ magis fundatur in decentia ipsius actionis, et conformitate quam habet cum ipsa ratione, seu rationali aut intellectuali natura, sicut rectitudo, quæ est in implenda promissione, non semper fundatur in jure alterius, sed in ipsa rei decentia et convenientia; et ideo, sicut in promissionibus divinis necessarium non est quod a nobis sint acceptatæ et cognitæ, sed satis est quod a Deo sint factæ, ut necessarium sit, et suo modo debitum, Deum illas

implere, ita, in actionibus quæ ad justitiam distributivam pertinent, ut rectitudo in eis necessario servanda sit, necessarium non est ut a nobis acceptentur promissiones seu pacta in quibus fundantur; sicut etiam ad promerendum coram Deo, necessarium non est operari intuitu mercedis, vel sub formali intentione et spe, quasi obligandi illum ad dandum præmium, sed satis est meritorium opus cum debitis conditionibus exercere.

67. Atque eadem fere responsio est ad ultimam partem seu confirmationem illius argumenti; concedo enim duplicem illum modum promissionis conditionatæ, unum, in quo conditio solum ponitur ad suspendendum consensum, seu obligationem quæ non urget donec conditio impleatur; aliud, in quo opus conditione positum, ut condignum et æquivalens meritum postulatur; et hujusmodi esse dicimus promissiones et pacta Dei, in quibus hæc justitia fundatur, ut ex modo loquendi Scripturæ satis ostendimus. Neque ad hujusmodi justitiam necessarium est ut opus, quod in promissione exigitur, cedat in Dei utilitatem, aut quod novum aliquod dominium in illum transferat; hoc enim ad summum posset esse necessarium in promissionibus, vel pactis in quibus ex utraque parte propria et rigorosa obligatio justitiæ commutativæ nascitur; nam justitia commutativa proprie sumpta in datis et acceptis versatur; at vero ad rectitudinem et honestatem justitiæ distributivæ, satis est ut fiat opus quo voluntas promittentis impleatur, et quod opus ipsum habeat condignitatem, et moralem æquivalentiam cum re promissa. Quæ omnia locum habent respectu Dei absque ulla imperfectione.

68. *Ad secundum principale.* — Ad secundam rationem principalem primum in genere dicitur, totam procedere et recte concludere de justitia commutativa, quam fatemur proprie non habere locum in Deo propter imperfectiones quas includit; de justitia autem distributiva non procedit prædicta ratio. Unde ulterius, utendo nomine obligationis in bono sensu, non ut dicit vinculum morale ortum ex præcepto, seu lege Superioris, sed ut dicit naturalem quamdam rectitudinem, hoc (inquam) sensu concedo, Deum ex rectitudine justitiæ ad aliquid obligari seu necessitari ex suppositione; et consequenter assero, posse creaturam ratione sui operis facti ex gratia et sub promissione divina, habere aliquod jus quod Deus infallibiliter et necessario servat ex rectitudine justitiæ. Rursus addo hoc jus, proprie loquendo, esse non in re, sed ad rem; quod ita declaro, nam id, quod est debitum creaturæ ratione sui operis, considerari potest vel ut nondum exhibitum, sed in futurum præstandum, sicut nunc debetur gloria justis viatoribus; et tunc constat nondum esse jus in rem ipsam acquisitum, cum nondum sit; vel considerari potest ut jam exhibitum, ut est nunc præmium gloriæ in beatis, vel gratia et remissio peccati in justis viatoribus, et jam tunc non habet locum ratio debiti, cum jam sit persolutum; sed, si aliquo modo ibi considerari potest obligatio seu debitum, est quatenus interdum bonum illud semel datum auferri non potest, quia ex promissione obligatur Deus ad perpetuo conservandum illud; et ita etiam, formaliter loquendo, illa conservatio consideratur ut futura et nondum exhibita, et ideo etiam ut jus ad illam potius habet rationem juris ad rem, quam in re. Quod si fortasse tale sit bonum illud, ut non indigeat nova conservatione, jam proprie nullum relinquitur jus, nec debitum in ordine ad illud; hujusmodi autem bonum non potest esse positivum et reale, quia nullum est quod Dei conservatione non egeat, sed per modum carentiæ vel negationis intelligi potest, ut, verbi gratia, in remissione seu ablatione peccati; nam, postquam Deus illud abstulit, non est necesse ut specialiter conservet carentiam illius peccati, imo nec facere potest ut illud redeat, nisi homo voluntarie iterum peccet; et idem est de remissione pœnæ, nam, postquam Deus abstulit reatum ejus, non potest illum reparare, imo nec pœnam illam infligere, formaliter loquendo de pœna; et ideo, si quis acquisivit jus justitiæ ad remotionem alicujus mali, si malum illud sublatum est, jus quidem justitiæ servatum est, in futurum vero nullum manet proprie jus, quia nihil amplius agendum superest, nec malum illud extrinsecus redire potest. Est igitur hoc jus creaturæ quoddam ad rem potius quam in re, et ideo propriissime pertinet ad justitiam distributivam, ad quam proprie ac formaliter non spectat restituere alteri quod suum est, vel erat; sed conferre id ad quod habet aliquod jus, ratione alicujus dignitatis seu meriti.

69. *Hæc justitia non minuit divinum dominium.* — Unde ulterius dicitur, hujusmodi jus creaturæ ad rem nec minuere perfectum Dei dominium, nec imperfectionem aliquam in Deum inducere. Nam, vel hæc imperfectio

proveniret ex jure illo quod tribuimus creaturæ, vel ex necessitate illa ex suppositione, quam dicimus esse in Deo. Non primum, quia quod creatura habeat verum dominium rerum, non minuit supremum Dei dominium : ergo neque quod habeat jus meriti vel satisfactionis ad aliquid, minuit dominium Dei. Neque etiam secundum, quia illa necessitas non oritur proprie ac formaliter ex jure creaturæ, sed quasi objective tantum, formaliter autem provenit ex rectitudine divinæ voluntatis, supposita ejusdem voluntatis libera promissione. Unde non est diminutio dominii, sed determinatio ejus ad rectum ac perfectum usum, quæ optime stare potest cum pleno dominio, vel quoad specificationem, ratione honestatis actus, sicut determinatur libertas Dei ad dicendum verum, vel etiam quoad exercitium ex suppositione prioris liberæ voluntatis Dei, quæ, sicut non diminuit libertatem, ita neque dominium. Sicut etiam necessitas fidelitatis servandæ non minuit divinum dominium, quia non provenit ab extrinseco, sed ex suppositione propriæ libertatis, et intrinseca rectitudine. Tandem dicitur hujusmodi jus ad rem, pertinens ad justitiam distributivam tantum, non refundi in personam, nec constituere illam, proprie loquendo, debitorem alteri habenti tale jus, sed potius sibi ipsi (ut dixit D. Thom.), quia, scilicet, suis actionibus talem rectitudinem debet; et ideo hoc debitum nec cum perfecto dominio, nec cum suprema domini potestate repugnat; propter quod Fulgentius, loco citato, in hunc modum scribit : *Ecce qualis est dominus noster, ut donando debeat, et quanto magis eum debitorem esse non pigeat; in quantum enim gratis largitur, in tantum debitor invenitur; neque enim potest aliquis debitorem habere, nisi in eo quod ipse dignatus fuerit, gratuita largitate conferre.*

70. *Quomodo hæc justitia possit esse ex parte Dei distributiva, et ex parte Christi commutativa.* — Sed instabit adhuc aliquis, nam sola hæc necessitas justitiæ distributivæ non satis est ad justitiam Christi stabiliendam. Primo quidem, quia supponit liberalem promissionem acceptandi. Secundo, quia ratio justitiæ non est uniformis in utroque extremo, nam ex parte Christi est commutativa, ex parte vero Dei dicitur esse tantum distributiva, quæ est longe minor. Tertio addi potest, quod, licet in meritis et præmiis magis appareat illa ratio justitiæ distributivæ, in satisfactione autem et remissione culpæ aut pœnæ ægre potest id intelligi, quia satisfactio non respicit distributionem ullam præmiorum, imo in hoc differt a merito. Ad primum respondetur, id non esse contra rationem justitiæ; non enim postulat vera justitia ut unus possit alium cogere ad contrahendum, sed solum ut, servata in omnibus æqualitate, possint voluntarie pacisci, et positum pactum ex justitia servandum sit, quod non solum in justitia distributiva, sed in omni fere justa conventione reperitur; quod variis exemplis, tam in hoc quam in præcedente puncto, declaratum est. Ad secundum, supra etiam dictum et probatum est non oportere actum justitiæ esse ita reciprocum, ut sit ejusdem rationis in utroque extremorum, maxime quando extrema sunt diversi ordinis et perfectionis.

71. *Ad tertium.* — Ad tertium suppono, per se ac formaliter non requiri ad actum distributivæ justitiæ, ut sit inter multos; quamvis enim fingeremus unum tantum hominem vel Angelum meruisse gloriam, ad justitiam distributivam pertineret illi reddere præmium; licet ergo nomen distributionis ex ordine ad multos sumptum videatur, tamen justitia distributiva formaliter non hoc significat, sed virtutem, quæ servat jus quoddam ad rem, fundatum in merito ac dignitate actionis vel personarum. Hinc ergo respondeo, quod, licet remissio vel acceptatio, quæ satisfactioni respondet, per se non respiciat multos, sed unum satisfacientem, nihilominus potest in ea habere locum ratio justitiæ distributivæ, quia jus illud ad remissionem obtinendam per satisfactionem potest esse cum eadem proportione et æqualitate, quæ est inter meritum et præmium. Unde, licet satisfactio in multis differat a merito, ut in principio sectionis præcedentis dictum est, et in eo præsertim quod meritum per se respicit mercedem, et commodum merentis, satisfactio autem recompensationem injuriæ, et honorem personæ offensæ; nihilominus ex satisfactione resultare potest commodum satisfacienti, vel ei pro quo satisfactio offertur, ut est remissio peccati aut pœnæ; et quoad hoc sequitur ex satisfactione jus ad tale commodum, simile illi quod est in merito, et ideo in hoc jure servando potest etiam justitia distributiva intercedere.

SECTIO VI.

Utrum in satisfactione Christi servatæ fuerint leges omnes perfectæ justitiæ.

1. Quanquam hæc quæstio videri possit ex superioribus definita, quoniam tamen interdum contingit, in aliquo merito vel satisfactione servari propriam et æqualem justitiam, quamvis non undequaque perfectam, ideo merito in speciali dubitamus an ita acciderit in Christi satisfactione. Præsertim cum non sit facile in hac satisfactione tueri conditiones omnes quas multi putant ad perfectionem justitiæ esse necessarias, præter eas quæ sunt essentiales, et de primaria ratione justitiæ, ut esse ad alterum, reddere æquale, vel jus alterius illæsum servare; hæ namque conditiones in ipsamet definitione justitiæ continentur, et in illius objecto ac munere, quod est unicuique jus suum reddere. De quibus essentialibus conditionibus satis in superioribus dictum est. Aliæ vero, quæ ad perfectionem et rigorem justitiæ pertinere censentur, plures numerari possunt; tres vero existimantur præcipuæ, quantum ad satisfactionem spectat. Prima, ut sit ex bonis propriis satisfacientis. Secunda, ut sit ex alias indebitis. Tertia, ut non fundetur in gratia a creditore facta. Quartam addunt quidam, scilicet, ut satisfactio sit ab eadem persona quæ offendit. Quinta etiam additur, ut, scilicet, satisfactio talis sit quæ obliget creditorem ad illam acceptandam. Denique additur sexta, scilicet, ut sit inter æquales, quia justitia commutativa, de qua agimus, ex primaria intentione sua ad æquale tendit, et inter æquales versatur. Sed non est quod in his ultimis conditionibus immoremur, nam de quarta satis ex dictis sectione præcedenti colligitur, illam conditionem, per se ac simpliciter loquendo, non esse necessariam ad æqualitatem, et inde etiam fit necessariam non esse ad perfectionem justitiæ. Hac enim ratione dicunt frequenter Theologi, non teneri eum, qui injuriam intulit, ad petendam veniam, nisi vel judicis, vel prudentum arbitrio, illud sit necessarium medium ad condignam satisfactionem, alioqui satis est quacumque via injuriam cum æqualitate resarcire, quod notavit Cajet. 2, 2, q. 72, a. 3; Soto, lib. 4 de Just., q. 6, art. 3, in solut. 5 arg. Hoc autem communiter intelligendum censetur quoad satisfactionem, quæ ad commutativam justitiam spectat, nam satis passio (ut sic dicam) per inflictam pœnam, quæ pertinet ad vindicativam justitiam, exigi potest ab eadem persona, per potestatem publicam. De qua re legi potest Covar., lib. 2 Variar., c. 10; Medina, C. de Restit., q. 29; Cordu., lib. 1 Quæstion. Theol., q. 27, et in Summ. Hispan., q. 58. Sed, licet regulariter hoc verum sit, tamen potestas publica, servata justitiæ æquitate, potest ita pœnam imponere, ut per alium sustineri seu satisfieri possit, si ad satisfaciendum Reipublicæ id sufficere censeatur, et maxime si sit ex lege et pacto antecedente remissionem pœnæ, seu talem satisfaciendi modum. Unde satis constat, ex vi hujus conditionis justitiam satisfactionis Christi fuisse satis perfectam, præsertim quia hæc conditio non fuit omnino prætermissa, quia, sicut genus humanum offendit in uno individuo naturæ suæ, ita satisfecit aliud. Quod autem illa individua diversa sint, materiale quid est, et non multum refert ad rationem offensæ et satisfactionis; maxime quia, sicut Adam offendit Deum, non tantum ut privata persona, sed veluti caput et principium virtute continens totam naturam, ita Christus satisfecit ut caput omnium hominum, quæ dignitas illi fuit quasi connaturalis, propter personæ suæ dignitatem, in quo Adamum superavit. Denique, posita supra dicta promissione et pacto, per quod intelligitur Christus quasi suscipere in se causam omnium hominum, facile intelligitur quo modo vera ratio justitiæ interveniat, etiam si unus pro alio satisfaciat. De quinta etiam conditione satis dictum est sectione præcedenti, paulo ante finem, ubi ostendimus eam conditionem, eo modo quo necessaria esse potest, inventam esse in Christi Domini satisfactione. Qui autem existimant Deum non acceptasse ex justitia satisfactionem Christi, ut nihilominus defendant eum ex perfecta justitia satisfecisse, negant hanc conditionem esse necessariam ad perfectam justitiam, ut præcedenti sectione satis dictum est. Denique, sexta conditio ab antiquis auctoribus non assignatur, nec videtur ulla ratione fundata, si intelligatur de æqualitate simpliciter personarum, satisfacientis, et cui fit satisfactio, quia justitia non intendit hanc æqualitatem, sed solum inter datum et acceptum, seu inter satisfactionem et injuriam; unde sola illa æqualitas vel proportio inter personas et dignitates earum necessaria est, quæ ad constituendam æqualitatem in rebus seu actionibus sufficiat; quia nihil aliud exigi

potest ex vi medii justitiæ, et nullum est aliud principium ex quo talis necessitas elici possit. Addo, etiam si gratis hanc conditionem admittamus, in Christo Domino inventam esse, cum sit verus Deus. Nec refert quod in quantum homo satisfecerit, secundum quam rationem dicitur esse minor Patre, quia, licet ad satisfaciendum natura illa, secundum quam erat minor, fuerit necessaria ut posset illa persona obedire, exhibere reverentiam, seu humiliari, tamen etiam ipsum suppositum, quod æquale erat Patri, necessarium fuit ad talem satisfactionem, et ab illo sumptus est valor ejus ad perfectam justitiam sufficiens, ut sect. 3 et 4 declaratum est. Igitur, omissis his conditionibus, de tribus primis dicendum est, quoniam difficile videtur eas in Christi satisfactione salvare. Qua difficultate superati, nonnulli Theologi, supra citati, sect. 3, scilicet Scotus, Durandus, Gabriel, Almainus, et latissime Joann. de Medina, cum conditiones has in Christi satisfactione defendere difficilius arbitrarentur, perfectam justitiam in ea servatam esse negarunt. Alii breviter se expediunt, dicentes eas conditiones justitiæ fuisse servatas in Christo, eo modo quo apud Deum servari possunt in eo qui maxime perfecte potest illi satisfacere, non tamen eo modo quo inter creaturas servantur; hoc enim repugnat Deo, cum sit supremus dominus omnium; ut hinc intelligamus justitiam Christi fuisse perfectam, eo modo quo potest esse justitia apud Deum, non vero illo quo est perfecta justitia inter homines. Sed hic modus mihi non satisfacit, quia vel indicat justitiam Christi comparatam ad justitiam puræ creaturæ apud Deum esse perfectam, tamen simpliciter et secundum se fuisse imperfectam, et secundum quid, quod falsum existimo. Si autem hoc non intendit, non satis explicat rei difficultatem.

2. Dicendum ergo est cum D. Thoma, hoc loco, et aliis auctoribus supra citatis, sect. 3 et 4, et Capreolo, late, in 4, dist. 15, q. unica, art. 3, in hac Christi satisfactione servatas esse omnes leges perfectæ et (ut recentiores Theologi loquuntur) rigorosæ justitiæ. Hoc enim magis consentaneum est modo loquendi Scripturæ et Patrum, et potest facile explicari, si per singulas conditiones discurramus.

3. Primum breviter probatur ex Paulo, ad Rom. 3: *Quem proposuit Deus ad ostensionem justitiæ suæ*. Certe ad ostensionem imperfectæ justitiæ non erat Christus necessarius; quare, si imperfecte tantum satisfecit, gratis quodammodo mortuus est; unde ad Roman. 5: *Sicut per unius delictum, ita et per unius justitiam*. Sed per peccatum Adæ ex toto rigore justitiæ posteri ejus damnantur; ergo multo magis per Christum salvamur ex perfecta justitia, cum ibidem subdatur: *Non sicut delictum, ita et donum*. Et ibidem ait, accipere nos per Christum abundantiam gratiæ et justitiæ, in qua vivamus Deo; quia potentior est Christus ad vivificandum, quam fuit Adam ad interficiendum; unde 1 Corinth. 1 dicitur: *Christus nobis factus justitia et redemptio*, quæ nomina abstracta habent in Scriptura vim significandi perfectionem ejus rei quæ alicui tribuitur, et specialem etiam vim habet nomen redemptionis, vel emptionis, quod proprie dictum veram et perfectam justitiam indicat; sicut etiam illud ad Coloss. 2: *Delens, quod adversus nos erat, chirographum*, etc., quasi jam ex perfecta justitia debito soluto; et infra: *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter palam triumphans eos in semetipso*. Accedunt locutiones Patrum, quibus satis indicant hoc eodem sensu Scripturam intellexisse. Proclus Episcopus Cizice., homil. de Christ. nativi., in Concil. Ephesi., cap. septimo, tom. 6: *Necessarium*, inquit, *erat ut ejusmodi pretium penderetur, quod exactum debitum ad amussim justitiæ exæquaret*. Augustinus, in Ench., c. 49: *Ut diabolus, veritate justitiæ, non violentia potestatis oppressus et victus, quoniam ipsum sine ullo peccati merito occiderat iniquissime, per ipsum justissime amitteret, quos peccati merito detinebat*. Et 13 de Trinit., c. 13: *Non autem diabolus potentia Dei, sed justitia superandus fuit*. Et c. 14: *Quæ est igitur justitia qua victus est diabolus? quæ, nisi justitia Jesu Christi?* Greg., 17 Moral., cap. 18, vel, secundum aliam impressionem, 15: *Exhibuit peccatoribus victimam sine peccato, quæ humanitate mori, et justitia mundare potuisset*. Multa etiam ad hoc propositum habet Leo Papa, serm. 1 de Nativit., et 11 et 12 de Passione; Theodoret., Dial. 2, cujus titulus est, *Inconfusus*. Et Patres supra citati sæpe hoc repetunt. Licet enim his terminis perfectæ aut rigorosæ justitiæ raro utantur, tamen ex modo, quo Christi justitiam et satisfactionem exaggerant, satis indicant eumdem sensum. Ratione constabit hæc veritas ex sequentibus, pendet enim ex modo explicandi leges, seu conditiones perfectæ justitiæ supra indicatas, et quomodo in Christi satisfactionem conveniat.

4. *Conditiones perfectæ justitiæ in Christi satisfactione inventæ. — Arguitur ex prima conditione contra perfectam justitiam satisfactionis Christi.* — Prima ergo conditio requiri solet, ut satisfactio non fundetur in gratia, seu liberalitate ipsius creditoris. Hanc ponunt communiter Thomistæ : Cajetanus hic; Sot., in 4, dist. 15, q. 1, art. 2, et lib. 3 de Nat. et grat., c. 6; Ferrar., 4 Contra gen., c. 54, ubi hinc colligit, repugnare perfectæ justitiæ et satisfactioni, quod bonitas actus, per quem fit satisfactio, principaliter sit a satisfaciente, ex beneficio ejus cui fit satisfactio, de quo statim dicetur. Ratio vero hujus conditionis reddi potest, quia justitia et gratia opponuntur, juxta illud : *Si ex operibus, ergo non ex gratia.* Quantum ergo gratiæ miscetur, tantum videtur minui de perfectione justitiæ. Jam vero tota Christi satisfactio videtur in gratia fundata, primo, quia tota nititur in gratia unionis, quam Deus gratis contulit. Deinde, quia ipsamet bona opera, per quæ Christus satisfaciebat, erant dona Dei, data non tantum humanitati, sed etiam huic homini ; indigebat enim hic homo Christus auxilio vel concursu Dei, ad suos actus efficiendos, et Deus libere hoc præstabat. Quia, licet esset quodammodo debitum et connaturale ratione unionis, non tamen ex necessitate, sed mere libere conferebatur a Deo. Nulla enim vel apparenti ratione dici potest, Deum ex necessitate præbuisse auxilium suum illi humanitati ad operandum, etiam supposita unione. Ex hoc ergo capite videtur deesse satisfactioni Christi perfecta justitia. Verum conditio illa, ut vera sit, limitanda est, primo, ut gratia hæc vel liberalitas formaliter aut virtualiter detur ad hunc finem, ut alius possit satisfacere. Secundo, ut per illam rem, quæ gratis a creditore datur, ut ab ipso datur, fiat recompensatio seu solutio debiti, ita ut gratia non omnino antecedat solutionem, sed in illa fiat, solutionique misceatur. Tertio, ut hæc liberalitas fiat ab ipso creditore ei qui debet satisfacere. Ratio horum est, quia hæc gratia, quæ supponitur justitiæ, in tantum potest diminuere perfectionem ejus, in quantum est quædam virtualis remissio debiti gratis facta. Si enim nullo modo includat gratuitam remissionem, non est cur diminuat perfectionem justitiæ. At vero quando concurrunt illa tria, continet talis gratia in virtute remissionem liberalem debiti, non vero si illa deficiant. Quod ita facile explicatur : nam, si Petrus Paulo tribuat centum, ut sibi totidem solvat quæ illi debebat, moraliter loquendo, potius est libera remissio quam justa solutio. Quanquam enim, si prior donatio vera sit et absoluta, possit subsequens solutio esse ex vera justitia, tamen sine dubio est valde imperfecta, quia in toto illo facto moraliter includitur liberalis quædam debiti remissio. At vero, si donatio absoluta antecederet, non habito respectu ad finem solvendi debitum, major intelligeretur esse perfectio justitiæ, etiamsi quis, ex re donata, eidem, qui donavit, aliud debitum solveret, ut exemplis humanis facile declarari potest. Et ratio differentiæ est, quia, quando donatio et solutio sunt ita disjuncta, non solum tempore, sed etiam habitudine, quia, videlicet, una non ordinatur ad aliam, tunc non includunt etiam virtualiter illam moralem remissionem debiti. Deinde quamvis antecedat liberalis donatio, vel absolute, vel in ordine ad solutionem debiti, si tamen solutio non fiat ex eadem omnino re quæ dono accepta est, sed ex aliis acquisitis labore et industria debitoris, hoc non ita repugnat perfectioni justitiæ, quia jam debitor aliquid de suo habet quo debitum solvit. Ut, si quis centum Petro debeat, et ab illo accipiat decem quibus negotiari possit, et lucrari quidquid necessarium est ad solvendum debitum, tunc vere ex justitia solvit; imo, si tantum lucretur ut possit etiam id quod ad lucrandum accepit persolvere, erit perfecta justitia et æqualis, quia nec totum debitum, nec pars ejus, nec formaliter, nec virtute fuit gratis remissum, sed solum antecessisse videtur quædam mutuatio, quæ non repugnat perfectioni justitiæ, si postea compensetur. Denique, si supponatur gratia alteri facta, non tamen ei qui soluturus est debitum, nihil hoc refert ad rationem justitiæ, quia per hujusmodi gratiam nihil debitori remittitur, cum illi non fiat.

5. *Cur gratia unionis non minuat justitiam satisfactionis Christi.*— Ex his ergo facile intelligitur, ex defectu hujus conditionis nihil satisfactioni Christi defuisse de perfectione justitiæ. Primum, quia, ut ego existimo, gratia unionis non est facta humanæ naturæ secundum ordinem divinæ prædestinationis primo et per se propter satisfactionem peccati, sed per se propter communicationem divinæ bonitatis, ut infra dicam; et ideo quod satisfactio ex hac gratia processerit, non derogat justitiæ, quandoquidem non est primario facta propter solutionem debiti, quamvis ad hunc etiam finem ordinata sit. Deinde,

Christus non formaliter satisfecit per ipsam gratiam unionis, sed hæc gratia antecessit satisfactionem, quæ postea subsecuta est per labores, et fructus, quos, ut ita dicam, ipse sibi comparavit; qui tanti fuerunt valoris, ut et ad condignam satisfactionem, et ad gratiarum actionem sufficientes fuerint; imo et ad ipsius incarnationis meritum, si aliunde non repugnaret, vel si ad eum finem ordinarentur, ut supra dictum est. Et hoc maxime locum habet in hac justa satisfactione apud Deum, quæ non consistit in translatione alicujus dominii, sed in recompensatione quæ fit per morales actiones secundum valorem earum, ut statim amplius explicabitur. Denique gratia unionis non est facta huic homini Christo, qui proprie satisfacit, sed humanitati, quæ non satisfacit, et ex hac etiam parte gratia hæc non derogat justitiæ. Neque enim dici potest Christum ut hominem accepisse hanc gratiam, est enim propria naturæ, ut natura est; quæ autem sic conveniunt naturæ, non possunt dici de supposito, etiam cum illa reduplicatione, sicut non vere dicitur Christum ut hominem esse suam humanitatem, neque esse assumptum, aut unitum hypostatice Verbo. Et ex his sufficienter expedita est præcipua difficultas tacta de gratia unionis.

6. Ad aliam vero partem de ipsismet actibus, seu concursu et auxiliis ad illos necessariis ex parte Dei, dicetur in explicatione secundæ conditionis. Nunc solum dicam, hanc gratiam, seu liberalem donationem, qualiscumque illa sit, non tollere æqualitatem et condignationem satisfactionis, et consequenter nec minuere perfectionem justitiæ. Quia, licet ad illos actus requiratur concursus Dei, tamen aliquem proprium concursum habet proximum operans, seu Christus Dominus circa illos, ratione cujus sunt proprii illius, et ut tales habent sufficientem valorem ad satisfaciendum ex dignitate personæ; sicut e contrario actus peccati, quo offenditur Deus, quoad suam entitatem physicam, etiam pendet ex concursu Dei, et ita in hoc etiam invenitur æqualitas et proportio inter satisfactionem et offensam. Et quamvis concursus ad actum supernaturalem sit major et altioris ordinis, tamen in illomet ordine est illi connaturalis, et in Christo Domino tam actus, quam concursus ad illum necessarius, erat suo modo connaturalis ratione personæ, respectu cujus non fit proprie beneficium seu gratia, sed solum respectu humanitatis.

7. *Secunda conditio. — Per secundam conditionem oppugnatur perfecta justitia satisfactionis.* — Secunda conditio assignari solet, ut satisfactio non fiat ex bonis ipsius creditoris, sed ex bonis propriis debitoris ipsius. Conditionem hanc præter auctores citatos indicavit D. Thomas, in 4, dist. 15, q. 1, art. 2, ad 2 et 3; et clarius Richard., in 3, dist. 20, q. 4 et 5; Medina, C. de Satisfact., q. 1; Ferr., 4 Cont. gen., c. 54; Soto, 3 de Nat. et gratia, c. 6. Et ratio esse videtur, quia alias non potest servari æqualitas. Nam, si ego in satisfactionem tribuam alteri id quod illius est, ille post satisfactionem non plus habebit quam antea; ergo non major æqualitas restituta erit quam antea erat, sed manebit eadem inæqualitas. Unde, licet intelligi possit, id, quod offertur in satisfactionem, per se consideratum secundum valorem suum, esse tantæ æstimationis quantæ est ipsum debitum, tamen, hoc ipso quod non est bonum proprium, sed ipsius creditoris, non potest valere ad satisfaciendum illi, maxime ex perfecta justitia. Est autem considerandum in hac conditione non requiri a prædictis auctoribus, ut satisfactio sit ex bonis quæ nunquam fuerunt creditoris, sed ex bonis quæ non sint ipsiusmet creditoris, quando fit satisfactio; fieri enim potest ut antea fuerint, et postea donata sint debitori, et in ejus proprium dominium translata, quibus ille creditori postea satisfaciat; tunc enim non repugnabit perfectioni justitiæ donatio prius facta, præsertim si per se antecessit absque ulla connexione et ordinatione ad subsequentem solutionem, nam, si hæc intercessisset, fuisset potius virtualis quædam gratuita remissio quam satisfactio, juxta dicta superius in prima conditione. Hæc vero conditio non videtur habere locum in satisfactione Christi. Primo, quia, ut dictum est, totus valor illius satisfactionis proveniebat ex divino supposito cui fiebat satisfactio; ergo proveniebat ex bonis ipsius creditoris. Secundo, quia ipsamet opera, per quæ Christus satisfaciebat, magis erant sub dominio divino quam sub humano ipsius Christi hominis, quia omnia erant res creatæ, et titulo creationis omnia sunt Dei; propter hoc enim purus homo non potest perfecte satisfacere, quia quicquid habet, magis est Dei quam ipsius.

8. *Primus modus respondendi.— Rejicitur.* — Ad priorem partem dici posset, in Verbo divino esse divinitatem et subsistentiam personalem ratione distincta, et Verbum esse creditorem, sed cui fit satisfactio ratione di-

vinitatis, quia ratione illius est finis ultimus et supremus legislator; exhibet autem satisfactionem quatenus subsistit in humana natura, quam terminat præcise ac formaliter per subsistentiam personalem, a qua propterea provenit valor talis satisfactionis; et hoc modo proprie ac formaliter valor hujus satisfactionis non provenit ex bonis ipsius creditoris, ut sic. Hæc vero responsio, quamvis nescio quid acuminis habere videatur, tamen revera non est solida, neque satisfacit. Primum, quia, licet sit verum, peccatum per se primo esse contra Deum, ut Deus est, non tamen putandum est solam divinitatem ut sic offendi, et non etiam proprie et æqualiter omnes divinas personas, sicut omnes creant, omnes præcipiunt. Nam, licet multitudo personarum per se necessaria non sit ad hujusmodi actus, et ideo tres personæ, quatenus multæ sunt, dicantur quasi per accidens ad hujusmodi effectus, singulæ tamen, quatenus personæ sunt, per se etiam ad illos concurrunt, non minus quam si una tantum in Deo esset persona. Unde, sicut intellecta una tantum persona in Deo, intelligeretur offensam esse contra illam (ut ita dicam) secundum se totam, et consequenter illi eodem modo fuisse offerendam satisfactionem, ita etiam nunc intelligendum est de omnibus personis, et de persona Verbi.

9. *Quomodo eadem persona cui satisfit sit principium valoris satisfactionis.* — Dices, verum esse personam offendi, et illi satisfieri, sed tamen ratione solius naturæ, cum tamen ratione personalitatis habeat rationem satisfacientis in humana natura. Sed contra, quia, licet persona primario sit capax injuriæ vel offensionis ratione naturæ intellectualis, tamen simpliciter redundat in totam personam, non solum quia in Deo natura et persona re ipsa sunt idem, sed etiam quia ipsa personalis dignitas auget objective ipsam injuriam. Unde, sicut in Christo personalis dignitas considerata ex parte satisfacientis auget seu confert valorem satisfactionis, ita, e contrario, considerata ut objectum injuriæ et offensionis, auget illam; est ergo eadem ratio.

10. Secundo, ex alio capite deficit etiam illa responsio, quia opera Christi non ita habent infinitum valorem ex præciso conceptu subsistentiæ personalis, ut excludatur divinitas. Docent enim omnes citati Patres, valorem hunc provenire ex hoc quod satisfaciens est Deus, et persona infinita simpliciter, atque adeo ex conjunctione divinitatis, quia persona non habet quod sit infinita simpliciter ex præciso conceptu relationis, nisi includat totam divinitatis perfectionem; hæc autem infinitas tota necessaria fuit in persona satisfaciente, ut esset æqualis personæ offensæ. Adde quod, juxta veriorem sententiam, licet relatio divina sit extra rationem essentialem divinitatis, et ideo possit mente præscindi natura divina a personalitate, et re ipsa alicui communicari divinitas, cui non communicatur relatio, e contrario tamen relationes non possunt ita præscindi ab ipsa natura, quin in eis essentialiter imbibatur, sicut transcendens in inferioribus suis; et ideo fieri non potest ut alicui communicetur vel uniatur divina personalitas, quin illi etiam uniatur divinitas, licet non primo ratione sui, sed ratione personalitatis, in qua includitur. Sic ergo ab ipsa divinitate est totus valor satisfactionis Christi in re ipsa, licet formaliter non sit ab illa ut sic, sed ut includitur in personalitate terminante et sustentante naturam humanam.

11. Dico ergo, verum esse, eamdem personam, quæ offensa est, esse radicem et quasi principium formale valoris et dignitatis satisfactionis, non tamen quatenus subsistens in propria natura est, quo sensu est falsa illa reduplicativa : Deus, ut Deus, est principium satisfactionis aut valoris ejus, sed quatenus alienam naturam sustentat, et illam et ejus opera nobilitat, et ut sic non habet rationem creditoris, nec personæ cui satisfit, nam hoc habet per se primo, ratione suæ propriæ naturæ, et quatenus in illa subsistit; habet ergo rationem satisfactoris eadem illa persona, quatenus in aliena natura subsistit, quod nihil minuit de perfecta justitia, sed supponit gratiam factàm humanitati assumptæ. Quod ita expono, nam, licet opera hujus hominis habeant suum valorem ex dignitate personæ, tamen principaliter illa opera cum toto suo valore sunt sub proprio dominio hujus hominis, ut homo est, et non minus sunt honorifica Deo et divino Verbo, quam si essent a supposito omnino distincto; sed tota ratio satisfactionis perfectæ hinc sumitur; ergo hoc omnino satis est, ut magis jam explicabitur.

12. *Refellitur quorumdam responsio.* — *Non possunt perfecte esse multi ejusdem rei domini in solidum.* — Ad posteriorem partem responderi solet a multis, si contingat unam rem esse sub plurium dominio, ita ut tam perfecte sit singulorum in solidum, ac si non esset alterius, in eo casu recte fieri posse ut aliquis

ex perfecta justitia satisfaciat alteri ex bonis suis, etiam si simul sint alterius; ita vero dicunt accidere in operibus Christi. Sed hæc responsio nec satis intelligi potest, nec convenienter proposito accommodari. Quanquam enim in tribus personis hoc reperiatur, ut omnes simul et singulæ in solidum habeant perfectum dominium omnium rerum creatarum, quia habent unicam voluntatem, per quam omnibus dominantur, et ita etiam habent unum dominium, sicut unam naturam, tamen in personis habentibus distinctas voluntates, et consequenter distincta dominia, intelligi non potest uniuscujusque dominium ita esse perfectum, ac si illa sola haberet dominium. Hac enim ratione inter alias repugnat intelligere plures deos, quia vel unius dominium ab alio penderet, et ita illud esset imperfectum, et non divinum; vel neutrum dependeret ab alio, et sic utrumque esset imperfectum, quia hoc ipsum habere dominii socium, qui a mea voluntate non pendeat, minuit perfectionem dominii. Et revera si in hominibus hoc consideremus, si plures fingantur ita domini unius rei, ut unusquisque possit illa uti suo arbitrio, independenter ab alio, hoc ipso necesse est unumquemque eorum esse minus perfecte dominum quam si esset solus; poterit enim interdum invitus privari usu talis rei, si ab alio præveniatur. Unde concluditur, si alicui simpliciter debeantur decem, non posse illi perfecte satisfieri dando illi decem quæ jam erant sub illius dominio, quantumvis simul esse fingantur debitoris, quia ut sic minoris æstimationis sunt, quam si denuo simpliciter solverentur.

13. *Differentiæ inter debitores et dominos respectu unius.* — Dices: multi possunt esse debitores in solidum; cur ergo multi domini simpliciter esse non possunt? Respondetur: quia multi debitores dicuntur in ordine ad solutionem ejusdem debiti disjunctim (ut ita dicam), non copulatim; quia unusquisque tenetur solvere alio non solvente; si tamen unus solvat, cæteri liberi manent, nisi fortasse interdum astringantur ad reficiendam aliquam partem ipsi solventi, juxta debiti modum et rationem; at vero si essent plures domini in solidum, ita ut unusquisque plenum jus et dominium haberet ejusdem rei, oporteret simul habere tale dominium, quod in dominiis ejusdem rationis, et quorum unum non pendet ab alio, repugnantiam involvit, ut dictum est. Tandem, quod illa responsio non possit satisfacere, patet, nam dominium quod Christus, ut homo, habet in quacumque re, comparatum cum divino dominio, in solidum dici non potest, cum inferioris ordinis sit, et ab alio dependeat, quod negare, esset omnino contra rationem, imo impossibile. Quia, licet Christus sit suppositum divinum, tamen voluntas ejus creata subdita est Deo, ac pendet ab illo; et similiter operationes ejus, et consequenter omne dominium quod in illis aut per illas habet. Tum præterea quia, licet Christus ut homo sit dominus suarum operationum, et illas offerat Patri in satisfactionem, non tamen præterea illi confert novum aliquod dominium, nec se privat proprio suo. Nihil ergo refert illa distinctio duplicis dominii in solidum ad explicandam justitiam hujus satisfactionis.

14. *Alia responsio refellitur.* — Alii respondent, simpliciter negando satisfactionem Christi, ut sic, esse sub dominio Dei, vel actionem Christi, ea ratione qua infinitatem habuit, fuisse Deo debitam, aut ejus dominio subjectam. Dupliciter enim operatio satisfactoria Christi considerari potest: primo in facto esse, id est, ut quædam res creata et producta; et ut sic certum est esse sub dominio Dei, quia, cum sit omnipotens, est etiam supremus dominus omnis entis creati; hoc tamen nihil refert ad justitiam Christi, quia satisfactio, ut sic, non est in operatione ut est in facto esse, sed ut egreditur ab agente. Alio modo considerari potest operatio Christi satisfactoria, ut est in fieri, et quatenus sub ea ratione habet infinitum valorem moralem; et hoc modo negant esse sub dominio Dei, quia ut sic habuit valorem a divino supposito, vel quatenus ab eo egrediebatur, vel quatenus in ipsum quodammodo reflectebatur, quando Christus sese humiliabat, et subjiciebat Patri; divinum autem suppositum sub nullius est dominio; ergo nec operatio ejus sub prædicta ratione, nec valor satisfactorius ejus; et ita nihil obstat divinum dominium, quominus in illa satisfactione sit perfecta justitia.

15. *Actiones Christi, quavis ratione spectatæ, sub divino erant dominio.* — Hæc tamen doctrina mihi valde displicet, quia omnino falsum videtur actionem Christi creatam, quacumque ratione spectetur, non esse sub dominio Dei. Quod ita ostendo, nam aut loquimur de divino Verbo, cum tota sua divinitate, quod est principium *quod,* a quo procedunt illæ actiones; vel loquimur de actionibus ipsis, quæ a Verbo per humanitatem et

voluntatem creatam procedunt; vel loquimur de valore infinito talium actionum in ratione meriti et satisfactionis; tantum enim hæc tria hic intelligi possunt; nam de actibus increatis divinæ voluntatis nullam oportet facere mentionem, cum nec illi meritorii vel satisfactorii sint, neque ex illis sumatur ratio aut valor meriti vel satisfactionis meritorum Christi, ut in superioribus visum est. Ex illis autem tribus certum est Verbum divinum, et omne id quod ad divinitatem ejus pertinet, sub nullius dominium cadere, sed ipsum esse dominum omnium. Sed hoc nihil ad præsentem difficultatem refert, tum quia actio vel satisfactio Christi et valor ejus nec sunt Verbum divinum, nec pertinent ad divinitatem ejus, sed sunt aliquid manans a Verbo divino; hæc autem justitia et æqualitas, de qua agimus, non constituitur immediate ac formaliter in persona Verbi, vel ejus divinitate, sed in actione habente valorem a persona Verbi, ut a principio et radice, seu extrinseca forma; tum etiam quia, si ratio hujus justitiæ immediate fundanda esset in dignitate seu valore increato divini Verbi, ac si per illum formaliter solvendum esset debitum et constituenda æqualitas, magis impediretur veritas justitiæ, ex eo quod, licet Verbum non sit sub dominio Dei, est tamen ipsemet Deus cui facienda erat recompensatio. Deinde de actione Christi, quamvis sit actio Verbi per humanitatem operantis, certum est esse sub dominio Dei, sive in facto esse, sive in fieri consideretur, quia sub utraque ratione est aliquid creatum; quod, quia de operatione in facto esse conceditur, probatur etiam de actione in fieri, tum quia essentialiter pendet a Deo præbente concursum suum humanitati; tum etiam quia est quid temporale quod de novo incipit esse; tum denique quia operatio Christi, ut in fieri, non est Verbum ipsum, imo neque est Christus ipse; sed in Christo nihil est increatum nisi Verbum vel divinitas ejus; ergo operatio in fieri non est aliquid increatum; ergo creatum quid.

16. De tertio, scilicet, de valore illius actionis, potest similis ratio formari, quia, supposita incarnatione, totus valor et dignitas illius actionis creatum quid erat. Quod probo primo, quia ille valor aut dignitas non est ipsemet valor infinitus Verbi seu divinitatis, qui dici potest valor seu dignitas per essentiam, quia ille valor, ut sic, non est qui formaliter et immediate confert operi rationem satisfactionis aut infinitatem in eo genere, sed est ipsa infinitas in genere entis, et per essentiam, quam habet Verbum divinum, quam non communicat actui suæ humanitatis. Neque enim actus voluntatis creatæ Christi est infinitus per essentiam; nec est tantum bonum, quantum est Verbum ipsum; ergo valor talis actus est quid participatum et unione et conjunctione ad Verbum; ergo est quid creatum, atque adeo sub dominio Dei. Secundo, in ipsamet Christi humanitate, quamvis Verbum illi unitum sit simpliciter infinitum, nihilominus unio humanitatis ad Verbum est aliquid creatum et sub dominio Dei, quamvis in suo genere illa sit infinita dignitas talis humanitatis. Quod si quis dicat hoc esse verum de unione illa, quatenus est physicus et realis modus humanitatis, non vero quatenus a Verbo unito sanctificatur illa humanitas, et habet quamdam inæstimabilem dignitatem moralem, hoc est etiam sine dubio falsum, quia etiam illa sanctificatio est minor quam sit sanctificatio per essentiam, quia illa humanitas, etiam ratione unionis et Verbi uniti, non redditur tam sancta quam sit divinitas; illa ergo sanctificatio etiam est per participationem, atque adeo sub dominio Dei; multo ergo magis sanctificatio actuum Christi erit sub divino dominio.

17. Nec refert quod hic valor seu dignitas morale quid sit, et non physicum, quia, etiam ea, quæ moralia sunt, cadunt sub dominium humanum, ut homo est dominus jurisdictionis, quamvis jurisdictio tantum sit quid morale; ergo multo magis cadent sub dominium Dei; ergo etiam hic valor, quamvis morale quid sit, cadit sub dominium Dei. Unde nullius momenti est, quod quidam dicunt, his argumentis recte probari, totum illum valorem entitative esse sub dominio Dei, non tamen consideratum per respectum ad suppositum a quo procedebat; est enim hæc aperta repugnantia, quia ille valor, sive physice, sive moraliter consideratus, habet suum esse, suamque quantitatem, per respectum ad Verbum, et ideo non potest esse secundum suam entitatem sub dominio Dei, quin etiam sit, secundum respectum ad Verbum. Præterea hoc non repugnat, quia, licet Verbum sit infinitum simpliciter, tamen id, quod habet respectum ad Verbum, non est infinitum simpliciter, sed in genere satisfactionis vel meriti, quæ est ratio creata, et pendens a Deo; ergo totus ille valor, etiam ut moraliter infinitus per respectum ad Verbum, cadit sub

dominium Dei. Atque hinc conficitur tertium efficax argumentum, nam operationes Christi, etiam prout in fieri et secundum totum suum valorem, cadunt sub dominium voluntatis creatæ Christi; ergo multo magis sub dominium voluntatis divinæ; nihil enim potest esse sub dominio creaturæ quod non sit sub dominio Dei, præsertim si illud sit aliquid bonum. Antecedens patet, nam Christus, ut homo, per voluntatem creatam fuit dominus omnium meritorum suorum et satisfactionum; unde etiam fuit dominus illorum quatenus illa infinita sunt; imo non posset infinite mereri, nisi illud meritum cum tota sua quantitate et dignitate positum esset in voluntate ejus, quod est esse sub dominio ejus. Item Christus erat dominus suæ gratiæ, non tantum ut erat qualitas quædam finita, sed etiam ut erat aliquo modo infinita per dignitatem moralem infinitam quam habebat ex conjunctione ad Verbum, quia suo arbitrio poterat illa uti secundum totam illam dignitatem in omnem rectum usum.

18. Tandem ultimo, actio Christi, ut erat subjectio ad Patrem, erat debita Deo, vel ratione gratitudinis, vel obedientiæ, vel religionis, vel etiam justitiæ in satisfactionem pro humano genere; ergo illa actio cum toto valore suo erat quid subjectum divino dominio et imperio. Antecedens constat, quia, supposita incarnatione, hic homo Christus debebat Deo, per humanitatem, obedientiam, reverentiam, etc.

19. Responderi potest hujusmodi actus Christi, prout pertinebant ad humanitatem, eamque Deo subjiciebant, fuisse debitos Deo, non tamen prout aliquo modo transibant ad Verbum, unde habebant infinitatem. Sed vix intelligitur quid sibi velit hæc responsio: primo, quidem, quia opera Christi, ut supra dicebam, non tam habent infinitatem absolutam in genere satisfactionis et meriti a persona Verbi, ut habet aliquo modo rationem objecti, seu materiæ circa quam versabatur actus, quo Christus sese Patri offerebat et humiliabat, sed ut est persona operans, et per se sanctificans actionem.

20. Secundo ac præcipue, quia illa actio non transibat in Verbum secundum se, sed præcise quatenus erat suppositum humanitatis, et per denominationem ab illa, quia alias non fuisset actio conformis rationi. Verbum enim, secundum se, non est subjicibile alteri, unde nec potest esse objectum seu materia circa quam versetur rationabilis actus humiliationis vel subjectionis; solum ergo poterat hic homo Deus subjicere vel offerre se alteri, subjiciendo vel offerendo suam voluntatem creatam, suum corpus, animam, etc.; et quia hæc omnia sunt aliquid Verbi per unionem, ideo dicitur Verbum offerri et subdi, per communicationem idiomatum; ergo illa actio Christi, quatenus per illam se humiliabat et subjiciebat Deo, erat illi debita omnibus titulis supra positis, et consequenter erat etiam sub dominio ejus.

21. *Differentia inter satisfactionem et restitutionem. — Objectio. — Solvitur.* — Vera igitur responsio sumenda videtur ex differentia quadam inter satisfactionem et restitutionem. Restitutio enim versatur in rebus datis et acceptis, quia per eam reparatur damnum illatum alteri in bonis suis, satisfactio autem versatur in actionibus, quia per eam intenditur injuriæ recompensatio; hinc fit ut in restitutione multum pendeat æqualitas ex dominio quod restituens habet, vel in alterum transferre potest, ad satisfactionis vero æqualitatem hoc non est per se necessarium, sed sufficit illud dominium, quod est intrinsecum operi libero. Satisfactio enim non fit nisi per opus liberum, cujus operans est dominus, quia ratio satisfactionis non consistit in translatione dominii alicujus rei, sed in hoc solum quod tantum reverentiæ et honoris impendatur, quantum injuriæ illatum fuit. Et ideo, quod Deus habuerit dominium actionum Christi, non repugnat cum justitia perfecta illius satisfactionis. Dices: hoc ipsum, aliquem scilicet, honorari rebus suis, videtur pugnare cum æqualitate satisfactionis. Respondetur actum proprie non esse satisfactionem ratione dominii quod Deus habet in illum, sed ratione dominii quod habet operans ipse; erat enim Christus verus dominus suorum actuum, quos in Dei honorem et satisfactionem offerebat; et hoc sufficit ad optimam proportionem in hac satisfactione necessariam. Nam etiam actus peccati, quatenus res quædam est, est sub dominio Dei; ut vero est a primo operante, qui suum etiam dominium in illum habet, cedit in injuriam Dei. Et eodem modo invenitur proportio inter meritum et præmium; qui enim meretur, non donat aliquid ei apud quem meretur, neque hoc postulat meriti ratio, sed sufficit ut operans habeat dominium suorum actuum quos exercet, et quasi expendit, in voluntate illius implenda, vel honorando illo apud quem meretur, etiamsi alias actus illi cadant sub dominium ejusdem, et

eodem modo præmium respondens meritis ita datur a Deo ipsi merenti, ut semper tamen maneat sub dominio Dei.

22. *Tertia conditio.* — Tertia conditio justitiæ perfectæ poni solet, ut solutio vel satisfactio fiat ex alias indebitis. In hac etiam conveniunt omnes citati auctores cum D. Thoma, Scot., Durand., et aliis. Et eamdem etiam habet Altisiod., l. 3 Summæ, tract. primo, c. 8, et Guiliel. Parisiens., l. Cur Deus homo, c. 7; et Anselm., l. 1 Cur Deus homo, c. 20, hac potissimum ratione probat purum hominem non potuisse juste pro hominibus satisfacere. Videtur autem eadem ratio habere locum in satisfactione Christi, quia etiam ipse debebat Deo quidquid in honorem illius operari poterat, multis aliis titulis. Primum, titulo gratitudinis, propter infinita beneficia sibi, ut homini, vel certe suæ humanitati collata. Cum enim esset verum illius suppositum, exercere debuit munus et obligationem veri suppositi, atque adeo gratias referre Deo pro beneficiis in illa natura susceptis, sicut legimus in Evangelio Christum Dominum sæpe fecisse. Deinde titulo obedientiæ; posset enim Deus exigere a Christo homine omnia opera suæ humanitatis solum propter honorem suum, et ut suæ voluntati obtemperaret. Quod si nunc de facto non ita exegit, illa est quædam gratia ac liberalitas quæ minuit justitiæ perfectionem.

23. *Quæ ratio debiti impediat satisfactionem.* — Respondetur primum, conditionem hanc, ut vera et solida sit, debere intelligi de debito justitiæ et respectu ejusdem, ita ut solutio debiti, ut justa sit et perfecta, debeat fieri ex iis quæ non sunt debita eidem alio titulo justitiæ. Quod autem sint debita alio titulo gratitudinis, obedientiæ, aut misericordiæ, inter homines non minuit perfectionem justitiæ. Hoc patet primo humanis exemplis. Nam sæpe solvendo debitum justitiæ ad æqualitatem implet homo præceptum; et posset simul verum et formalem actum obedientiæ exercere, et misericordiæ vel gratitudinis, si necessitas vel occasio exercendi has virtutes simul concurreret. Et ratio est, quia hujusmodi alii tituli vel debita non minuunt æqualitatem justitiæ. Hæc vero conditio, de qua modo agimus, in tantum potest esse necessaria ad perfectionem justitiæ, in quantum ad perfectam æqualitatem potest requiri. At vero quando duo debita justitiæ concurrunt, maxime respectu ejusdem, non servatur perfecta æqualitas, si uno et eodem pretio solvantur; quia in bonis temporalibus, si multiplicantur debita justitiæ, augetur res ipsa quæ debetur. Ut, si debeo alteri decem ratione mutui, et alia decem ratione alicujus venditionis, jam simpliciter debeo viginti ex justitia; et ideo non potest hoc modo uni debito perfecte satisfieri per rem debitam alio titulo justitiæ; et idem est quoties, multiplicatis titulis vel rationibus debiti, augetur res ipsa quæ debetur. Unde etiam fit hoc solum procedere, quando pretium, quod solvitur, et multis titulis justitiæ debetur, finitum est, quia tunc non videtur posse adæquate respondere illi duplici debito. Quanquam, si contingeret rem omnino eamdem multis titulis deberi, fieri posset solutio perfecte justa reddendo eamdem rem, et per illam satisfaciendo omnibus illis debitis; quod in hominibus vix contingere potest respectu ejusdem; tamen respectu diversorum, potest intelligi casus in quo hoc accidat. Ut si quis accipiat ab uno condignum stipendium pro aliquo labore, verbi gratia, ut Romam eat, et nihilominus ab altero pro eodem labore stipendium accipiat, eadem actione utrique plene satisfaciet, quia revera sufficienter exequitur omne id ad quod ex pacto vel propter stipendium tenetur, tam respectu utriusque quam respectu singulorum. Et eodem modo potest quis ire, verbi gratia, Romam, solvendo debitum justitiæ, si ad hoc teneatur ratione mercedis acceptæ, et nihilominus eodem actu votum implere, si fortasse illud emiserat.

24. Dices : ergo non est major ratio de variis titulis justitiæ, quam de debito justitiæ conjuncto cum debito alterius virtutis, verbi gratia, obedientiæ aut gratitudinis, quia utroque modo potest obligatio cadere in res vel actiones diversas, et tunc non satisfit utrique obligationi una tantum re aut actione, ut si quis ex mutuo debeat decem, et alia decem ex voto, eidem pio loco, non satisfacit dando decem. Utroque item modo potest obligatio cadere in eamdem actionem et augere obligationem, et tunc satisfit utrique obligationi eodem actu, ut exemplis adductis et aliis similibus facile ostendi potest. Respondetur differentiam in his consistere, primo, quod obligationes justitiæ per se conjunguntur in eadem actione, nec una proprie respicit aliam ut materiam vel objectum, ut quando ex obedientia aut voto obligor ad justitiam servandam. Deinde obligationes justitiæ per se augent quantitatem debiti, moraliter loquendo ; quod si interdum non ita contingit, est omnino per

...cidens, quia vel actio est indivisibilis, et multiplicari non potest, ut, si quis multis justitiæ titulis teneatur ducere aliquam in uxorem; vel quia respectu diversorum tota actio est quasi indivisibilis, et est quasi tota in toto et in singulis, quia ita est utilis singulis, ac si pro uno tantum fieret, ut in exemplo adducto de adeunte Romam. At vero obligatio alterius virtutis adjuncta obligationi justitiæ, per se loquendo, non auget debiti quantitatem, nisi forte per accidens, quando ex directa intentione formali et virtuali fertur in aliam materiam, ut in exemplo illo de voto et mutuo; nam si esset votum solvendi mutuum, unica solutione satisfaceret; si autem ex intentione voventis, cadit votum in materiam liberam ab alia obligatione, tunc augetur quantitas materiæ, quia fertur obligatio ad rem diversam, non ex se et ex natura sua, sed ex intentione operantis, præterquam quod illa obligatio ex promissione habet quamdam rationem justitiæ. Propter has ergo causas dicimus simpliciter, hanc conditionem per se habere locum in titulis justitiæ, et non vero in aliis.

25. In proposito ergo, primo dicendum est, quamvis Christus Dominus, ex obedientia vel gratitudine ad Deum, posset illi debere actiones vel passiones suas, non tamen ex debito justitiæ; et ideo debitum illud non pugnasse cum perfectione justitiæ. Quæ responsio sumi potest ex Augustino, 13 de Trinit., c. 14; et Anselm., lib. 2 Cur Deus homo, c. 19, dicentibus, potuisse Christum per mortem suam juste satisfacere, quia non debebat illam, quo modo sæpe Patres loquuntur; intelligi autem debet de debito justitiæ, non obedientiæ vel gratitudinis. Secundo dicendum est, tam infinitum esse valorem operum Christi, ut sufficere possent ad solvendum omne debitum, etiam si infinitis titulis deberentur. Nam, sicut propter infinitum valorem, tantum intensive valet unum opus quantum omnia, ut supra dicebam, ita tantum valet pro multis debitis quantum pro uno. Quod confirmatur et explicatur: nam unum opus Christi sufficere poterat ad gratiarum actionem pro omnibus beneficiis susceptis, et unum aliud opus ad satisfaciendum pro hominibus; sed tantum valoris habet quodlibet illorum, sicut omnia simul; ergo multiplex ratio debiti non potuit minuere perfectionem justitiæ Christi.

26. *Qualis fuerit Christi satisfactio respectu eorum qui ipsum præcesserunt.* — Et ex his tandem obiter intelligitur quo modo, etiam respectu hominum qui Christum præcesserunt, fuerit satisfactio Christi omnino justa, quanquam illis fuerint remissa peccata antequam esset exhibita satisfactio. Hujus enim ratio multiplex sumi potest ex dictis. Prima, quia totum hoc potuit condigne cadere sub infinito valore operum Christi, præsertim cum, respectu præscientiæ Dei, ita fuerint semper præsentia, ut possint dici exhibita. Secunda, quia hoc totum potuit venire in pactum, et contineri sub promissione, salva integritate justitiæ. Tertia, quia illa solum fuit quasi quædam anticipata solutio, quæ, si respiciat rem æqualem, non minuit perfectionem justitiæ, ut patet in venditione quæ pecunia credita fit. Et hactenus de justitia Christi.

SECTIO VII.

Utrum purus homo potuerit esse sufficiens ad redimendos alios homines ex perfecta justitia.

1. Hactenus ostensum est incarnationem fuisse aptissimum et sufficientissimum medium ad perfectum modum humanæ redemptionis. Sed nondum constat fuisse necessarium, donec ostendamus nullum alium præter Deum hominem potuisse tantum opus perficere. Duo autem alii modi intelligi possunt quibus id fieret. Prior est, si unusquisque posset pro seipso satisfacere, de quo sectione sequenti dicemus. Alter est, si unus homo purus constitueretur, qui pro omnibus satisfaceret, de quo in præsenti dicendum est. Unde constat purum hominem hoc loco significare personam creatam in quocumque statu, vel naturæ, vel gratiæ constitutam; ut quamvis de puro homine loquamur, tamen quæ dicenda sunt, de quacumque pura creatura eodem modo possint intelligi.

2. *Variæ Doctorum sententiæ.*—Primo ergo omnes Theologi conveniunt non potuisse purum hominem, quantumvis innocentem, et gratum Deo, ex perfecta justitia pro hominibus satisfacere; quæ etiam est communis Patrum sententia, ut ex dictis in præcedentibus quæstionibus facile constat. Sed in hac veritate explicanda, et ratione reddenda, valde dissentiunt inter se. Nam Scotus, Durandus, Gabriel, et Joannes de Medina, locis supra citatis, sectione 3, non aliam rationem reddunt, nisi quia omnis satisfactio apud Deum est ex sola acceptatione. Isti tamen auctores fere nihil distinguunt inter satisfactionem possibilem puro homini et Christo, quantum

ad valorem et rationem justitiæ ; in quo valde errant, ut dictum est, et dicetur.

3. Secunda opinio est, purum hominem non posse pro aliis ex perfecta justitia satisfacere, quia ejus opera non possunt prodesse aliis ex vera et propria justitia, sicut non potest unus homo purus aliis mereri de condigno, quamvis possit sibiipsi. Cujus ratio esse videtur, quia gratia creata non habet vim ex natura sua, ut per actus suos in alios efficiat, sed tantum ut seipsam perficiat, donec ipsam habentem perducat ad ultimum finem. Est enim gratia creata semen gloriæ, respectu habentis ipsam, non respectu aliorum ; et ideo de facto nulla pura gratia creata hoc habet, quia hoc non convenit illi ex natura sua. Ex hoc ergo fit, ut opera procedentia a sola hujusmodi gratia non habeant valorem nec condignitatem ad satisfaciendum pro aliis, et consequenter quod nunquam in illis possit fundari vera justitia. Nam, licet Deus possit gratis illa acceptare, vel illis esse contentus ad remittendum aliis peccata, tamen hæc acceptatio non addit valorem operi ; unde nec fundari potest in tali valore ; non ergo esse potest ex justitia.

4. Tertia opinio est, posse purum hominem in gratia constitutum pro aliis satisfacere ex justitia, et ad æqualitatem rei ad rem, non tamen cum tota perfectione, seu rigore justitiæ. Ita Cajet. hic, et idem sentit Palud., in 3, d. 20, q. 2 ; et Soto, lib. 3 de Nat. et grat., et in 4, d. 1, q. 5, art. 4, dist. 19, q. 1, art. 2, ad 1. Indicat etiam Vega, lib. 3 in Trid., c. 5, et lib. 7, c. 9. Fundamentum prioris partis est, quia opus bonum, præsertim charitatis, procedens a gratia sanctificante, habet tantum bonitatis seu valoris ad satisfaciendum sicut peccatum ad offendendum, quia, sicut peccatum est contra Deum, ita hæc satisfactio placat Deum, et procedit a persona jam digna effecta per gratiam, quæ cum sit participatio divinæ naturæ, sufficiens principium esse videtur ut tribuat actui sufficientem valorem ad compensandam divinam injuriam. Unde ulterius fit, si Deus conferret hanc gratiam puro homini, et illum constitueret ut esset caput cæterorum, et nomine eorum satisfaceret, illum habiturum fuisse sufficientem vim et efficacitatem ad satisfaciendum ex justitia. Non esset autem, inquiunt hi auctores, illa justitia omnino exacta et rigorosa, quia deficerent illi tres illæ conditiones superiori dubitatione positæ, quia tota fundaretur in gratia, et fieret ex bonis ipsius creditoris, et alias debitis. Et revera ab hac sententia nihil fere discrepant Scotus, et alii in prima sententia citati ; sed quod ad purum hominem attinet, idem fere dicunt, licet aliis verbis.

5. Suppono quæstionem hanc procedere de potentia absoluta, quia de lege ordinaria et de facto certa res est, nullum præter Christum posse aliis mereri de condigno, nec pro illis similiter satisfacere, saltem quoad culpam ; nam de satisfactione quoad pœnam temporalem dubia res est, quæ ad propositum hoc non spectat, sed ad materiam de pœnitentia. Hoc vero, quod supponimus, ex materia de gratia constat, et infra, agentes de merito Christi, et de munere mediatoris et redemptoris, idem ostendemus. Et tractat bene Augustinus, lib. 1 de Peccat. merit. et remiss., c. 14, et tract. 4 et 5 in Joan. Suppono deinde nullum hominem carentem gratia Dei posse condigne Deo satisfacere pro ullo peccato, præsertim mortali, quod de fide certum est contra Pelagium, ut constat ex definitione Concilii Tridentini, sess. 6, et ex aliis multis quæ in materia de gratia traduntur. Et quamvis hæc doctrina fidei proprie intelligatur de facto et de potentia ordinaria, tamen ex ea sequitur idem esse de potentia absoluta, quia ex illa habetur hominem esse ad hoc insufficientem per vires naturales, quæ non possunt esse majores in homine, etiam de potentia absoluta. Implicat enim hominem elevari ad altiorem ordinem, vel potestatem superantem totum ordinem et potestatem naturæ, et tamen quod illam potestatem recipiat per vires naturæ. Et hoc a fortiori constabit ex iis quæ dicemus de homine sanctificato per gratiam, de quo noster sermo est.

6. *Prima conclusio.* — *Prima ratio.* — Dico jam primo, de potentia absoluta fieri posse ut homo purus, innocens et sanctus, satisfaceret de justitia, et aliquo modo de condigno pro peccatis aliorum, etiam totius generis humani. Hanc conclusionem, præter auctores citatos pro prima et secunda sententia, indicat D. Thomas hic, clarius infra, q. 64, art. 4; idem in 4, dist. 15; Palud., in dist. 20; Soto, in 4, dist. 1, q. 5, art. 4, dist. 19, articulo tertio, l. 3 de Natura et gratia, c. 6; Vega, lib. 3 in Trident., c. 15. Et idem sentit Cajetanus hic, et alii auctores infra citandi ; et videtur probari sufficienter fundamento tertiæ sententiæ. Nam imprimis nullam contradictionem implicaret, Deum constituere purum hominem justum, qui esset caput hominum in or-

dine gratiæ, quam in alios posset aliquo modo influere. Quæ enim repugnantia aut contradictio in hoc potest inveniri ? Et secundo explicatur a simili : nam, si solam naturam rei spectemus, etiamsi Adam futurus esset parens et fons omnium hominum in esse naturæ, non inde ex natura rei consequebatur ut peccatum ejus ad posteros derivaretur, ut ex materia de peccato originali constat, et per sese videtur satis perspicuum ; et nihilominus fieri potuit ordinatione divina, ut omnium posterorum voluntates in ejus arbitrio et voluntate moraliter ponerentur, et quoad hoc Adam esset caput cæterorum ; et hac ratione, illo peccante, omnes in illo peccare censentur, et postea ab illo geniti merito ac juste illius culpam contrahunt ; ergo pari ratione potuisset Deus facere aliquem hominem caput aliorum in esse gratiæ, et omnium voluntates in illo ponere, ut, illo merente et satisfaciente, omnes in illo et per illum satisfacere existimarentur, sicut nunc dicuntur peccasse in Adam. Cur enim dicemus potuisse Deum efficere ut unus purus homo posset nobis nocere, si vellet ; et non ut alius, simili vel fortasse majori gratia et auxilio præditus, non posset nobis prodesse ? Tertio, ratione ex re ipsa sumpta ita explicatur, quia posset Deus puro homini dare tantam gratiam et gloriam, quantam contulit animæ Christi, et cum eo pacisci, seu illi præcipere ut se suasque omnes actiones ad bonum aliorum hominum referret, illisque mereretur, et pro illis satisfaceret, illique promittere, aliis propter ipsum se benefacturum, et remissurum peccata si ipse bene se gereret, et convenienter gratiæ et muneri susceptis operaretur. Nam in hoc toto facto nihil est impossibile, nihil incongruum. Hoc autem posito, facile intelligitur opera illius hominis futura fuisse sufficientia ad merendum et satisfaciendum pro aliis ex aliqua justitia ; quia illa opera de se haberent aliquam proportionem cum illo effectu, non quidem perfectam, ut statim dicam, sed nec omnino nullam, propter dignitatem gratiæ et charitatis. Rursus intercedebat promissio sub conditione talium operum, et antecedens ipsa opera, quæ tunc fierent fundata in tali promissione ; ergo illis deberetur merces, seu effectus promissus, non ex simplici fidelitate, sed ex justitia, ut dubio 5, in simili, dicebam.

7. *Ad fundamentum secundæ sententiæ.* — Et hæc ratio dissolvit facile fundamentum secundæ sententiæ. Nos enim non dicimus solam acceptationem extrinsecam, quæ intelligitur subsequi opus ipsum, posse efficere ut opus, quod alias non sufficeret ad inducendam obligationem justitiæ, propter talem acceptationem sufficiat, quia hujusmodi acceptatio, cum intelligatur supervenire operi, nec physice, nec moraliter mutat illud, sed quale illud est, tale ipsum acceptat, et illud supponit quasi objectum suum ; sed loquimur de promissione et pacto quod antecedit opus, et fit ab operante innitente promissioni factæ sub conditione talis operis ; hujusmodi enim promissio multum sine dubio conferre potest ad moralem efficaciam et valorem operis : primo, ratione generali, quia opus morale idem in substantia propter diversas circumstantias potest moraliter habere diversum valorem vel efficaciam ; hæc autem circumstantia, de qua modo agimus, multum refert ad moralem operis æstimationem, quia hinc habet quis vim inducendi obligationem et debitum ex justitia, ut inter homines etiam patet. Nam, si quis sine pacto aut legis auctoritate in alterius vinea laboret, non potest ex justitia obligare alium ad mercedem solvendam ; potuisset autem, si laborasset ex conventione vel legis auctoritate ; et ratio est, quia opus justitiæ multum pendet ex simili circumstantia. Secundo, hoc evidenter ostendit exemplum de peccato Adæ, qui condigne meruit omnibus posteris æternam damnationem ratione illius pacti, et legis divinæ quam transgressus est, et propter conditionem etiam et statum personæ. Unde arguitur tertio, quia personæ dignitas multum confert ad valorem moralem operis, tametsi illa dignitas extrinseca sit, et moralis potius quam physica, ut est, verbi gratia regia vel Pontificia dignitas ; et tamen potest intelligi illa dignitas capitis a Deo ipso donata ; ergo opera personæ constitutæ in illa dignitate gratiæ, et facta sub illa promissione et pacto Dei, merito intelligerentur habere majorem valorem et efficacitatem moralem. Et ita satis videtur demonstrata assertio posita. Nec video quid amplius possit contra illam probabiliter objici.

8. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : nihilominus talis satisfactio puri hominis non esset æqualis offensæ divinæ, unde neque esset ex perfecta justitia, nec posset cum satisfactione Christi in valore conferri. Conclusio hæc tres habet partes, inter quas postrema, videlicet, hujusmodi satisfactionem puri hominis non posse in perfectione conferri cum Christi Domini satisfactione, omnino est

certa, ex his quæ superius ex Scriptura et Patribus citavimus; et patet aperte, quia ostensum est opera Christi esse infiniti valoris simpliciter in genere meriti et satisfactionis; opera vero illius hominis non possent habere tantam valoris quantitatem, cum persona operans non esset infinita simpliciter, et non sit aliud caput ex quo infinitus valor possit oriri. Denique, omnia, quæ dicemus, hanc partem fortiori ratione confirmabunt.

9. Secunda vero pars, scilicet, in illa satisfactione puri hominis non potuisse perfectam justitiæ rationem inveniri, communis etiam est, ut diximus, et præter citatos auctores eam docent Abulensis, in prologo Matth., q. 17, et in c. 34 Exod., quæst. 7; et Altisiod., lib. 3 Summæ, tract. 1, c. 8; Alensis, 3 p., q. 1, memb. 6, art. 1 et 2; Bonav., in 2, distinct. 20, q. 3 et 4; Richardus, q. 4 et 5; Driedo, de Captivitate et redemptione generis humani, tractatu 2, c. 2, p. 3, art. 6, in 4 sententia. Et sumitur ex illis testimoniis Patrum, quæ dubio 2 et 3 allata sunt, ad confirmandam necessitatem incarnationis ad redemptionem ex perfecta justitia. Non enim solum dicunt Patres unum Christum potuisse hoc perfectius efficere, sed etiam negant aliquem alium hoc potuisse ex perfecta justitia præstare. Addi vero in hujus confirmationem possunt optima verba Adriani I, in Epistola ad episcopos Galliæ et Hispaniæ, contra eos qui Christum filium Dei adoptivum appellabant: *Quomodo per illius gratiam nos sumus adoptati, si ipse consors nobis in adoptionis gratia fuit? Credatur ergo (quod dici nefas est) particeps etiam nobis in causa peccati! Nam, sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet, ita adoptionis gratiam nobis non tribueret, si ipse, propter hominem quem assumpsit sine sorde peccati, necessarium habuerit ut gratiam adoptionis acciperet.* Cum ergo puro homini necessaria sit gratia adoptionis, non potest ille eamdem gratiam aliis obtinere, utique ex perfecta justitia, hoc enim modo necessario intelligenda sunt verba Pontificis, nam imperfecto modo dubium non est quin filius adoptivus aliis possit adoptionem mereri. Atque eadem ratione et in eodem sensu usi sunt postea Patres Concilii Francofordiensis, in libro Sacrosyllabo dicentes: *Quo igitur pacto nobis adoptionem filiorum tribuit, si ipse necessarium eguit ut sibi haberet?* Ratione argumentor primo ex conditionibus perfectæ justitiæ supra tractatis. Satisfactio enim ex perfecta justitia oportet, ut procedat ex propriis viribus, et ex propriis bonis satisfacientis, et alio nomine non debitis; sed omnis satisfactio puri hominis necessario fundari debet in gratia, et esse ex bonis ipsius Dei, et per actus illi debitos multis aliis titulis; ergo repugnat esse ex perfecta justitia. Hac ratione utuntur Anselmus, lib. 1 Cur Deus homo, cap. 20; Guilielm. Paris., lib. Cur Deus homo, c. 7; Altisiod., lib. 3 Summ., tract. 1, c. 8. Sed quanquam hæc ratio probabilis sit, et sufficienter ostendat illas leges justitiæ non tam perfecte posse servari in persona creata, sicut in Christo, non tamen videtur omnino convincere. Quia, si considerentur ea quæ de illis supra diximus, et quo pacto ad hanc justitiam necessariæ sint, probabiliter possent defendi, sufficienter posse in pura creatura servari, si alias in operibus puri hominis posset aliquo modo reperiri sufficiens valor, et æqualis injuriæ Deo factæ per peccatum, quod unicuique plane manifestum erit, breviter discurrendo per singulas conditiones supra positas.

10. Cum enim primo dicitur satisfactionem creaturæ necessario debere fundari in gratia, seu in gratuita acceptatione, vel intelligitur de gratia, quæ se tenet ex parte personæ satisfacientis, et est principium ipsius satisfactionis, vel de acceptatione ex parte ipsius Dei, quæ intelligitur quasi subsequens operationem quæ in satisfactionem offertur. Si hoc posteriori modo intelligatur, ut Cajetanus videtur exponere, non est verum, consequenter loquendo. Quia si, supposita gratia ex parte principii, et suppositi operantis, satisfactio est sufficientis et æqualis valoris, jam acceptatio illius non habet rationem gratiæ, sed justitiæ, quia jam servatur æqualitas. Et quamvis Deus, absolute loquendo, posset talem satisfactionem non acceptare, tamen, supposito pacto et promissione, ex justitia debet acceptare; et hoc satis est ex hoc capite ad perfectam justitiam, ut in superioribus ostensum est. Si autem priori modo intelligatur, ut Scotus et alii intelligunt, verum quidem est talem satisfactionem debere fundari in gratia, tamen non videtur hoc multum repugnare perfectioni justitiæ, si alias est sufficiens valor in ipso opere; quia tunc homo non satisfaceret formaliter per gratiam ipsam quam gratis accepit, sed per fructus ipsius gratiæ, quos ipse sua etiam industria comparavit. Et quamvis isti fructus sint etiam dona Dei, tamen jam sunt connaturalia, et

suo modo debita ratione primæ gratiæ; et deinde homo non satisfacit per illa, nisi prout est dominus suorum actuum, quod videtur sufficere ad hanc justitiam. Nam fere idem necessario dicendum est de satisfactione Christi, quanquam sit nonnulla diversitas, tum quia personæ Christi non fit proprie gratia, sicut fit personæ creatæ; tum etiam quia omnia dona gratiæ, vel auxilia, magis sunt connaturalia Christo quam puro homini, etiam supposita gratia.

11. Et idem fere est de alia conditione, ut, scilicet, satisfactio fiat ex propriis, quia etiam in puro homine satisfactio fieret per actus proprios ipsius, quorum ipse esset dominus. Et licet Deus superius et altius dominium habeat eorumdem actuum, tamen hoc non videtur referre ad perfectionem justæ satisfactionis, ut explicatum est in satisfactione Christi, in qua, quoad hanc conditionem, fere eadem est ratio; quia etiam humanitas Christi, et omnes actus creati illius hominis sunt sub divino dominio; quanquam in hoc etiam superet Christus purum hominem, quod in eo id, quod est radix valoris et dignitatis suæ satisfactionis, non cadit sub dominium alicujus, cum sit ipsa increata persona; et in hoc etiam quod ipsummet dominium, quod per humanitatem habet, est quodammodo divinum, et illud quasi a seipso habet, propter dignitatem suppositi. Denique idem fere est de alia conditione, ut satisfactio sit ex non debitis; non quidem quia talis homo posset interdum efficere opera consilii, quæ non videntur debita alio titulo, ut Scotus objicit in 4, distinct. 15, q. 1; hoc enim non videtur multum referre, tum quia quidquid ex consilio fit, posset a Deo præcipi; unde quod non præcipiatur, atque adeo quod non debeatur, est ex quadam liberalitate ipsius Dei; tum etiam quia debitum ex præcepto non derogat perfectæ satisfactioni, ut supra dictum est. Ratio ergo est, quia illa conditio intelligenda est, ut diximus, ex non debitis alio titulo justitiæ. Homo autem purus, si esset innocens, non haberet aliud debitum justitiæ, quamvis habere posset debitum obedientiæ vel charitatis, sicut etiam de Christo Domino dictum est. Quanquam in eo aliquo modo sit diversa ratio, nam revera potuisset Deus exigere a puro homine, titulo gratitudinis, vel religionis, omnes hos actus ejus, et imponere obligationem, vel debitum æquivalens debito justitiæ, vel etiam majus illo, quatenus debitum divinum majus est quam debitum ex humana justitia; et tunc non posset homo ille utrique debito ad æqualitatem satisfacere, cum opera ejus essent finiti valoris; cum tamen Christus possit propter infinitatem suam, ut dictum est. Quocirca ex his conditionibus aliquo modo intelligitur, quomodo in eis justitia Christi superet omnem justitiam possibilem puri hominis, non tamen satis intelligitur quomodo illa justitia puri hominis necessario sit dicenda imperfecta, nisi quatenus aliquo modo necessario futura esset inæqualis.

12. Probatur ergo ultimo hæc secunda pars assertionis ex prima, nam opera puri hominis non habent valorem sufficientem ad satisfactionem omnino æqualem; ergo non posset illius satisfactio esse ex perfecta justitia. Antecedens probatur a D. Thoma hic duplici ratione, desumpta ex D. Anselmo, lib. 1 Cur Deus homo, cap. 20 et sequentibus; et Richardo de S. Victore, libro de Incarnatione Verbi, c. 8; et eis utuntur Alexander Alensis, D. Bonaventura, Richardus, et alii supra citati. Prior procedit tantum de peccato Adæ, quo tota humana natura collapsa est. Fuit enim infinitum secundum quamdam virtualem extensionem, seu multiplicationem, quia de se sufficiens fuit ad infinitos homines, et inimicos Dei constituendos; at vero satisfactio puri hominis non videtur posse hoc modo esse infinita.

13. Hæc tamen ratio non videtur absolute concludere, quia dictum est posse purum hominem fieri caput hominum in esse gratiæ, non minus quam Adam fuit veluti caput et principium peccati; hoc autem posito, satisfactio illius hominis non minus fuisset infinita extensive quam fuit peccatum Adæ; esset ergo quoad hoc satisfactio æqualis, atque adeo in hoc etiam similis satisfactioni Christi, quamvis in hoc etiam Christus superet purum hominem, quod hæc dignitas capitis est connaturalis, et debita Christo ratione unionis, non tamen ita esset connaturalis puro homini quantumvis grato, sed oportuisset conferri ex lege Dei, vel pacto; hoc vero licet bene concludat majorem perfectionem in satisfactione Christi, non tamen concludit inæqualitatem simpliciter in satisfactione puri hominis, quia etiam illa quasi dignitas capitis, quæ fuit in Adam, non fuit illi connaturalis et debita, sed ex lege et pacto; servaretur ergo proportio.

14. Secunda ratio fundatur in infinitate quam peccatum habet ex persona Dei offensa; unde procedit de omni peccato, præser-

tim mortali. Gravitas enim offensæ, ut supra dictum est, sumitur ex persona offensa; unde tanto est major, quanto illa persona est dignior; ergo quæ est contra personam infinitæ dignitatis simpliciter, erit infinita; ergo non potest ad æqualitatem compensari, nisi per infinitam satisfactionem, quam non potest exhibere persona finita quantumvis grata.

15. *Prima objectio.* — Contra hanc rationem objici potest primo, quia ex personæ offensæ infinitate non habet peccatum infinitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, scilicet objectivam, quæ in hoc consistit, quod sit malum quoddam, et injuria cujusdam altioris speciei et ordinis, quam sit omnis injuria contra personam creatam et finitam; ergo hinc concludi non potest necessariam esse satisfactionem infinitam simpliciter, sed tantum secundum quid, et hanc exhibere posset purus homo gratus, amando Deum super omnia, et pro illo patiendo, nam etiam hi actus habent ex persona Dei, circa quam versantur, infinitatem quamdam secundum quid, et objectivam, proportionatam et adæquatam infinitati peccati.

16. *Prior responsio.* — *An malitia peccati, ut est offensa Dei, sit infinita.* — *Prima opinio affirmans.* — Ad hanc objectionem duo possunt esse respondendi modi. Prior est negando assumptum, in quo tangitur illa quæstio, an peccatum mortale, ut est offensa divina, habeat infinitatem simpliciter in ratione mali seu demeriti. Et responsio data supponit partem affirmantem; ex qua recte sequitur, infinitam Christi satisfactionem fuisse necessariam simpliciter ad æqualitatem justitiæ constituendam. Et hæc sententia tribuitur Alensi, 3 p., q. 1, memb. 6, art. 2, ad 1; sed ibi solum dicit peccatum habere infinitatem ex persona offensa, et ideo non posse ad æqualitatem recompensari, nisi a persona quæ sit bonum infinitum; ex hoc vero non sequitur peccatum habere gravitatem simpliciter infinitam. Tribuitur item Bonavent., in 3, distin. 20, q. 3 et 4. Sed nihil plus dicit quam Alensis; nam priori loco ait, tam gravem esse offensam *quæ fit Deo, ob excellentissimam ejus dignitatem, quod nulla creatura potest recompensare aliquid ei æquale.* Posteriori autem loco dicit, *nullam creaturam posse satisfacere pro illa injuria, satisfactione plena, quia illa offensa et injuria omnino excedit puram creaturam.* Quod ipsum docuit etiam hic D. Thomas, ad 2; Cajet. idem significat, et alii expositores communiter; et indicat etiam Richard., in 3, dist. 20, q. 4; et Rich. de Sanct. Victor., lib. de Incarn. Verb., c. 8. Qui omnes solent in hanc sententiam adduci, cum tamen solum dicant peccatum habere gravitatem inadæquabilem per satisfactionem creaturæ; ex quo non sequitur habere infinitatem simpliciter, ut postea explicabo. Solus ergo Medina citato loco hanc sententiam expresse docet, quam pauci ex recentioribus secuti sunt.

17. Potest autem suaderi hæc sententia, primo, illa vulgari gradatione, quia offensa contra personam alicujus dignitatis finitæ, est certe gravitatis finitæ; quod si offensa sit contra personam majoris dignitatis, crescet etiam gravitas offensæ; et in universum quantum crescit dignitas personæ offensæ, crescit gravitas offensionis; ergo offensio contra personam simpliciter infinitam habebit etiam malitiam et demeritum simpliciter infinitum; alias non servaretur proportio, et fieri posset ut offensa personæ finitæ haberet adæquationem cum offensa personæ infinitæ, juxta formam argumentandi Aristotelis in Physicis. Unde potest aliter proponi argumentum, quia injuria contra Deum sine proportione excedit omnem injuriam contra creaturam, etiam si in infinitum crescat; ergo. Et in idem redit argumentum in quo modo versamur, quia illa injuria excedit omnem satisfactionem creaturæ, etiam si in sanctitate creata in infinitum crescat; et ideo persona Christi fuit necessaria ad æqualem satisfactionem, juxta sententias Sanctorum, quos hic et supra, sect. 1, citavi; ergo signum est illam injuriam esse infinitæ gravitatis simpliciter.

18. Secundo, peccatum, ut est offensivum Dei, non solum destruit in homine Deum, quod solum esset destruere bonum illud creatum quo homo conjungitur Deo ut ultimo fini; sed etiam, quod in ipso est, destruit Deum in se, nam quoad affectum in hoc tendit, qui peccat; ergo hac ratione est infinitum malum simpliciter, nam destruere infinitum bonum simpliciter, non tantum respectu alicujus, sed absolute et in se, malum certe est simpliciter infinitum. Antecedens declaratur variis modis. Unus est, quia omnis intellectualis natura ut sic est una quoad perfectissimum gradum naturæ, in qua omnes conveniunt; ergo malum, quod est destructivum rectitudinis moralis in uno subjecto, implicite et virtualiter opponitur toti

gradui naturæ intellectualis ut sic, et in eo destruit moralem rectitudinem, quatenus ille communis est omni intellectuali naturæ; ergo, quantum est in se, etiam in Deo illam rectitudinem destruit, quod est Deum ipsum destruere. Alius modus est, quia qui offendit Deum, quantum est ex se, tollit illi honorem et dignitatem ultimi finis, qua ablata non esset Deus. Alius est, nam qui offendit Deum, quantum est ex se, contristat ipsum; unde tollit ab illo beatitudinem, et consequenter divinitatem, quantum est ex affectu peccatoris. Tertium argumentum a posteriori sumi potest ex pœna, quæ infinita respondet peccato mortali, quia ipsum est infinitum. Dices illam pœnam solum esse infinitam in duratione. Sed contra, quia non solum illa pœna est infinita eo quod perpetua sit, sed etiam quia, ut est pœna damni, est amissio infiniti boni simpliciter, ut ait D. Thomas, 1. 2, q. 87, art. 4. Quod ita explicari potest, quia illa pœna privat Deo, et omni visione possibili Dei, quæ in infinitum perfici potest; est ergo illa privatio infinita.

19. *Non habet peccatum malitiam simpliciter infinitam.* — Nihilominus contraria sententia mihi magis probatur, quam significavit D. Thomas hic, ad 2, dicens, *peccatum habere quamdam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis;* nam in hoc modo loquendi, et limitandi illam infinitatem, satis indicat non esse infinitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, seu objectivam. Unde in 1. 2, q. 87, a. 4, dicit peccatum esse infinitum ex parte aversionis ab incommutabili bono, quod est infinitum; ubi solum assignat infinitatem objectivam, quod ex duobus colligi potest. Unum est, quia inferius eodem modo dicit pœnam damni esse infinitam. Aliud est, quia statim agens de conversione, dicit peccatum ex ea parte esse finitum, tum ex parte objecti, quia bonum, ad quod convertitur voluntas, finitum est; tum etiam quia ipsa conversio finita est; quod non ita dixerat de infinitate aversionis. Eamdem sententiam tenet Scot., in 3, d. 20, q. 1 contra ea quæ dicuntur. Ubi dicit tantam esse infinitatem ex objecto in actu charitatis, quanta est in peccato; quod licet fortasse verum non sit, supponit tamen in peccato non esse infinitatem, nisi secundum quid, et objectivam, sicut est in actu charitatis. Et idem docet expresse Palud., in 3, d. 20, q. 2; Soto, in 5, d. 19, q. 1, art. 2, ad 1; et indicat D. Thom., in 4, d. 15, q. 1, art. 2, ad 1.

20. Potest autem hæc sententia probari primo, quia in peccato non est major malitia quam sit bonitas, qua privat; sed privat bonitate simpliciter finita, et tantum secundum quid infinita, scilicet, objective; ergo. Major patet, quia privationis quantitas ex positivo mensuranda est. Minor vero probatur, quia illa bonitas tanta est quanta inesse poterat et debebat contrario actui charitatis; illa autem est sine dubio finita. Ad hanc vero rationem sufficienter responderi potest, recte quidem procedere de malitia morali, quæ opponitur virtuti contrariæ, seu quæ privat illa bonitate quæ inesse deberet illi actui humano, si studiose fieret. Præsens autem difficultas non est de hac malitia et quantitate ejus, sed de ratione injuriæ divinæ, quam habet actus peccati, et de quantitate quam sub ea ratione habet. Est enim peccatum, præsertim mortale, vera ac propria injuria Dei, et ut sic non solum privat rectitudine charitatis, vel alterius similis virtutis, sed etiam continet quamdam rationem injuriæ, quæ nullam habet proportionem cum quacumque bonitate, quæ convenire possit actui puræ creaturæ erga Deum. Quare nos etiam dicere cogimur, hanc injuriam in ratione mali esse majus et gravius malum, quam in ratione satisfactionis sit quilibet actus rectus puræ creaturæ; quod esse verum infra ostendemus. Unde consequenter dicendum est, vel hanc injuriam et quantitatem ejus non esse considerandam per modum privationis, sed per modum cujusdam moralitatis positivæ; nam, cum hæ moralitates non sint vera entia physica et realia, non est inconveniens quod in eis intelligatur aliqua ratio mali per modum positivi, id est, ad modum cujusdam nocumenti, quod voluntas peccatoris infert Deo quantum est ex se; sicut etiam meritum pœnæ quid morale est, habens rationem mali, et nihilominus intelligitur per modum positivi. Vel certe declarando illam rationem injuriæ per modum privationis, dici potest privare quidem rectitudine justitiæ, non quæ possit inesse actui honesto elicito a pura creatura circa Deum, sed longe altiori; illa, scilicet, rectitudine justitiæ quæ divinæ majestati secundum se debetur, etiamsi a pura creatura exhiberi pro dignitate non possit; et hæc est infinitas hujus malitiæ, quam contraria sententia censet esse simpliciter infinitam. Neque est inconveniens dari privationem bonitatis quæ inesse non potest actui puræ creaturæ; nam hæ privationes morales non ha-

bent exactam rationem privationis, sed magna ex parte negationes sunt; attribuuntur autem et imputantur subjecto seu homini per modum privationum, propter debitum, seu obligationem quam habent, vitandi actum habentem talem carentiam seu negationem adjunctam.

21. Aliter ergo probatur secundo hæc sententia, quia, licet peccatum, ut est injuria Dei, sit in hoc supremo genere et ordine malitiæ, tamen in eo non habet summum gradum, summamve quantitatem; ergo neque infinitatem simpliciter. Consequentia est clara, tum quia ultra infinitum non est majus, secundum eam rationem; tum etiam quia illa malitia potest crescere in infinitum; ergo nunquam est infinita simpliciter. Unde probatur antecedens, quia, licet peccator injuriam inferat Deo, non tamen summo affectu, et quamvis illum odio habeat, non tamen quantum potest odio habere; sicut qui amat Deum infinitum super omnia, non amat illum quantum amari potest, et ideo non infinite amat.

22. Dices peccatorem odisse Deum quantum potest, non quidem ex parte sui conatus, sed ex parte Dei, quia vult inferre Deo summum malum quod illi inferri potest; vel interdum etiam ex parte sui affectus, quia vellet habere odium Dei summum, quod esse, vel etiam excogitari potest, atque adeo infinitum; totam enim hanc inordinationem habere potest, vel certe habet, saltem implicite, peccator in suo affectu; et in hoc longe diversa est proportio inter odium et amorem Dei, nam qui amat Deum, neque in effectu amat Deum quantum ipse amabilis est, quia non potest; neque etiam in affectu, quia ordinate et prudenter amat; esset autem inordinatus affectus creaturæ, si cuperet amare Deum quantum ipse se ipsum amat, hoc enim nihil aliud esset quam cupere esse Deum.

23. Sed hæc responsio non satisfacit, quia ex duobus modis quibus dicitur peccator odisse Deum, quantum potest, prior, ad summum, indicat infinitatem quamdam objectivam, quia cupit Deo summum malum; ex quo non recte infertur infinitas (ut sic dicam) formalis in ipso actu; sicut etiam dilectio Dei habet infinitatem objectivam, nam vult Deo summam bonitatem, et tamen ipsa in se non habet formalem infinitatem simpliciter. Posterior autem modus, licet fortasse in aliqua inordinatissima voluntate inveniri possit, non tamen est de ratione peccati mortalis ut sic, quia nec peccator habet formaliter hoc desiderium eliciendi odium Dei infinitum, neque etiam virtualiter seu interpretative tale desiderium includitur in mortali peccato, quia nulla est ratio hujusmodi interpretationis, etiam si excogitandi aut fingendi detur licentia. Imo etiam, qui formali et expresso actu, odio Deum prosequitur, non ideo desiderat intensius odisse quam odit, sicut non omnis, qui amat, cupit intensius amare quam amat. Addo deinde, etiam si admittamus in aliqua voluntate illud formale desiderium infinite odio habendi Deum, non refundi in illum actum totam malitiam objecti, id est, infinitam simpliciter, ideoque etiam in illo actu non esse formalem malitiam simpliciter infinitam, sed solum erit ille actus alia quadam speciali ratione infinitus objective; sicut qui desiderat dare pauperibus infinitam pecuniam, non habet infinitam bonitatem simpliciter in eo desiderio; et sic de aliis.

24. Aliter potest ad rationem factam responderi, quodlibet peccatum, quatenus injuria Dei est, habere non solum supremam rationem malitiæ, sed etiam summum gradum in illa, et consequenter non dari magis vel minus, sed omnia peccata sub hac ratione esse æqualia formaliter et in seipsis, quamvis causæ habeant inæqualitatem, id est, in conversione ad commutabile bonum, ex qua nascitur aversio a bono incommutabili; sicut in aliis privationibus totalibus formaliter invenitur æqualitas, quamvis ratione causæ dicatur una esse major alia. Sed hæc doctrina nullo modo probanda videtur, sed plane dicendum est, malitiam peccati mortalis, in ratione injuriæ divinæ, esse in uno peccato formaliter et in se majorem quam in alio. Quod a posteriori patet ex effectu demeriti, et pœnæ, quæ major respondet uni peccato quam alteri, etiam sub ea ratione consideratis. Alias sequeretur quod, sicut quælibet actio Christi erat æqualis meriti, simpliciter loquendo, quamvis ex hac vel illa circumstantia non essent omnes æquales, ita omnia peccata mortalia essent æqualis demeriti simpliciter ac pensatis omnibus, quia, licet in his vel illis circumstantiis sint inæqualia, tamen ex aliquo capite omnia perveniunt ad infinitatem simpliciter, atque adeo ad æqualitatem in demerito; consequens autem est satis falsum et absurdum, ut constat ex 1. 2, q. 73, art. 2 et sequentibus. Imo hinc ulterius sequitur, peccato, ut est injuria Dei, in rigore deberi pœnam infinite in-

tensam, vel, si illa esse non potest, quod in infinitum cresceret et intenderetur, quia æternitas pœnæ æternitati culpæ respondet; ergo alteri infinitati deberet respondere infinitas pœnæ possibilis. Deinde sequitur tantum demereri peccatorem per unum actum peccati mortalis, quantum meruit Christus per unum actum, quod est valde absurdum; alioquin etiam posset quis existimare, non satis fuisse unum Christi actum ad satisfaciendum pro omnibus peccatis, sed singulos pro singulis fuisse necessarios, quod quam sit falsum, constat ex supra adductis ex Scriptura et Patribus. Tandem confirmatur, nam peccatum, ut malum morale, eo est majus quo fit majori advertentia et libertate; ergo etiam ut est injuria Dei, est majus, quo fit ex majori advertentia ejusdem injuriæ; ergo etiam sub ea ratione unum peccatum est majus alio; atque adeo etiam sub ea ratione omnia sunt finita. Imo etiam si (per impossibile) advertentia esset infinita, malitia non esset infinita, quia ex conatu et aliis circumstantiis esset limitata, sicut dilectio voluntatis ex finito conatu finita erit, etiam si (per impossibile) in intellectu esset advertentia infinita.

25. Ultimo ex his concluditur tertia ratio, nam peccatum non habet malitiam essentialiter infinitam, seu in propria specie; neque etiam habet infinitatem intensivam seu in individuo; ergo nullo modo est infinitum simpliciter, non enim potest excogitari alius infinitatis modus. Major probatur, quia illa est determinata species malitiæ distincta a reliquis, et non continet illas formaliter aut eminenter; ergo est finita et limitata in specie malitiæ. Minor autem et satis constat ex dictis, quia ostensum est illam malitiam recipere magis et minus in quantitate quasi intensiva; et probari etiam potest, quia peccatum non habet hanc infinitatem intensivam ab operante, neque a conatu voluntatis ejus, quia et finitus est operans, et finite conatur. Neque etiam habet ab objecto, quia nullus actus habet ab objecto intensionem; neque objectum communicat actui totam bonitatem vel malitiam quam potest, sed juxta mensuram vel modum ejus, ut inductione constat in cæteris actibus, et in omnibus motibus habentibus habitudines ad suos terminos. Et ratio est, quia objectum non formaliter, sed tantum terminative communicat bonitatem actui, et ideo non semper communicat quantum potest, sed juxta modum quo tendit potentia in objectum per actum; unaquæque autem tendit juxta facultatem et capacitatem suam, et quia hæc finita est, ideo actus solum participat ab objecto infinito finitam intensionem, vel potius terminat illam intensionem, quam actus habet ex conatu potentiæ, quæ finita est.

26. Atque hæc sententia magis confirmabitur solutionibus argumentorum sententiæ oppositæ, quæ vel sunt infirma valde, vel eodem modo fieri possent de peccato veniali. Primum ergo argumentum solum probat injuriam Dei esse altioris rationis in ratione injuriæ, supra omnem injuriam quæ inferri potest puræ creaturæ, ideoque esse improportionabilem illi, et satisfactioni possibili puræ creaturæ, ut infra explicabo. Unde quando Div. Thom. hic, et 1. 2, dicit, tanto graviorem esse offensam, quanto major est persona cui fit, non est intelligenda comparatio secundum æqualitatem, sed secundum proportionem; plus enim superat Deus Angelum, quam injuria Dei injuriam Angeli; est autem proportio quod, sicut Deus est altioris ordinis, ita etiam injuria Dei est superioris rationis. Et hoc argumentum fere idem in peccato veniali fieri potest, nam etiam illud aliquo modo est offensio personæ infinitæ.

27. Ad secundum, illa vulgaris propositio, quod peccator, quantum est de se, vult destruere Deum, sano modo intelligenda est, nam, si sit sensus peccatorem habere hunc virtualem affectum, quia implicite vult Deum non esse, admitti potest; inde tamen non sequitur infinita malitia simpliciter, sed objectiva, ut ostensum est. Si vero sit sensus, peccatum de se esse destructivum Dei, non est vera propositio, quia omnino repugnat hanc vim alicui actioni convenire. Et adhuc non sequitur intentum, nam, quod actio sit damnificativa, si de facto non est damnum illatura, et hoc prævidetur, non multum aggravat moralem actionem. Unde in primo modo ostendendi illud antecedens, falsum est quod assumitur, scilicet, quod destruit perfectionem aliquam in uno subjecto esse destructivum ejusdem perfectionis in toto gradu; hoc enim etiam in affectu falsum est, alias qui vitam equi destruit, quantum est de se destruit in toto gradu animalis. Item, alias sequitur peccatum veniale de se destruere Deum, quia destruit rectitudinem moralem in uno subjecto, scilicet homine, et consequenter virtute destruit in toto intellectuali gradu. Igitur peccans solum in se destruit moralem rectitudinem, et non in toto gradu

intellectuali, imo neque in tota humana natura, etiam quantum est de se. Alii vero duo explicandi modi solum declarant infinitatem objectivam et secundum quid.

28. Ad tertium recte ibi responsum est, pœnam damni, præter infinitatem durationis, esse infinitam tantum secundum quid et objective, quia solum privat hominem perfectissima participatione Dei. Nec refert quod illa participatio possit in infinitum intendi, tum quia illa privatio solum est carentia visionis Dei, ut sic, abstrahendo ab intensione, sicut peccatum mortale per se privat gratia ut sic, non ut dicit intensionem; tum etiam quia in illa pœna est magis et minus, non solum ratione tristitiæ, quod per se notum est, sed etiam ratione propriæ privationis, quia non tota illa carentia habet rationem pœnæ, sed solum prout erat aliquo modo debita, ut latius in materia de pœnitentia explicandum est. Hinc ergo solum concluditur infinitas objectiva peccati, ex æternitate autem pœnæ solum colligitur peccatum esse humanis viribus irreparabile, atque ex se æternum quoad maculam, ut recte D. Thom., 1.2, q. 87, art. 4 et 5.

29. *Fundamentum rationis.* — Aliter ergo respondetur ad objectionem positam, rationem adductam non fundari in infinitate simpliciter ipsius peccati, sed in hoc quod gravitas peccati, eo modo quo infinita est, non potest proportionate et adæquate compensari per satisfactionem exhibitam a persona finita. Hujus vero ratio sumenda est ex duobus principiis supra positis et probatis, scilicet, injuriam crescere ex dignitate personæ offensæ, satisfactionem vero ex dignitate personæ satisfacientis. Unde fit, ut satisfactio habeat proportionem æqualitatis cum injuria, oportere ut dignitas personæ satisfacientis habeat eamdem proportionem cum dignitate personæ offensæ; hanc vero habere non potest persona creata, quantumvis sancta et grata sit.

30. Quod ita confirmatur: quia ex eodem capite, ex quo crescit gravitas offensionis Dei, minuitur quodam modo proportio satisfactionis exhibitæ a puro homine, quia semper infinite distat a dignitate personæ, quæ injuriam passa est; quæ improportio non potest suppleri per solam gratiam creatam; quia, licet hæc sit divini ordinis, et participatio divinæ naturæ, tamen tota ejus dignitas finita est, et simpliciter infinite distans a dignitate personæ offensæ. Neque etiam refert quod operationes hujus gratiæ principaliter sint ab Spiritu Sancto inspirante et movente, qui est persona infinita simpliciter; quia, si Spiritus Sanctus consideretur ut movens per gratiam et virtutes inhærentes, sic non confert majorem dignitatem quam sit dignitas ipsius gratiæ habitualis inhærentis; unde nec confert majorem valorem actibus, quam ab eodem intrinseco principio habere possint. Si vero consideretur Spiritus Sanctus ut proxime et immediate concurrens ad illos actus speciali auxilio, hoc non confert actui proprium valorem satisfactionis; quia, ut bene notavit Cajetanus, agens de merito, 1. 2, q. 114, art. 3, in fine, proportio et æqualitas in hac justitia consideranda est inter retributorem et proximum operans, non autem inter primam causam mercedis aut meriti; sic etiam in proposito justitia et proportio intercedere debet inter personam offensam et personam satisfacientem, et hæc est quæ formaliter confert valorem satisfactioni, non autem Spiritus Sanctus concurrens tanquam causa principalis et prima.

31. *Satisfactio personæ finitæ adæquari non potest magnitudini offensæ Dei.* — Hinc constat, etiam si peccatum non sit infinitum simpliciter, sed solum secundum quid, et objective, nihilominus esse improportionabile, et, ut ita dicam, inadæquabile per satisfactionem exhibitam a persona finita; quia habent quantitates quasi diversarum rationum et ordinum. Et eadem ratione, non urget argumentum illud de actu charitatis, scilicet, quia actus amoris Dei habet quamdam infinitatem secundum quid ex objecto infinito ad quod tendit, ideo esse debere tanti valoris ad satisfaciendum, quantæ gravitatis fuit malitia peccati, et injuriæ contra Deum factæ. Dicendum est enim, sicut supra de actibus Christi dicebamus, aliud esse loqui de bonitate morali et intrinseca ipsius actus, aliud vero de valore ad satisfaciendum. Loquendo enim de bonitate, fateor habere inter se proportionem malitiam actus peccati, et bonitatem contrarii actus charitatis; quia illa malitia non est nisi privatio bonitatis oppositæ, unde tanta est quanta est bonitas, quæ deberet inesse actui. Loquendo vero de valore ad satisfaciendum, sic nego esse proportionem perfectæ æqualitatis inter actum charitatis et actum peccati, quia hic valor non sumitur principaliter ex objecto, sed potius ex dignitate personæ satisfacientis; e contrario vero gravitas peccati in ratione injuriæ et offensæ,

sumitur præcipue ex dignitate personæ offensæ, et ideo sub hac ratione non habent sufficientem proportionem vel æqualitatem. Et hinc etiam intelligitur quare possit actus procedens a gratia habere sufficientem proportionem, et moralem æqualitatem in ratione meriti in ordine ad consequendam gratiam et gloriam, non tamen possit inveniri tanta æqualitas in ordine ad satisfaciendum Deo pro injuria illi facta. Ratio enim est, quia meritum respicit præmium ejusdem ordinis, et connaturale ipsi gratiæ, quæ natura sua est semen gloriæ; at vero satisfactio respicit ipsummet Deum, qui est persona simpliciter infinita, cum qua non habet debitam proportionem persona finita, etiamsi per gratiam creatam sanctificata sit.

32. Ex qua ratione intelligitur, licet purus homo possit assumi ad merendum aliis de condigno, et satisfaciendum pro peccatis mortalibus eorum, majorem tamen proportionem posse habere in ordine ad meritum quam in ordine ad satisfactionem; nam in merito inveniretur sufficiens proportio et æqualitas rei ad rem, qualis nunc reperitur inter opera justorum et præmium gloriæ, quia simile esset meritum et præmium illius hominis; solum esset differentia in hoc, quod illud præmium daretur aliis ab ipso merente, quod certe ad æqualitatem justitiæ et contractus non multum refert, dummodo ante meritum præcedat sufficiens promissio, ratione cujus possit meritum illud de condigno ad alios referri, eisque jus ad præmium acquirere. At vero in satisfactione multo minor esset proportio, quia per actum puri hominis nunquam posset dari æquale pro culpa; esset tamen aliqua condignitas, eo quod satisfactio esset oblata ab amico, qui esset aliorum caput, et per actum supernaturalem gratiæ et gloriæ proportionatum. Et explicatur in hunc modum: nam pœna æterna, etiam damni, simpliciter non est æqualis culpæ mortali, multo enim majus malum hæc est, quia est contra Deum in se; est tamen in ratione pœnæ proportionata, quamvis simpliciter dicatur esse infra condignum propter excessum culpæ; sic ergo bonum ipsum gloriæ, et a fortiori meritum ejus, quod a gratia creata procedit, licet inter se habeant æqualitatem et proportionem, tamen respectu culpæ mortalis ut sic habent improportionem, ut possint pro ea æquivalens reddere ad æqualitatem.

33. *Secunda objectio.* — Sed adhuc objici potest: etiamsi concedamus non posse hominem per unum vel alium actum æqualiter satisfacere pro peccato alterius, poterit tamen per multos actus, præsertim si intensione et bonitate, et aliis circumstantiis actum peccati multum excedant. Cum enim illa improportio finita sit, poterit per aliquam additionem superari. Sicut in humanis, licet aurum ex specie sua excedat argentum, quoad valorem tamen moralem potest quantitate superari. Confirmatur adhuc amplius, quia alias nec pro veniali peccato posset homo ad æqualitatem satisfacere.

34. *Solutio.* — Ad argumentum respondetur, nulla etiam multitudine vel intensione actuum, nec gratiæ creatæ magnitudine posse illam improportionem seu inæqualitatem ad perfectam æqualitatem redigi. Ratio est, quia illæ res sunt diversorum ordinum; et in hujusmodi rebus, quantumvis una crescat vel multiplicetur, nunquam pervenit ad quantitatem alterius; quomodo dicunt Theologi, injuriam factam in bonis superioris ordinis non posse per bona inferioris ad æqualitatem compensari, ut injuria in vita vel fama, per pecunias. Et in rebus naturalibus, multæ species inferioris gradus non æquivalent uni superiori. Et similiter multa peccata venialia, quantumvis multiplicentur, non æquivalent uni mortali. Sic ergo illa improportio, quæ est inter divinam majestatem offensam et personam offendentis, gravitasque injuriæ quæ ex illa nascitur, est altioris ordinis, nec vinci unquam potest quacumque multitudine vel perfectione actuum personæ creatæ, quæ infinite semper distat a dignitate personæ offensæ. Quod si quis fingat personam creatam habentem infinitam gratiam, respondeo talem gratiam esse impossibilem, et ideo non mirum si illa posita videatur sequi contradictio. Nam quia principium esset infinitum, videri potest satisfactio ejus infinita est æqualis; quia vero adhuc illa persona sic grata infinite distaret a dignitate personæ offensæ, ejus satisfactio esse deberet insufficiens. Ad confirmationem dicemus commodius sectione nona; nam quoad venialia peccata, eadem vel major ratio esse potest de homine satisfaciente pro seipso.

35. *Tertia objectio.* — Ultimo tandem objici potest, quia justa recompensatio ibi tantum habet locum secundum æqualitatem rei ad rem, ubi reipsa damnum alteri infertur; ubi autem non est damnum, licet interveniat voluntas illius, obligatio propria ex justitia non oritur: Deus autem revera nihil patitur damni

ex nostra offensione, sed solum potest quasi in affectu peccatoris injuria Dei considerari, non in effectu; ergo justa et æqualis compensatio non est attendenda in reipsa, quasi oporteat ut ex satisfactione hominis aliquid Deo acquiratur, sed tantum in affectu hoc etiam erit considerandum; at in affectu potest esse æqualitas; ergo.

36. *Responsio. — In quo peccator lædat Deum.* — Respondetur primo: hoc argumento probaretur nullam ex peccato oriri obligationem justitiæ satisfaciendi Deo, quod est per se absurdum, et contra omnes Theologos; sequeretur etiam purum hominem non tantum posse satisfacere Deo ad æqualitatem pro offensa, sed etiam ultra condignum, quia potest in illo affectu excedere, et hoc non tantum sequitur in homine justo satisfaciente pro alio, sed etiam in peccatore satisfaciente pro seipso. Dico ergo peccatorem vere committere injuriam contra Deum, et peccare contra honorem ex justitia Deo debitum; et licet revera non inferatur Deo aliquod malum in seipso, nec damnum in bonis intrinsecis Dei, in bonis tamen extrinsecis, ut sunt honor, etc., revera læditur divinus honor. Deinde apud Deum, voluntas ipsa inferendi injuriam est maxima injuria, pro qua illi oportet condignam satisfactionem offerre, qualis non est contraria voluntas seu affectus, quia non habet tantam vim et proportionem ad satisfaciendum, quantam ad offendendum, propter rationem factam. Urgebis: voluntas apud Deum pro facto reputatur; si quis ergo ex corde velit illi perfecte et ad æqualitatem satisfacere, jam id facit. Respondetur, antecedens esse verum hoc sensu, quod voluntas sola tantum valet apud Deum, quantum opus quod ab ea proficisceretur, si illa voluntas posset in opus exire, non tamen hoc sensu quod quandocumque voluntas aliquid vult, tota perfectio, quæ est in objecto secundum se, refundatur in voluntatem, hoc enim non est verum, et tamen in eo sensu sumitur, ut patet. Nam si quis velit et vere desideret multorum hominum salutem, vel infinite amare Deum, non ideo infinite meretur, et sic de aliis. Quæ doctrina ex 1. 2, q. 20, latius patet. In proposito ergo, voluntas illa satisfaciendi perfecte et ad æqualitatem, non est de se effectiva illius objecti, sed affectiva tantum, et ideo non habet totam perfectionem quæ est in objecto.

SECTIO VIII.

Utrum homo purus possit ita satisfacere pro culpa mortali propria, ut per suum actum se sanctificet, et a se peccatum expellat, absque alia remissione Dei.

1. *Declaratur propositæ quæstionis sensus.* — Diximus sectione præcedente, non posse purum hominem pro alienis peccatis de justitia satisfacere, ex quo videtur a fortiori sequi nec pro seipso posse, tum quia etiam respectu sui ipsius est purus homo; ex qua conditione oritur in præsente defectus æqualitatis necessariæ ad justitiam; tum etiam quia, ad liberandos alios a peccato, supponi potest ipse gratus et innocens; ut autem se ipsum liberet, supponitur potius in peccato et inimicus, ex qua conditione multum minuitur, vel omnino tollitur valor operum ad satisfaciendum. Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus præsenti disputationi locus relinquitur propter majorem quamdam proportionem, quæ est in actu hominis ad sanctificandum ipsum hominem operantem, quam alios, et consequenter ad liberandum illum a peccato, et satisfaciendum pro illo potius quam pro aliis; nam et juxta generales leges satisfactionis tunc maxime accommodate fit satisfactio, quando ille, qui offendit, se submittit alteri quem offendit, ut ei satisfaciat, et similiter propria ratio sanctificationis postulat ut fiat per proprios actus ejus qui sanctificatur, quando est illorum capax. Ex his ergo differentiis inter actus puri hominis respectu sui, et respectu aliorum, ortæ sunt variæ opiniones Theologorum, quas oportet in hac et sequenti sectione tractare. Et versatur quæstio, non tantum de potentia Dei absoluta, sed etiam secundum legem ordinariam; quamvis enim nullus de facto possit a peccato liberari, nisi per Christi redemptionem et justitiam, nihilominus dubitari adhuc potest an, supposita Christi redemptione, ipse etiam homo pro suo peccato satisfaciat, et ita ab illo liberetur; quod maxime fieri posse videtur per illum actum contritionis et amoris Dei super omnia, qui est ultima dispositio ad gratiam et justitiam; nam per alias imperfectas et remotas dispositiones certum est non posse hominem condigne satisfacere pro peccato suo, quia non perfecte opponuntur divinæ offensioni. Unde fit ut ex vi earum, aut illis positis, non statim sanctificetur homo, et a peccato liberetur; at vero, posita contritione et dilectione

super omnia, statim sanctificatur homo, et expellitur peccatum, quia homo in Deum perfecte conversus est; et ideo de hoc actu potissimum tractatur quæstio, an ex vi illius homo satisfaciat Deo, sese ab statu peccati liberando. Denique, ut distinctius procedamus, duplicem hujus quæstionis sensum distinguere oportet; duobus enim modis intelligi potest, hominem per suum actum satisfacere ad æqualitatem, vel liberari a peccato. Unus est, quod ipsemet actus hominis peccatoris, quo in Deum convertitur, sit æqualis solutio debiti, atque adeo sit ipsa formalis ratio expellendi peccatum ab homine, nulla alia a Deo remissione peccati expectata, quia necessaria non est. Alter sensus est, quod peccatoris actus, quantumvis supernaturalis, et dilectionis Dei super omnia, non possit per se expellere peccatum absque remissione Dei, sit tamen tanti valoris ad satisfaciendum Deo, ut homo per illum actum, quantum est ex se, condignam satisfactionem offerat ad hujusmodi remissionem obtinendam, eamque ita faciat sibi debitam, sicut per sufficiens meritum facit sibi debitum condignum præmium. De hoc posteriori sensu dicemus sectione sequente, in hac de priori disputamus; atque ita intelligendus est titulus in hac dubitatione propositus.

2. *Prima opinio affirmans.—Primum fundamentum prioris sententiæ.* — Est itaque prima opinio, asserens hominem, per actum contritionis, seu dilectionis Dei super omnia, ita se ipsum formaliter sanctificare et peccatum mortale expellere, ut non solum non indigeat alia remissione culpæ, verum etiam et potentia absoluta repugnat quod, existente tali actu, homo adhuc in mortali peccato maneat; et hoc modo aiunt auctores hujus opinionis, illum actum esse æqualem satisfactionem, et condignam debiti solutionem; quia alias non esset ille actus sufficiens ad expellendam culpam; quia offensa non tollitur quamdiu pro illa satisfactum non est, nisi gratis remittatur. Quam opinionem sic expositam in nullo Scholasticorum Theologorum in terminis invenio. Videntur autem illi favere nonnulli moderni scriptores, præsertim Jansenius, in Concord. Evang., cap. 48, ubi sentit actualem Dei dilectionem non esse proximam dispositionem ad quam justificatio consequatur, sed esse ipsam formam qua remittuntur peccata. Verum est hunc auctorem, quamvis in principio de dilectione loquatur, non tamen satis explicare se loqui de dilectione actuali; sed potest de habituali intelligi, quia statim sic inquit: *Ecclesiastica vero communis habet, quod justificatio non sit motus diversus ab infusione gratiæ divinæ, quæ est charitas, vel saltem non est sine charitate, ita ut charitas neque se habeat ut effectus consequens justificationem, neque ut dispositio præcedens, sed sit justificationis causa formalis, sic in ea se habens, quomodo caliditas in calefactione; hoc enim ipso quis est justificatus, quo illi per fidem infusa est charitas Dei, ex merito Christi.* Quæ verba optime de habitu charitatis intelliguntur; tota ergo illius sententia videtur ita exponenda; alioquin et ipse graviter errasset, negando actum dilectionis esse dispositionem ad justitiam, et ineptissime veram et communem sententiam, ut peculiarem Pighii errorem retulisset; quæ omnia ex sequentibus constabunt. Pro eadem sententia citari potest Gaspar Casalius, lib. 2 de Quadripart. Just., c. 2, ubi sæpe repetit, dilectionem esse id quo formaliter nascimur ex Deo, et in quo formaliter vivimus, et de morte ad vitam traducimur ac vivificamur. Favet etiam Richard., art. 2, de Lib. arbit., ubi dicit catechumenum ante baptismum sanctificari per actum dilectionis absque infusione habituum. In prædictam etiam sententiam inclinat idem Ruard., art. 8, p. 66 et 67; et Hosius, in Confess. Polon., cap. 70 et et 71, et Stapleton., lib. 3 de Justit., cap. 8, probabile censent, justificationem fieri formaliter per actum dilectionis. Sed, si attente hi auctores legantur, nihil in eis est quod huic sententiæ satis patrocinetur. Posset autem hæc sententia fundari primo, quia, juxta veram et sanam doctrinam, remissio peccati fit per infusionem alicujus formæ supernaturalis inhærentis; ergo maxime per gratiam et charitatem; ergo non minus perfecte et efficaciter fit per actualem charitatem quam per infusionem habitus charitatis; ergo, qui elicit supernaturalem actum dilectionis super omnia, ex vi illius se sanctificat, et expellit peccatum et ad æqualitatem satisfacit. Primum antecedens constat, quia, si remissio peccati non fieret per infusionem formæ inhærentis, ergo fieret tantum per extrinsecum Dei favorem; hic autem est error hæreticorum hujus temporis, damnatus in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 11. Prima vero consequentia per se nota est; secunda vero, in qua est tota vis argumenti, probatur variis modis. Primo, ex his quæ Scriptura et Sancti Patres tribuunt charitati, ut est illud Proverb.

10 : *Universa delicta operit charitas ;* et 1 Petri 4 : *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Hæc enim, et similia, potissimum intelliguntur de dilectione quoad actum, juxta illud 1 Joan. 3 : *Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres ;* et : *Qui non diligit, manet in morte ;* et cap. 4 : *Omnis, qui diligit proximum suum, ex Deo natus est ;* ad Rom. 13 : *Plenitudo legis est dilectio ;* et ad Coloss. 3, eadem charitas dicitur *vinculum perfectionis ;* ipsa ergo est quæ maxime sanctificat, et remittit peccatum, juxta illud Luc. 6 : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum ;* et ideo, Joan. 14, aiebat Christus Dominus : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* etc. Hinc Augustinus omnem perfectionem justitiæ et sanctitatis charitati tribuit. Unde est illud lib. de Natur. et grat., cap. 42 : *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia ;* et cap. 70 : *Charitas inchoata, inchoata justitia est ; charitas provecta, provecta justitia est ; charitas magna, magna justitia est ; charitas perfecta, perfecta justitia est, sed charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, quæ tunc maxime est in hac vita, quando pro ipsa contemnitur vita.* Ex quibus verbis non obscure constat, ipsum loqui de actu. Item lib. 1 de Peccat. merit. et remiss., cap. 10, ait, *Justificari in Christo, qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiæ spiritualis, qua quisquis adhæret Domino, unus spiritus est.* Et lib. 1 de Gratia Christi, c. 30, explicat hanc gratiam esse *charitatem Dei diffusam in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* In libro autem de Spiritu et littera, cap. 32, explicat hanc charitatem, quæ per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, esse *dilectionem ipsam, non qua nos Deus diligit, sed qua nos facit dilectores sui.* Quod late prosequitur, cap. 36, et apertius lib. 3 de Doct. Christ., c. 10, definit charitatem esse *motum animi ad fruendum Deo propter ipsum ;* ergo omnes effectus, quos Augustinus tribuit charitati, intelligendi sunt potissimum de actu. Unde 1 de Doctr. Christ., cap. 27 : *Ille,* inquit, *juste et sancte vivit, qui ordinatam dilectionem habet ;* et multa similia habentur in ejusdem epist. 29, et lib. de Moribus Eccles., cap. 11 et 15, et aliis locis. Favet etiam quod Anselm. ait lib. de Conceptu virgin., c. 3, justitiam nihil aliud esse quam *rectitudinem voluntatis propter se servatam ;* quæ rectitudo non potest esse nisi charitas, de qua eleganter Bernard., serm. 83 in Cant., inquit, *animæ reditum esse conversionem ejus ad Verbum, reformandæ per ipsum, et conformandæ ipsi ;* et subdit : *In quo ? In charitate ; ait enim : Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos. Talis conformitas maritat animam Verbo, cum, cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est ; ergo si perfecte diligit, nupsit.* Et alia, quæ late prosequitur, tum ibi, tum etiam epist. 107.

3. *Secundum prioris sententiæ fundamentum.* — Secundo principaliter probatur, quia perfectius inhæremus Deo ut fini ultimo, per actualem amorem, quam per ullum habitum ; ergo per illum maxime liberamur a culpa, et in Dei amicitiam reducimur, quod est sanctificari. Consequentia probatur, tum quia, sicut præcipua malitia culpæ consistit in aversione a Deo fine ultimo, ita præcipua sanctitas consistit in unione cum Deo, ut est ultimus finis noster ; tum etiam quia beatitudo vitæ futuræ consistit in perfecta conjunctione ad Deum, ut est summum bonum ; ergo perfecta sanctitas hujus vitæ in adhæsione perfecta ad Deum ultimum finem posita erit. Primum vero antecedens probatur : et imprimis dubium non est quin, comparando actum charitatis Dei ad reliquos, superet illos in sanctificando, et conjungendo animam Deo, juxta illud Pauli supra citatum : *Charitas est vinculum perfectionis,* et illud 1 ad Corinth. 12 et 13 : *Æmulamini charismata meliora, et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* Et : *Major autem horum est charitas,* præsertim cum amor actum fidei et spei supponat, et sit illorum forma, secumque dolorem afferat, quo anima formaliter a peccato avertitur. Deinde, comparando actum ad habitum, probatur actum excedere. Primo ex generali regula, quod actus simpliciter est potior in voluntate quam habitus, teste D. Thom. 1. 2, q. 71, art. 3, in corpore, et ad 1, ubi dupliciter id probat : primo, quia actus præeminet potentiæ, habitus autem magis accedit ad rationem et imperfectionem potentiæ. Secundo, quia habitus est bonus, quia inclinat ad bonum actum ; ergo magis bonus est actus, juxta illud : Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Nec refert (ait D. Thom.) quod habitus sit diuturnior actu ; nam hic excessus est secundum quid et per accidens, quia actus est in tali natura, quæ non potest

semper operari. Nam actus de se diuturnus esse potest; quod si in nobis non ita est, est ex nostra imbecillitate, non ex ejus imperfectione. Unde, si actus ille semel a nobis elicitus semper in nobis duraret, nihil illi deesse videretur ut habitum superaret, ut nos perfectius Deo uniret, et sanctificaret, quam habitus; sed illa duratio nihil perfectionis illi addit, sed est perseverantia ejusdem perfectionis quam in primo instante talis actus habuit, a qua perfectione provenire debet vis justificandi seu expellendi peccatum; sicut etiam si habitus illud expellat, id facit in primo instante quo infunditur, ratione suæ perfectionis, et non ratione futuræ perseverantiæ seu diuturnitatis.

4. Secundo probatur idem, quia hac ratione beatitudo ponitur potius in actu quam in habitu; quia perfectius anima adhæret Deo per actus quam per habitus; unde, si daretur optio, potius esset eligendus actus sine habitu, quam habitus sine actu. Item, hac ratione censetur esse perfectior justificatio adultorum quam parvulorum, quia fit per proprium eorum actum, ut D. Thom. docet infra, q. 34, art. 2, ubi eam rationem adducit, quia ultima perfectio animæ non consistit in habitu, sed in actu. Denique a contrario id patet, quia culpa et injuria magis consistit in actu quam in habitu; et ideo peccatum actuale gravius, cæteris paribus, censetur quam originale.

5. *Tertium prioris sententiæ fundamentum.* — Tertio principaliter argumentor, quia id, quod maxime Deus in hac vita in nobis intendit, est sanctificatio nostra, juxta illud 1 Corint. 4: *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Sed maxime etiam intendit in nobis ut illum amemus; ergo signum est hanc sanctificationem potissime fieri actuali amore ejus. Minor probatur primo, ex D. Thom. 3 cont. Gent., c. 151, dicente, potissimum effectum gratiæ divinæ, esse ut nos faciat Dei dilectores; quia id quod nobis Deus maxime intendit, est sui ipsius dilectio. Secundo ex Augustino, in Manual., cap. 20, ubi inter alia, quæ summa pietate de divino amore scribit, sic inquit: *Amat Deus ut ametur. Cum amat, nihil aliud vult quam amari, sciens amore esse beatos, qui se amaverint.* Unde D. Thom. 2. 2, q. 27, art. 1, dicit charitati magis convenire amare quam amari; quia illud per se primo ei convenit, quatenus talis virtus est. Cujus rei duplex signum adducit. Primum, quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari. Secundum, quia amici magis laudantur ex eo quod ament, quam ex eo quod amentur. Et Aristoteles, 8 Ethic., cap. 8, dicit amicitiam magis consistere in amare, quam in amari. Ex qua doctrina hoc modo potest confici argumentum, quia id, quod Deus in nobis ponit, quo maxime nos amat, videtur esse gratia, unde dici solet amari nos a Deo per gratiam, nos autem amare Deum per charitatem, et maxime per actualem; ergo nos magis perficimur et sanctificamur per actum quo Deum amamus, quam per ipsum habitum gratiæ sanctificantis, qui inter omnes videtur plus conferre ad nostram sanctificationem, et ad expellendum peccatum; ergo solus ille actus est per se sufficiens ad hunc effectum expellendi peccatum, et sanctificandi hominem, et consequenter ad satisfaciendum Deo pro injuria illata.

6. *Quartum fundamentum.* — Quarto principaliter argumentor declarando rem ipsam, quia ipsa dilectio seu contritio est supernaturalis forma, et non minus est potens ad convertendum animam ad Deum, quam fuit peccatum ad avertendum; ergo talis actus vi sua restituit hominem ad pristinum statum, et ex averso facit conversum ad Deum finem supernaturalem; ergo destruit in ipso totam Dei offensam et injuriam; et consequenter satisfacit Deo ad æqualitatem, quia alias non posset tollere ab homine rationem injuriæ et offensionis. Antecedens patet, quia, sicut peccatum mortale avertit a Deo ultimo fine, et ideo illi summam injuriam irrogat, ita contritio actuali amore formata convertit ad Deum ut ultimum finem, conversione efficaci et perfecta; ergo hæc conversio formaliter excludit illam aversionem, et non est minus efficax ad hunc suum effectum, quam fuit peccatum ad suum. Nec refert quod illa dilectio actualis physice et realiter non semper in anima duret; nam etiam actualis culpa non semper manet, sed hoc solo quod uno momento avertit animam a Deo, quamdiu non retractatur, semper relinquit hominem quasi habitualiter aversum, et privat illum gratia et amicitia Dei; sic ergo etiam dilectio, quia in eo instanti, vel tempore quo est, convertit perfecte et supernaturaliter animam ad Deum, vi sua relinquit hominem habitualiter conversum secundum moralem statum et æstimationem; ergo ipsa dilectio per se ipsam restituit hominem in Dei amicitiam, facitque illum æterna vita dignum, peccatumque expellit, non ex nova aliqua gratia, benevole-

tia aut acceptatione Dei, sed ex propria vi et potestate quam habet contra peccatum; non est enim minus potens amor supernaturalis Dei ad sanandam animam, quam fuit peccatum ad illam lædendam, atque hoc modo fit Deo æqualis satisfactio pro injuria per peccatum illata.

7. *Illatio.* — *Remissionem peccati non esse beneficium gratiæ a contritione distinctum.* — Atque ex hac sententia sic exposita et confirmata inferunt et docent, qui illam defendunt, peccatori, quantum ad remissionem peccati spectat, nullum fieri gratiæ beneficium, præter gratuitam donationem auxilii excitantis et adjuvantis, sufficientis et efficacis, necessarii ad contritionis et amoris actum eliciendum. Dico, quantum ad remissionem peccati spectat, quia certum est peccatori contrito non tantum remitti peccatum, sed etiam infundi gratiam, cum omnibus donis habitualis justitiæ, quæ distincta sunt, et nova gratiæ dona ac beneficia, et de potentia saltem absoluta separabilia a remissione peccati, quæ fit per actum; et certum est nunc de facto gratis infundi homini contrito, sive dicamus prius natura infundi ad contritionem habendam, sive posterius natura, ratione contritionis jam habitæ; tamen, seclusa habituali gratia, et præcise ac formaliter loquendo de remissione peccati, nullum Dei beneficium continet juxta hanc opinionem, præter donationem ipsius actus dilectionis, seu contritionis, qui donum Dei est ratione prædictorum gratiæ auxiliorum, quibus fit. Ratio hujus deductionis manifesta est ex dictis, quia, posito actu dilectionis in anima, ille vi sua intrinsece ac formaliter, et omnino connaturaliter expellit culpam, sicut lumen expellit tenebras; ergo, sicut posito lumine in aere nihil aliud ex parte luminaris, aut Dei, est necessarium ut expellantur tenebræ, imo nec Deus ipse impedire potest quin expellantur, stante illa suppositione, ita, stante contritione, nec impedire potest Deus quin expellat peccatum, neque necessarium est ut novi aliquid conferat, vel aliquid gratis remittat ut peccatum expellatur, quia et secluso quocumque alio expelletur, et, cum ipsa contritio sit ad æqualitatem sufficiens ad peccatum tollendum, superflua est omnis alia benevola acceptatio, seu gratuita remissio. Concluditur ergo Deum gratis remittere peccatum homini contrito, nihil aliud esse quam gratis dare illi contritionem, seu auxilium gratiæ necessarium ad illam habendam, sicut solem expellere tenebras ab aere, nihil aliud est quam illuminare illum, quantumvis hæc ratione distinguantur. Concluditur subinde, quando remittitur homini contrito peccatum, non alia ratione propter Christi meritum et satisfactionem remitti, nisi quia propter Christum datur totum auxilium gratiæ necessarium ad contritionem habendam, non vero quia propter Christum acceptetur ipsa contritio, et per illam, seu ratione illius, remittatur peccatum, quia nulla est talis nova acceptatio, neque hic est effectus gratiæ, sed intrinseca perfectio contritionis, et proprius ac connaturalis formalis effectus ejus, sicut quamvis propter Christum infundatur gratia habitualis parvulo baptizato, tamen, quod per gratiam illam tollatur peccatum originale, et anima illa reddatur proportionata ad gloriam, non est novus effectus distinctus ab infusione gratiæ.

8. Quæ omnia ita confirmari possunt ex dictis, quia, si præter contritionem habitam necessarium est novum Dei beneficium, ut remittatur peccatum, vel illud est aliquid positivum, intrinsecum animæ, et illi inhærens; vel est aliquid privativum physicum ac reale; vel est extrinsecus Dei favor, aut quælibet alia extrinseca denominatio ab actu Dei increato; nihil autem horum dici potest, ut sigillatim ostendam. Primum patet, quia interrogo quid sit illud positivum denuo infundendum præter actum, ut deleatur peccatum. Dices esse habitualem gratiam et justitiam, nihil enim aliud excogitari potest. Sed contra hoc sunt duo. Primum, quia juxta probabilem sententiam prius natura gratia infusa quam habeatur contritio, et nondum intelligitur expulsum peccatum, sed expectatur contritio ut expellatur; ergo, juxta illam saltem sententiam, non intelligitur expelli per aliquid infusum post contritionem. Secundum et magis apparens est, quia non est magis proportionatus talis habitus sic infusus ad expellendum peccatum, quam sit ipsemet actus, ut probatum est; ergo, si per actum non tolleretur, nec per infusionem habitus tolleretur. Et hinc etiam constat nullam privationem physicam requiri, quia neque necesse est privationem novam fieri, quia per remissionem peccati nihil positivum physicum ab anima expellitur, per se loquendo, cum peccatum ipsum in privatione consistat; neque etiam necesse est aliam privationem tolli, præter privationem gratiæ, de qua eadem ratio est quæ de ista forma. Probatur ergo alia pars illius antecedentis, quia alias remissio pec-

cati formaliter fieret per extrinsecum favorem, seu non imputationem, contra Concilii Tridentini decretum. Sequela patet primo, quia reliqua non sufficere dicuntur sine hoc favore. Secundo, quia hic favor dicitur esse novum gratiæ beneficium; est ergo quid separabile ab actu; ponamus ergo separari, et peccatori habenti contritionem Deum non conferre hoc novum beneficium, manebit ergo in peccato, etiam stante contritione, et amore super omnia; ergo si, adjuncto illo favore, expellitur peccatum, signum est per illum solum formaliter expelli, quod erat inconveniens illatum. Ac tandem sequitur nihil posse facere hominem, etiam per gratiam Dei, quo necessario, necessitate absoluta, expellat a se peccatum, quod videtur valde absurdum et contra excellentiam gratiæ ac divinam bonitatem; unde fieret posse peccatum conservari in anima contra hominis perfectam voluntatem, ex sola Dei voluntate, quod est quodammodo Deo attribuere peccatum, saltem quoad durationem et conservationem. Atque hæc videtur esse tota vis seu verisimilitudo hujus sententiæ, in qua tam confirmanda quam examinanda, non possumus non miscere multa ex materia de gratia et justificatione; sed neque etiam potuimus ea omnino prætermittere, quia multum ex hac dependet intelligentia præsentis disputationis, de necessitate satisfactionis Christi, et quid nobis ad remissionem peccati obtinendam contulerit.

9. *Contraria sententia declaratur ac defenditur.—Prima assertio.—Contritionem perfectam esse dispositionem ad remissionem peccati.—Prima probatio ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 6, diligenter expenditur.*—Contrariam sententiam omnino veram esse censeo; ut tamen eam ex his, quæ nobis notiora vel certiora esse videntur, declarem, incipiam ab hoc ultimo puncto, quem ex citata sententia inferebam. Dico ergo primo, simpliciter et absolute fatendum esse, hominem per actum contritionis supernaturalem ac perfectum, et includentem absolutam dilectionem Dei super omnia, se disponere ad remissionem peccati obtinendam. Hæc assertio mihi tam certa est, ut existimem non posse sine temeritate negari; est enim hæc communis sententia Theologorum, ut constat ex D. Thom. 1. 2, q. 113, art. 5 et 8, ubi inquit motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum ordine naturæ antecedere remissionem culpæ, tanquam dispositionem ad illam, et 3 p., q. 86, ubi in hoc sensu docet, art. 1, per pœnitentiam deleri peccatum, ut inferius latius explicabimus, et artic. 6, similiter docet actus pœnitentis esse causam remissionis culpæ, vel dispositive secundum se, seu prout sunt actus talium virtutum, vel effective, prout sunt pars sacramenti; et in solutione ad 1, declarat hanc dispositionem includere actum fidei formatæ; et in solutione ad 2, magis explicat esse actum fidei, charitatis et pœnitentiæ; et in 3, d. 19, q. 1, art. 1, q. 1, dicit gratiam esse quæ formaliter delet peccatum, sicut albedo delet nigredinem; in quæstione autem 2, addit, ex parte nostra requiri ut præparemur ad hunc effectum recipiendum per fidem intellectus, et charitatem affectus. Idem docet expresse q. 28, de Verit., artic. 8, ad 1, 2 et seq.; idem Scot., 4, d. 14, q. 2, art. 2; Duran., q. 1; Palud., q. 1, art. 1; Gabr., q. 1, art. 2, et alii communiter, tum ibi, tum d. 15, et in 3, d. 19 et 20. Idemque docent moderni scriptores, qui contra hæreticos hujus temporis scribunt, ostendentes non solam fidem, sed etiam dilectionem et pœnitentiam esse dispositiones ad remissionem peccati obtinendam, ut videre licet in And. Veg., lib. 6 in Tridentin., cap. 28, 29 et 30; et in Bell., lib. 1 de Justif., 13; Stapl., lib. 1 de Justif., Proleg. 1, et cap. 23; Albert. Pighi., contr. 3, et 9, qui varia congerunt Scripturæ testimonia, quæ infra ponderabimus. Nunc præcipue probatur hæc veritas ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 6, ubi agens de conversione peccatoris, et dispositionem ejus describens, primum ponit fidem, deinde timorem, postea spem, quarto dilectionem, ac tandem odium et detestationem peccati; postea vero, c. 7, subdit: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*. Video tamen responderi posse, Concilium non esse locutum de dilectione perfecta, sed de imperfecta, quæ non solum natura, sed tempore, potest justificationem antecedere. Quod etiam fundari potest in verbis illis, *illumque* (id est Deum, vel Christum) *tanquam omnis justitiæ fontem diligere*, in quibus verbis videtur Concilium loqui de amore imperfecto; hoc enim indicat primo verbum illud, *incipiunt*, quod solum denotat inchoationem quamdam actionis. Secundo, verbum illud, *diligere*, absolute prolatum, et sine illa additione *super omnia*, commune est perfecto et imperfecto amori; non ergo sine causa abstinuit Concilium ab illa adjectione *super omnia*, ut etiam Veg., d. cap. 3, notavit; sed potius id fecit ut abstineret ab opinionibus

Theologorum, et absolute de dilectione, sive perfecta, sive imperfecta loqueretur. Tertio, quia videtur Concilium potius loqui de amore concupiscentiæ, quam amicitiæ Dei, ut patet ex connexione præcedentium verborum : *Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi, propter Christum, propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt;* non ergo agit de amore Dei propter se ipsum, sed propter spem de illo conceptam, et quia est totius justitiæ fons, qui est amor concupiscentiæ. Quarto, Concilium ibi non agit de dispositione per veram contritionem; ergo neque de dilectione, seu charitate Dei super omnia. Antecedens patet primo ex illis verbis : *Ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem;* illa enim particula *aliquod,* diminuens esse videtur, quod magis declarant subjuncta verba : *Hoc est per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agi oportet;* constat autem pœnitentiam ante baptismum necessariam non esse contritionem, sed minus perfectam dispositionem sufficere. Et confirmari potest ex eo quod Concilium loquitur de justificatione, quæ fit per baptismum, ut patet ex cap. 7, ubi baptismum dicit esse causam instrumentalem hujus justificationis; dispositio autem ad baptismum non necessario est per amorem perfectum; ergo.

10. *Verus Concilii sensus. — Probatur primo.— Secundo.— Tertio.— Quarto.— Quinto. — Canon* 3 *sess.* 6 *ejusdem Concilii obiter exponitur. — Sexta probatio.* — Sed nihilominus hæc interpretatio aliena est a mente Concilii; nam, licet probabile sit Concilium non limitasse, nec coarctasse doctrinam suam ad solam justificationem, quæ fit per dispositionem perfectam contritionis et dilectionis Dei super omnia, tamen certum etiam existimo, illam non exclusisse, sed comprehendisse potius, atque adeo doctrinam illam generalem esse ad omnem justificationem adultorum, sive fiat cum imperfecta dispositione, ope et efficacia alicujus sacramenti re ipsa suscepti, sive cum perfecta dispositione, absque reali susceptione sacramenti, et consequenter non loqui tantum de dilectione imperfecta, sed etiam de perfecta. Quod probo primo, quia per se incredibile est quod Concilium, tradens integram et dogmaticam doctrinam de justificatione, omiserit illam quæ fit absque reali susceptione sacramenti, neque docuisse quænam dispositio et præparatio ad illam adhibenda sit; sic enim diminutam doctrinam tradidisset. Secundo, quia alias illa doctrina de justificatione, et de dispositione ad illam, non esset communis ad justificationem quæ fiebat ante novam legem traditam, et sacramenta ejus instituta, et consequenter tota illa doctrina de gratia, et de justitia inhærente, non esset communis omni tempori, et in omni statu naturæ lapsæ, secundum communem justificationis rationem, quod nullus (ut arbitror) Catholicorum concedet. Quod si doctrina illa communis est, necesse est fateri, omnes illos actus eo capite numeratos, prout fuerunt necessarii et sufficientes ad remissionem peccati obtinendam ante sacramenta legis novæ, vel nunc etiam absque reali susceptione sacramenti, esse dispositiones ad remissionem peccati; certum est autem ad obtinendam hoc modo remissionem peccati, necessariam esse dilectionem charitatis, quam vocamus super omnia, quia sine charitate nihil prodesse potest, quantum est ex opere operantis, quæ est recepta Theologorum sententia, quam non obscure docuit idem Concilium, sess. 14, cap. 4, eamque latius tractabimus infra, tom. 4. Tertio, quia alias Concilium, illo cap. 6 et 7, doctrinam incertam, aut saltem minus certam tradidisset, omisisset autem certam; docet enim eam dispositionem, quam ibi describit, talem esse ut ad eam statim justificatio et remissio peccati consequatur; hoc autem certum est, si sub illa dispositione dilectio charitatis et perfecta contineatur. Si autem sit sermo de sola dilectione imperfecta, est res adhuc incerta, etiam de illa justificatione, quæ per sacramentum fit; nam, si sit sermo de justificatione extra sacramentum, non solum incerta, sed etiam falsa est doctrina; quia ad illam dispositionem imperfectam non sequitur justificatio extra sacramentum. Utrumque autem est valde absurdum. Primum patet, quia, quamvis probabilius et verum sit, sacramentum, præcipue baptismi et pœnitentiæ, facere hominem ex attrito contritum, tamen adhuc hoc non est certum de fide, et consequenter neque est tam certum, quam est doctrina quam ibi tradit Concilium; ergo non est verisimile agere tantum de dilectione imperfecta. Secundum patet, quia Concilium non dicit : Ad illam dispositionem justificatio consequitur, suscepto sacramento, sed simpliciter ait: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur;* ergo necesse est hoc verum esse, etiamsi sacramentum reipsa non suscipiatur. Et sine

dubio maxime oportuit ut Concilium describeret et doceret dispositionem, quæ per sese habet justificationem adjunctam. Quarto, si Concilium voluisset solam imperfectam dispositionem tradere, non oportuisset amorem inter illos actus numerare, nam illa dispositio per solam attritionem habetur, attritio autem nullum amorem requirit, etiam imperfectum; utrumque enim constat ex eodem Concilio Tridentino, sess. 14, cap. 4, ubi et hanc imperfectam dispositionem in attritione constituit, et distinguens duos modos attritionis, nullam mentionem facit amoris. Et hæc assertio magna ex parte dissolvit objectiones contrarias, ut videbimus. Quinto, ex verbis ipsius Concilii, nam imprimis verba illius capitis optime et facile hunc sensum admittunt; quia dilectio Dei absolute dicta charitatis dilectionem significat, ut patet ex modo loquendi Scripturæ, Eccles. 2: *Qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vertra;* et Joan. 14: *Qui diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum*, etc. Et deinde hoc amplius explicatur ab eodem Concilio statim can. 3 dicente: *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Interrogo enim an in hac definitione loquatur Concilium de dilectione charitatis. Existimo certe neminem negaturum, alioquin ex vi hujus definitionis non esset de fide, ad dilectionem charitatis esse necessarium auxilium excitans et adjuvans; neque in tota illa doctrina sermo Concilii fuisset de illo actu, cum tamen sit omnium præcipuus, et de illo maxime sit certa illa doctrina; nam, quod ad dilectionem imperfectam sint absolute necessaria illa specialia auxilia, non est ita certum. Si autem ibi loquitur Concilium de dilectione perfecta charitatis, signum est de eadem fuisse locutum in capite sexto, nam hic canon illi capiti respondet, et doctrinam ibi traditam in summam redigit et definit. Et in illo etiam canone aperte docet Concilium dilectionem Dei, de qua ibi loquitur, esse dispositionem ad justificationem, et remissionem peccati; hanc enim vim habet illa particula, *ut ei justificationis gratia conferatur;* illa enim dictio *ut*, habitudinem indicat unius ad alterum, quæ hic esse non potest, nisi dispositionis ad formam. Sexto, ex locis Scripturæ, quibus Concilium suam doctrinam confirmat; nam, post doctrinam traditam de dispositione necessaria ad justitiam, subdit: *De hac dispositione dictum est: Præparate corda vestra Domino;* ut omittam alia loca, quæ de aliis actibus adducit, testimonium hoc ultimum revera intelligi non potest, nisi de præparatione perfecta, quæ per se sine sacramento tunc posset justificare. De qua etiam intelligitur quod, cap. 5, idem Concilium adducit, ex Zach. 1, et Joel. 2: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, ut est per se manifestum, nam ibi promittit Deus gratiam suam et benevolentiam homini convertenti se ad ipsum, quæ tamen promissio non erat facta, nisi convertenti se perfecte per absolutam et efficacem dilectionem; hæc ergo est dispositio de qua Concilium ibi doctrinam tradere incipit, quam cap. 6 perficit.

11. *Solvuntur objectiones contra datam expositionem.* — Neque contra hanc interpretationem quicquam obstant conjecturæ in contrarium adductæ. Primo enim verbum illud, *incipiunt*, non indicat imperfectionem essentialem (ut ita dicam), seu inefficacem dilectionem, sed indicat initium temporis in quo peccator, ex non diligente Deum, fit diligens; potest autem in primo instanti, in quo incipit diligere Deum, efficaciter et super omnia diligere illum; hoc autem verbum magis positum videtur in actu dilectionis quam in actu fidei, spei et timoris de quibus Concilium locutum fuerat, quia illi necesse non est ut simpliciter incipiant in instanti in quo homo justificatur, quia possunt tempore antecedere justificationem, dilectio autem tunc incipit, quia non potest tempore antecedere; ex quo potius licet colligere, sermonem esse de dilectione perfecta, quia imperfecta non necessario tunc incipit, sed potest tempore antecedere. Nec videri debet novum, quod charitas actualis essentialiter perfecta et efficax, vocetur incipiens, cum etiam status charitatis nondum satis provectæ, ac conjunctæ cum exercitio virtutum, et mortificatione passionum, soleat vocari charitas incipiens, seu incipientium, ut legimus apud D. Thom. 2. 2, q. 24, art. 9.

12. Secundo, quamvis verbum illud, *diligere*, possit aliquo modo dici de dilectione imperfecta, tamen simpliciter et absolute prolatum potius perfectam significat, ut vidimus. Et Joan., 1 can., cap. 3, absolute ait: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres;* et cap. 4: *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est;* et infra: *Qui diligit Deum, diligit et fratrem suum, nam si*

quis dixerit, quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est; ergo proprie et simpliciter non dicitur diligere Deum, nisi qui efficaciter eum diligit vero et obedientiali amore; nam, qui ita non diligunt, solum secundum quid diligunt, de quibus scriptum est : *Quid dicitis mihi : Domine, Domine, et non facitis quæ dico.* Sed, licet demus hoc verbum in illa doctrina Concilii non sumi cum tanto rigore, tamen neque etiam est cur in ea improprietate sumatur, in qua solum significat dilectionem imperfectam; ergo, ut minimum, dicendum est de quacumque dilectione Concilium loqui, quæ ad justificationem sufficienter disponat, sive in sacramento, sive extra illud.

13. Tertio, diligere Deum ut omnis justitiæ fontem, non est diligere amore concupiscentiæ, sed est diligere Deum, auctorem gratiæ et omnium supernaturalium bonorum, quomodo charitas diligit ipsum, etiamsi propter se ipsum maxime diligat, sicut naturalis amor diligit Deum ut creatorem, vel (ut ita dicamus) ut totius naturæ fontem, quod non est amare illum amore concupiscentiæ, sed naturali benevolentia, et propter eam bonitatem quam ut auctor naturæ præ se fert; sic ergo diligere Deum ut totius justitiæ fontem, non est diligere ex concupiscentia, sed ex supernaturali benevolentia, propter excellentem bonitatem quam Deus habet, ut auctor est supernaturalium bonorum. Nec vero dicit Concilium hunc amorem pertinere ad spem, sed potius supponere spem, et post conceptam spem, per eam erigi hominem, et quasi sublevari ad diligendum Deum, utique propter se ipsum ; nam amor concupiscentiæ non sequitur proprie ex spe, sed ad illam potius supponitur; spes autem, quamvis per se et directe non sit principium amoris amicitiæ, tamen allicit animum ad eum amorem; aliud est enim amare benefactorem, aliud vero amare ut benefaciat; hoc posterius est concupiscentiæ, illud vero potest esse amicitiæ aut benevolentiæ, quam beneficium susceptum vel speratum conciliat.

14. Quarto, falsum est Concilium non agere de perfecta dispositione quæ per contritionem esse potest, quidquid sit, an tractet de sola illa, quod nobis necessarium non est; nam quod dispositio perfecta non sit excludenda ab illa doctrina, satis est a nobis probatum. Quod autem Concilium dicat, *per odium aliquod et detestationem,* nullum argumentum est quod indicare voluerit imperfectam detestationem, seu secundum quid. Sed, vel ille est usitatus modus loquendi, nullum continens mysterium, vel, ad summum, indicare voluit esse posse varios actus detestationis sufficientis, et aliquem illorum esse necessarium ad remissionem peccati obtinendam, præsertim quia, ut dixi, Concilium ibi non agit de sola justificatione per sacramentum susceptum vel in re, vel in voto, post promulgatum Evangelium, sed etiam sine sacramento (ut ante Evangelicam legem), ut cap. 4 ejusdem sessionis idem Concilium aperte declarat, et ideo indefinite dixit, *aliquod odium et detestationem*, quia non semper idem modus odii et detestationis in omni modo justificationis requiritur. Similiter nihil refert quod Concilium loquatur de pœnitentia quam ante baptismum agere oportet; quia non tantum pœnitentiam imperfectam, quæ est per attritionem, sed etiam perfectam oportet ante baptismum agere; et certe D. Petrus, quem Concilium in testem adducit, quando Actor. 2 dicebat: *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*, non tantum ad imperfectam pœnitentiam, sed simpliciter ad pœnitentiam, et maxime ad perfectam, auditores invitabat, hæc enim est simpliciter prædicanda et persuadenda populo, etiam si minor sufficere possit; et ideo Concilium non dixit: Quam ante baptismum agere necesse est, sed *oportet;* quod verbum optime cadit in id quod est melius, et securius, ac certius; eo vel maxime quod Concilium non dicit, pœnitentiam, quam in baptismo agere oportet, sed, *ante baptismum,* ut comprehendat etiam justificationem illam, quæ ante baptismum in re susceptum, per veram ac perfectam pœnitentiam obtineri potest; quia, ut dixi, non agit de sola justificatione per baptismum in re, sed etiam in voto. Neque contra hoc obstat quod, cap. 7, inter causas justificationis numeret baptismum, quia non est necesse ut sit talis causa quæ in omni justificatione instrumentaliter operetur, sed quando applicari potest, ut debet, seu re ipsa applicatur. Et hoc ipsum significavit Concilium dicens: *Instrumentalis autem, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contingit justificatio.* Ac si diceret, sine fide, utique per charitatem operante, nulli contingere justificationem, sine baptismo autem contingere; quia, licet sit instrumentum justificationis, satis est interdum quod per fidem vivam in voto habeatur.

15. *Summa totius argumenti.* — Ex his er-

go satis, ut arbitror, ostensum est, juxta doctrinam Concilii Tridentini negari non posse quin actus charitatis Dei, quem homo habet ex auxilio gratiæ, cum primum homo convertitur a statu peccati ad statum justitiæ, sit dispositio ad ipsam justitiam, quod etiam obiter testimoniis Scripturæ ab eodem Concilio adductis confirmatum est; et statim plura ex eadem Scriptura et Patribus afferemus.

16. *Secunda probatio ex ratione.* — Secundo ratione ita declaratur; nam aliqua est dispositio perfecta, per quam potest homo præparari ad remissionem peccati, ita ut, illa posita, statim remissio fiat, etiam sine reali susceptione sacramenti; sed hæc dispositio non est nisi quæ includit actum dilectionis efficacis Dei; ergo hic etiam actus est dispositio ad talem remissionem. Maior videtur omnino certa ex illis Scripturæ locis, in quibus peccatori vere pœnitentiam agenti, et se ad Deum convertenti, remissio peccatorum promittitur, quæ in materia de pœnitentia latius tractantur, et statim ea attingemus; estque hoc omnino necessarium, ut certa aliqua via ac lege possit homo remissionem peccati obtinere, si velit, etiam si sacramentum suscipere non possit; quia nec Deus remittit peccatum homini adulto sine illius libera cooperatione et consensu, neque etiam denegat remissionem peccati ei qui quod in se est facit cum divino auxilio, ut illam consequatur. Minor etiam est certa et communis doctrina Theologorum, qui, licet dubitent an interdum per accidens sufficiat dilectio virtualis inclusa in dolore de divina injuria, qua talis est, tamen fere omnes conveniunt illum actum esse per se necessarium ad consummatam dispositionem, veramque contritionem, quam propterea definiunt esse dolorem de peccato propter Deum summe dilectum. Cui sanæ doctrinæ satis favet quam ex Concilio Tridentino hactenus declaravimus, et clarius quam tradit idem Concilium, sess. 14, cap. 4. dicens, *contritionem aliquando esse charitate perfectam, et tunc hominem reconciliare Deo, antequam sacramentum suscipiat.* Et ratio est, tum quia cum peccatum mortale sit aversio a Deo, et quoddam virtuale odium ejus, et injuria quadam ratione infinita, non est dispositio sufficiens ad illius remissionem, nisi actus continens perfectam conversionem ad Deum, quæ non fit nisi per efficacem dilectionem; et ideo in Scriptura non promittitur hæc remissio, nisi ei qui se totum in Deum convertit, et Deum diligit, Jo. 14, Joel. 2; et e contrario, qui non diligit dicitur in morte manere, 1 Joan. 3, quia revera nondum facit, quod in se est, ut peccati remissionem consequatur.

17. *Respondetur.* — Ad hanc vero rationem responderi potest, verum quidem esse neminem consequi remissionem peccati mortalis, secluso sacramento, sine efficaci actu dilectionis Dei, per se loquendo, non tamen quia sit dispositio ad remissionem peccati, sed quia sit dispositio ad gratiam et habitualem justitiam, sine cujus infusione non remittitur mortale peccatum. Itaque, juxta hanc solutionem, distinctio fit inter infusionem justitiæ et remissionem peccati mortalis, et ad illam dicitur dilectio esse dispositio, non vero ad hanc. Imo sunt qui distinguant inter justificationem et sanctificationem, et dicant dilectionem esse dispositionem ad justificationem, ad sanctificationem vero minime, sed esse potius formam sanctificantem. Justificatio enim proprie dicit rectitudinem animæ habitualem et permanentem, juxta doctrinam Aristotelis, libro quinto Ethic., capite sexto, et libro decimo, capite tertio; actus autem est propria dispositio ad habitum, et ideo etiam actus dilectionis est ultima dispositio ad habitualem justificationem. Sanctificatio autem non requirit habitualem rectitudinem, sed quacumque ratione mundetur anima a peccato, et pura coram Deo reddatur, sanctificari dicitur; potest autem per actum mundari a peccato, et consequenter sanctificari, et ideo ad neutrum horum actus dilectionis est propria dispositio, sed causa formalis, per sese formaliter justificans, et mundans a culpa, non tamen justificans, quia adhuc superest habitualis justitia infundenda animæ, ad quam ille actus disponit.

18. *Instatur.* — *Sanctificatio et justificatio peccatoris idem sunt.* — Sed mirum est quod in re tam gravi sine cogente ratione vel auctoritate hujusmodi distinctiones multiplicentur, ad obscurandam potius quam illustrandam fidei doctrinam. Nam imprimis, quod attinet ad distinctionem de sanctificatione, et justificatione peccatoris, tam in sermone Concilii Tridentini, quam antiquorum Patrum et Theologorum, hæc duo idem sunt. Primum patet ex sess. 5, can. 1, ubi definit, *Adam, transgrediendo mandatum Dei, justitiam et sanctitatem, in qua constitutus fuerat, amisisse; in qua* dicit, quasi in una et eadem, non *in quibus*, quasi in multis et distinctis.

Et simili modo cap. 2 dicit, eam sanctitatem et justitiam, quam nobis Adam perdidit, Christum nobis recuperasse, factum nobis justitiam, sanctificationem et redemptionem, 1 ad Corinth. 2. Et sess. 6, cap. 7, justificationem ait esse, non solam peccatorum remissionem, sed et sanctificationem, et renovationem interioris hominis, juxta id 1 ad Corinth. 6 : *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis.* Præterea Basilius, lib. de Spiritu Sancto, cap. 16, ait, *non facere sanctum, nisi Spiritum Sanctum inhabitantem per gratiam corda nostra.* Augustinus etiam, ubicumque loquitur de vera sanctificatione hominis, non aliam agnoscit, nisi quæ fit per veram justitiam et inhabitantem gratiam; et e converso, remissionem peccati, sicut sanctificationem, ita et justificationem indifferenter appellat; sic lib. 3 Quæstionum super Levit., q. 84, distinguit sanctificationem visibilem ab invisibili: in hac posteriori dicit esse fructum omnium visibilium sacramentorum, et conferri per invisibilem Spiritus Sancti gratiam, per quam dicit esse sanctificatos homines, qui sancti sunt. Et idem sumitur ex eodem, lib. 2 de Peccat. mer. et remis., cap. 26, ubi varios sanctificationis modos distinguit; et eodem modo loquitur ubicumque agit de sanctificatione per baptismum et alia sacramenta; aliis vero locis eamdem sanctificationem justificationem appellat; et specialiter epistola 120, de Gratia novi testamenti, cap. 20, justificare impium, ait nihil aliud esse, quam ex impio facere pium. Et idem sentit lib. 2 Contr. Julian., versus finem; et expressius in expositione inchoata epistolæ ad Rom., num. 22; est ergo aliena a sanctis Patribus illa distinctio. Ac denique, sicut datur justitia habitualis, ita et habitualis sanctitas; et per eam formalis remissio peccati, ut patet in parvulis, quos nemo negabit et mundari a peccato, et justificari, et sanctificari; et e converso, sicut datur sanctitas actualis, quæ nihil aliud est quam exercitium sanctorum actuum, vel etiam sanctificantium aliquo modo, ita etiam datur justitia actualis, quæ nihil aliud est quam exercitium justorum seu rectorum actuum, vel etiam justificantium aliquo modo; et sicut actus justitiæ non facit hominem simpliciter justum, nisi illum reddat habitualiter justum, et permanenter rectum, ita neque actus sanctus sanctificat simpliciter hominem, nisi eum reddat habitualiter et permanenter sanctum, et carum Deo. Quod si, ut actus simpliciter sanctificare dicatur, satis est quod et peccatum expellat, et eam rectitudinem quam actualiter confert, realiter ac physice existens, moraliter relinquat, etiam si physice desinat esse, eadem ratione dicetur simpliciter justificare, eo quod justitiam actualem conferat, quæ transacto actu moraliter perseverat, etiam seclusis habitibus physicis. Nulla ergo est in præsenti distinctio illa de justificatione et sanctificatione; quare Augustinus, citatis locis, ita dicit, justificationem fieri per actus, sicut sanctificationem; et conc. 26 in Psalm. 118, ita distinguit justitiam actualem et habitualem, sicut sanctitatem, et sumitur ex D. Thom. 1. 2, q. 113, art. 2, ubi etiam dicit, justificationem importare motum ad justitiam, et in nobis fieri per remissionem peccati, et gratiæ infusionem. Et eamdem doctrinam significavit Cajetan. 1. 2, q. 111, art. 2, ad confir. tertii argum., et latius Ruard., artic. 8, cont. Luther.; et Staplet., lib. 5 de Just., proleg. 2 et 3; et Bellarm., lib. 1 de Justif., cap. 1.

19. Illa ergo posteriori distinctione rejecta, juxta illam sententiam, fatendum est dari in nobis perfectam et ultimam dispositionem ad sanctificationem et sanctitatem, sicut datur ad justificationem et justitiam. Quod si dispositio illa ad sanctitatem habitualem est vera sanctitas, vereque sanctificat per se ipsam, etiam ut intelligitur antecedere habitualem sanctitatem, eadem ratione dicendum est esse veram justitiam, vereque justificare, ut ostensum est; ex quo ulterius sequitur, in illa sententia dispositionem hanc, de qua agimus, non esse dispositionem ad primam justitiam, seu ad primam sanctitatem, quia ante illam justitiam et sanctitatem habitualem, ad quam disponit, supponitur in nobis alia prior sanctitas, veraque sanctificatio, quæ formaliter fit per ipsummet actum, qui est dispositio ad habitum; hoc autem est alienum a modo loquendi omnium Theologorum, parumque consentaneum doctrinæ Concilii Tridentini, ut ex dictis constare potest, et amplius constabit ex dicendis. Nam ulterius ex dictis sequitur, nos nunquam disponi ad gratiam justificationis, ut a Concilio Tridentino definitur, et a D. Thom. supra, et ab omnibus Theologis tractatur; consequens autem est contra idem Concilium, eumdemque D. Thomam et cæteros Theologos. Sequela declaratur et probatur in hunc modum, nam juxta prædictam doctrinam, noster actus solum est

dispositio ad infusionem habitualis justitiæ, quæ supponit jam peccatum remissum per ipsum actum; ergo non est dispositio ad justificationem. Probatur consequentia, quia justificatio est translatio a statu peccati in statum gratiæ, ut idem Concilium definit, eadem sess. 6, c. 4; sed dicta infusio habituum non est translatio a statu peccati ad statum gratiæ, quia jam supponit peccatum remissum. Unde, solum est translatio a statu unius sanctitatis, scilicet, actualis, seu moralis, ad alium statum sanctitatis habitualis, ac physice permanentis; ergo revera non est dispositio ad justificationem impii, quæ remissionem peccatorum includit, ut idem Concilium docet, cap. 7.

20. *Contritio non est tantum dispositio ad infusionem habituum, sed etiam ad remissionem culpæ. — Expenditur locus Concilii Tridentini. sess. 6, c. 7.* — Ex quo ulterius infero, omnino falsum esse dicere, dispositionem perfectam, quæ actum dilectionis includit, non esse dispositionem ad remissionem peccati, sed ad solos habitus. Primo, quia plane pugnat cum doctrina Concilii Tridentini, quod d. cap. 7 sic inquit: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus.* Ubi primo considerandum est quod Concilium ait, justificationem includere remissionem peccatorum; ergo, quod est dispositio ad justificationem, necesse est etiam quod sit ad remissionem peccati; actus autem dilectionis est dispositio simpliciter ad justificationem, ut in principio ejusdem capitis docet Concilium, et in progressu ejus, cum dicit unicuique dari justitiam juxta ejus dispositionem, et cum justitia dari remissionem peccatorum: et can. 3, cum dicit per illos actus fidei, spei, dilectionis, et pœnitentiæ, præparari hominem ut ei justificationis gratia conferatur. Et ita intellexerunt hanc doctrinam Concilii omnes moderni scriptores, ut patet ex Vega, lib. 6 in Trident., cap. 28, et lib. 7, cap. 24; Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 13 et sequentibus; Staplet., lib. 5 de Justit., proleg. 1; Bellarm., lib. 1 de Justific., c. 13, ut omittam esse hanc sententiam multo antiquiorem et communem Theologorum, qui non distinxerunt unquam inter dispositionem ad justitiam, et ad remissionem peccati; et ubicumque tractant de pœnitentia, illam maxime requirunt ut detestationem peccati, pœnitentiam autem perfectam dicunt includere dilectionem Dei super omnia.

21. *Alius ejusdem Concilii locus ex sess. 14, c. 4, diligenter exponitur.* — Unde secundo principaliter ad hoc probandum uti possumus alio testimonio ejusdem Concilii, sess. 14, cap. 4, ubi agens de contritione, dicit fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, et præparare hominem ad eorumdem remissionem; ergo contritio non est tantum dispositio ad habitualem gratiam vel justitiam, sed etiam ad remissionem peccati. Sed hic etiam dicere quisquam potest Concilium ibi loqui de contritione imperfecta, quæ est attritio, ut patet ex definitione quam præmittit: *Contritio est animi dolor et detestatio de peccato, cum proposito non peccandi de cætero.* Quæ tota definitio convenit attritioni. Sed si sit sensus Concilium agere in principio illius capitis definite ac præcise de dispositione imperfecta, aperte falsum est; si autem sit sensus Concilium ibi loqui indefinite de contritione in communi, verum quidem est; id tamen sufficit intentioni nostræ. Utrumque patet, quia inferius dividit Concilium illam contritionem in contritionem perfectam, quæ includit veram dilectionem, et in imperfectam, quæ attritio dicitur; ergo necesse est ut in principio de contritione in communi locutum fuerit; et ita definitio quam assignat utrique convenit, et neutrius propriam rationem declarat. Dices: esto ita sit, quomodo hinc inferri potest, id quod postea subdit Concilium, scilicet contritionem præparare ad remissionem peccatorum, verificari de contritione perfecta, et de dilectione quam includit? nam quod generi attribuitur, satis est quod de una specie verificetur. Respondetur, multis modis id manifeste colligi. Primum, ex tenore verborum quibus id docet Concilium, dicens: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius;* nam ante legem novam contritio necessaria ad remissionem peccatorum obtinendam, fuit contritio perfecta, et ex vero amore Dei profecta; attritio vero nec sufficiens fuit, ut est certissimum, nec, per se loquendo, erat necessaria, nam poterat homo post recogitationem peccatorum statim elicere perfectam contritionem, quæ esset sufficiens, etiam si attritio non præcessisset; et etiam nunc id verum est, alias non posset homo subito justificari. Ergo non possunt verba illa Concilii verifica-

ri nisi de contritione perfecta. Unde statim subdit: *Et in homine post baptismum lapso, ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ, et voto præstandi reliqua conjunctus sit, quæ ad recipiendum sacramentum pœnitentiæ requiruntur.* In quibus verbis aperte declarat se loqui de præparatione ad remissionem peccatorum obtinendam, etiam ante realem susceptionem sacramenti ; et loquitur manifeste de præparatione non remota, sed proxima, quæ statim habet conjunctam remissionem peccatorum. Quod tertio declaratur ex testimoniis sacræ Scripturæ, quæ adducit, in quibus aperte sermo est de perfecta contritione, ut est illud Isai. 38 : *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ ;* et illud Ezech. 18 : *Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, et facite vobis cor novum ;* et Psalm. trigesimo : *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci,* in quibus videtur David alludere ad illa quæ responderat, ut refertur 2 Reg. 12 : *Peccavi Domino,* quibus veram declarasse contritionem satis ostendit Propheta Nathan, dicens : *Dominus quoque transtulit peccatum tuum a te.*

22. Quarto adjungitur ratio, quia alias nunquam extra sacramentum contritio esset dispositio sufficiens ad remissionem peccati ; consequens est falsum ; ergo. Sequela patet, quia, vel contritio includit dilectionem formalem aut virtualem, et sic non dicitur esse dispositio ad remissionem peccati, sed solum ad infusionem habituum ; vel non includit talem dilectionem, sed solum dolorem, et sic non est sufficiens dispositio ad remissionem peccati. Quod aliter in hunc modum explicatur : quia si non potest esse dispositio infallibiliter afferens formam secum, quæ formaliter expellit culpam, non potest dari dispositio sufficiens ad remissionem peccati ; sed juxta prædictam sententiam, sequitur non posse dari contritionem, quæ sit dispositio sufficiens ad formam, qua expellitur peccatum ; ergo neque ad remissionem peccati. Probatur minor, quia forma, qua expellitur peccatum in adultis, qui absque sacramento sanctificantur, dicitur non esse habitus infusus, sed actus ipse dilectionis, qui ad perfectam contritionem requiritur ; ad illum vero actum nulla est dispositio sufficiens, ad quam infallibiliter consequatur, quia per se formaliter est actus liber, nec supponit alium priorem, cum quo habeat infallibilem connexionem, vel ex lege Dei, vel ex ipsa rei natura. Cum ergo Concilium doceat, in omni tempore et lege esse et fuisse aliquam contritionem, quæ sufficienter præparat hominem ad remissionem peccati obtinendam, necesse est intelligi tam de contritione perfecta includente dilectionem Dei, pro his qui sine sacramento in re suscepto veniam peccati consequuntur, quam de contritione imperfecta, quæ cum sacramento sufficiat, et hoc est quod Concilium paulo inferius subdit, hanc contritionem aliquando esse perfectam charitatem, hominemque Deo reconciliare, nimirum eo modo quem in principio capitis posuerat, scilicet, sufficienter disponendo ac præparando hominem ad prædictam reconciliationem. Tandem ex ipsa convenienti ratione tradendi doctrinam, constat Concilium in initio illius capitis non debuisse attribuere contritioni, ut sic, ea quæ illi solum conveniunt ratione contritionis imperfectæ ; esset enim hoc modo doctrina valde ambigua et particularis ; cum ergo ait contritionem præparare hominem ad remissionem peccati obtinendam, vel id potissimum intelligit de contritione perfecta, vel illa indefinita locutio æquivalet universali, quod in propositionibus doctrinalibus commune est, et sic singulis membris accommodabitur distributione accommoda ; nam contritioni perfectæ convenit sufficienter et proxime præparare ad remissionem peccati, etiam extra sacramentum ; contritioni autem imperfectæ convenit, vel remote, vel cum sacramento.

23. *Tertia probatio primæ assertionis.* — Tertio principaliter confirmari potest hæc eadem pars, scilicet, contritionem, etiam ut includit dilectionem, esse dispositionem ad remissionem peccati, ex variis locutionibus Scripturæ: nam imprimis Scriptura loquitur de hac dispositione, ut de opere ipsius hominis cum auxilio Dei ; de remissione autem culpæ, tanquam de opere solius Dei, et ubique ponit illam ut antecedentem, hanc vero ut subsequentem, quamvis ante ipsam dispositionem antecedat Dei excitatio et motio ; ergo signum est non fieri deletionem peccati per ipsum actum nostrum formaliter, alias nec antecederet remissionem, nec fieret a solo Deo, sed etiam a nobis, imo nec numeranda essent illa duo ut diversa, ut statim latius dicemus. Assumptum patet ex illo Psal. 31 : *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.* Ubi Sancti omnes intelligunt, illam confessionem fuisse interiorem per veram con-

tritionem, quam David distinguit a remissione peccati, solique Deo hanc attribuit. Item ex illis supra adductis ex Zachar. 1 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, ubi certum est sermonem esse de conversione profecta ex toto corde. Et diligenter considerandum est, in illo verbo, *Convertimini*, includi totum auxilium gratiæ necessarium ut convertamur, de quo alibi dicitur : *Converte nos, Domine, et convertemur*, nam qui ad conversionem invitat, offert quidquid ex parte illius necessarium est ad conversionem, et tamen ultra id totum promittit Deus se fore convertendum ad hominem se convertentem ad ipsum : est ergo illa conversio ad hominem aliquod opus solius Dei, ad quod se præparat homo per conversionem suam, quod opus Dei non est aliud quam remissio peccati, et integra justificatio peccatoris. Unde David, Psalm. 6, postquam suam perfectam conversionem declaravit illis verbis : *Domine, ne in furore tuo arguas me*, etc., subjungit : *Convertere, Domine, et eripe animam meam ;* et Psalm. 84 prius dixit : *Converte nos, Deus salutaris noster ;* et postea, *Deus, tu conversus vivificabis nos*. Item, Actor. 3, ait Petrus : *Pœnitemini et convertimini, ut deleantur peccata vestra*, ubi illa particula, *ut*, satis indicat distinctionem, et quod illa conversio sit dispositio ad hanc peccatorum deletionem ; et clarius Actor. 26, Paulus narrans conversionem suam, ait missum se esse a Christo *aperire oculos eorum*, scilicet, gentium, *ut convertantur a tenebris ad lucem, et de potestate Satanæ ad Deum, ut accipiant remissionem peccatorum, et sortem inter Sanctos*, ubi eadem distinctio fit ; et ponderandum est, quod tam remissionem peccati, quam sanctificationem inter se conjungit, et a conversione hominis distinguit, et utramque ratione illius dari dicit. Denique in Evangelio habemus duo egregia exempla hujus veritatis. Unum, in parabola de filio prodigo, Lucæ 15, quod paulo inferius expendemus. Aliud in historia de conversione Mariæ Magdalenæ, Luc. 7, ubi Christus ita concludit : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, ubi plane ponit remissionem peccati ut consequentem ad dilectionem ; et ideo non dixit de præterito, Remissa sunt ei, sed, *Remittuntur ei*, ut indicaret non dilectionem ipsam vi sua id præstitisse, sed ipsum solum, dilectione ejus motum, ex plena potestate et summa misericordia, illud beneficium contulisse. Unde, quamvis a parte rei eodem momento remissa fuerint Magdalenæ peccata, quo perfecte dilexit, tamen Christus Dominus ita locutus est ad indicandum, se solum tale beneficium præstare, quamquam ex parte peccatoris requiratur libera conversio. Unde Ambrosius ibi, lib. 6 : *Et tu* (inquit) *plurimum dilige, ut tibi remittatur plurimum ; nam et Paulo remissa sunt peccata multa, quia ipse multum dilexit*. Unde in fine concludit : *Agnoscendo peccatum, veniam peto ; curro ad pœnitentiam, gratiam consequor*. Ubi veniam peccati gratiam vocat, quæ fit pœnitenti ; et eodem modo loquitur de eodem S. Augustinus, lib. 50 Homiliarum, homil. 23 ; optime Gregorius, homil. 8 super Ezechiel. Et hoc confirmat parabola, seu exemplum, quod Christus adduxit, de duobus debitoribus, quibus, cum non haberent unde redderent, fœnerator gratis remisit debitum, eamque remissionem tribuit liberalitati fœneratoris, non alicui actioni debitorum ; sic ergo significare voluit, Magdalenam, tametsi diligentem, non habuisse unde redderet, se tamen ei gratis condonasse delicta, quoniam fecit quod potuit, diligendo multum. Ad hæc vero omnia excogitari potest quædam responsio, seu potius fuga, quam in tertia conclusione commodius refutabo.

24. *Assertio secunda. — Remissio peccati diversum gratiæ beneficium est ab ipsa contritione. — Expenduntur iterum loca Concilii Tridentini.* — Dico secundo, remissionem peccati esse opus et beneficium gratiæ, distinctum a gratia contritionis, etiam perfectæ per amorem Dei super omnia, sic enim de illa semper loquemur. Hæc conclusio non minus certa quam præcedens videtur, cum necessario ex illa sequatur. Quia, si non esset hoc beneficium distinctum, non posset contritio ad remissionem disponere. Et hoc probant etiam testimonia Scripturæ, et Concilii Tridentini, paulo antea adducta. Sed præcipue sunt animadvertenda verba illa Concilii Tridentini, sess. 14, cap. 4 : *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, et in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum*, etc., nam supposita expositione, quam confirmavimus, sunt efficacissima. Si enim remissio peccati non esset beneficium distinctum a contritione, nullo modo, etiam improprio, posset verificari, quod contritio præparat ad illam, vel illam impetrat, sicut contritio non impetrat quod ego sim contritus, sed facit formaliter ; si ergo eodem modo expelleret pec-

catum, non impetraret remissionem, maxime cum non dicatur impetrari, nisi quod ab alio est obtinendum, non vero id quod propria virtute fit; si ergo contritio impetrat remissionem peccati, non confert illam formaliter propria virtute, sed a Deo obtinet. In quo considero, Concilium Tridentinum eodem genere locutionis dixisse in fine illius capitis, contritionem imperfectam disponere ad Dei gratiam, et remissionem peccati in sacramento Pœnitentiæ obtinendam, ubi certissimum est remissionem peccati esse beneficium distinctum ab attritione et sacramento; ergo eodem sensu accipienda sunt priora verba ejusdem canonis. Et illis etiam consentanea est doctrina ejusdem Concilii, in sess. 6, cap. 6 et 7, supra tractata, et præsertim verba relata canonis tertii, in quibus aperte distinguit gratiam justificationis (quæ remissionem peccati includit, ut de ea Concilium loquitur) ab omnibus actibus, etiam dilectionis supernaturalis, quibus homo se ad illam gratiam præparat. Secundo, ad eamdem veritatem confirmandam afferre possumus alia Scripturæ testimonia, in quibus ita Scriptura loquitur de contritione, et remissione peccati, ut Deus hanc promittat habenti contritionem, qui modus locutionis et promissionis non habet locum, nisi inter gratias et beneficia diversa. Sapientiæ 11: *Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam*, ubi dissimulare, idem esse videtur quod remittere seu condonare peccata, et hoc dicitur facere Deus propter pœnitentiam. Ubi particula *propter* non potest significare, nisi causam dispositivam peccatoris, et motivam Dei ad remissionem peccati. Quem locum ita exponit Lyra, et juxta editionem latinam satis quadrat; tamen, si græcam attendamus, non multum urget hic locus, quia non habet, propter pœnitentiam, sed εἰς μετάνοιαν, id est, *ad pœnitentiam*, ut sensus sit, Deum dissimulare peccata, hoc est patienter ferre, nec statim punire, ut det hominibus locum pœnitentiæ. Quod alibi Paulus dixit: *Nescis quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* ad Rom. 2. Clariora ergo testimonia sunt illa vulgaria Ezech. 18: *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet, omnium iniquitatum ejus, quas operatus est, non recordabor*. Et cap. 33: *Si egerit pœnitentiam, omnia peccata ejus, quæ peccavit, non imputabuntur ei*. Ubi remissionem vocat non imputationem, quia loquitur de remissione pœnæ æternæ simul cum culpa; quæ interdum vocatur non imputatio, quia jam Deus non destinat peccatorem ad talem pœnam, postquam illi remittit culpam, ut notavit D. Thomas super cap. 4 Epistolæ ad Romanos. Hinc Ecclesiastici 17 dicitur: *Quam magna misericordia et propitiatio illius convertentibus ad se;* et Jerem. 8: *Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam a malo*, etc. Qui locus explicari solet de remissione pœnæ temporalis, seu de calamitatibus hujus vitæ, quas Deus interdum propter peccata immittit, et propter pœnitentiam cessare facit. Sed non solum de his, verum etiam de malo æternæ damnationis, verum habet, et ita ab omnibus expositoribus intelligitur, imo de solo illo malo promissio illa infallibilis est. Sunt etiam optima verba illa Proverbiorum, cap. 28: *Qui abscondit scelera, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Ubi certum est loqui de confessione interiori, quæ fit per contritionem; unde Psalm. 50 dicebat David: *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies;* et Joel. 2: *Scindite corda vestra, et convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, patiens, et multæ misericordiæ, et exorabilis super malitia.*

25. Ad hæc et similia testimonia nonnullæ adhibentur expositiones, quæ ad duas revocari possunt. Una est, in his locis non promitti remissionem peccatorum, tanquam novum aliquod beneficium, ab ipso actu contritionis, vel amoris Dei distinctum, sed declarari solum vim et efficaciam ipsius contritionis; sicut si Deus de ipso habitu gratiæ ita loqueretur, Quem dono gratiæ affecero, mundum etiam et liberum a peccato reddam, non faceret promissionem beneficii distincti ab infusione gratiæ, sed declararet vim quam gratia habet ad peccatum formaliter expellendum; sic ergo cum de contritione dicitur: *Peccator, qui pœnitentiam egerit, vita vivet,* non fit nova promissio, sed explicatur vis quam contritio habet ad expellendum formaliter peccatum. Juxta quam responsionem pari ratione dicetur, alias locutiones Scripturæ, quæ videntur indicare in his actibus causalitatem dispositivam, sufficienter intelligi posse de causalitate formali, ita ut cum de Magdalena dicitur: *Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, sensus sit formalis, ut si diceremus: Expulsæ sunt tenebræ ab aere, quia illuminatus est, vel, frigus ab homine, quia calore affectus est. Cui ex-

positioni favent verba Gregorii, homil. 33 in Evangelia: *Quid esse dilectionem credimus, nisi ignem? Et quid culpam, nisi rubiginem? Unde nunc dicitur, dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum; ac si aperte diceretur, Incendit plene peccati rubiginem, quia ardet valide per ignem amoris.* Sic fere loquitur Chrysostomus de charitate, homil. 7 in 2 ad Timoth., dicens: *Sicut ignis, ubi sylvam occupaverit, omnia purgare consuevit, ita et charitatis fervor quocumque inciderit, omnia perimit.* De pœnitentia vero eodem fere modo loquitur Hieronymus, epistol. 27, quæ est epitaph. Paulæ: *Quæ peccata,* inquiens, *fletus iste non purget? Quas inveteratas maculas hæc lamenta non abluant?* Et Ephrem, in libro de die judicii, cap. 5: *Compunctio, sanitas animæ est, illuminatio mentis est;* et Augustinus serm. 11 ad fratres in eremo: *Suscipite compunctionem, quæ sanitas est animarum, quæ remissio peccatorum est;* et de Eccles. dogm., cap. 70: *Pœnitentia aboleri peccata indubitanter credimus;* et similiter Bernard., lib. de Modo bene vivendi, ad sororem, cap. 10: *Cumpunctio cordis, sanitas est animæ.* Huic etiam expositioni favet modus loquendi Scripturæ, Ezech. 18: *Cum converterit se impius ab impietate sua, ipse animam suam vivificabit;* et infra: *Facite vobis cor novum, et Spiritum novum.* Et juxta eumdem sensum possunt exponi illæ locutiones: *Convertimini, ut deleantur peccata vestra*, et similes; recte enim potest illa particula *ut* sumi quasi intransitive, et indicare causam formalem; ut cum dicimus: Oportet illuminari aerem, ut expellantur tenebræ: præsertim quia verbum *convertimini*, et similia, significant actionem quæ, ratione sui termini positivi, potest formaliter expellere contrarium, vel privationem oppositam.

26. *Refellitur evasio.*—Sed hæc expositio, licet apparens sit, et aliquibus locis Scripturæ non repugnans, tamen dubitari non potest quin in aliis fiat vera promissio remissionis peccati tanquam novæ gratiæ et beneficii distincti. Cujus signum apertum est primo, quia tale beneficium tribuitur benignitati et misericordiæ Dei, quod non posset fieri, si intentio Scripturæ solum esset declarare vim et energiam actus charitatis vel pœnitentiæ, ad expellendum peccatum; quia tunc non haberet ex misericordia et benignitate Dei talem effectum, sed natura sua. Antecedens patet Joel. 2: *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, et præstabilis super malitia;* et Eccles. 17: *Quam magna misericordia Domini, et propitiatio ipsius convertentibus ad se.* Neque dici potest, quod illa misericordia consistat in hoc solo, quod ipsa contritio ex misericordia detur. Nam (ut recte notavit Ricard., art. 3, pag. 157, et in superioribus etiam tactum est) illa misericordia promittitur, ut quid consequens ad nostram pœnitentiam et conversionem, et ut quid efficiendum a solo Deo, ut patet ex illa partitione: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos;* et ex illis verbis David: *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies.* Deus enim, quatenus dat auxilium sufficiens et efficax ad contritionem, non potest dici non despicere hominem contritum, sed potius non despicere hominem peccatorem, cum, non obstante peccato, illi conferat gratiam ad contritionem; hominem vero jam contritum dicitur non despicere, quia ei gratiam remissionis peccati infallibiliter impendit. Quod etiam aperte significavit David in aliis verbis Psalm. 31: *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.* Ubi Augustinus inquit concione secunda: *Promittit se pronuntiaturum, et Deus jam dimittit.* Et Gregor. ibidem: *Attende quanta misericordiæ Dei commendatio, ut confitentis desiderium comitetur venia.* Non ergo est misericordia tantum in eo quod interior cordis motio gratis detur, sed etiam in eo quod venia peccati illam comitatur. Et hoc etiam confirmant verba Isaiæ, c. primo, ubi postquam Deus veram hominis conversionem postulavit, subjungit: *Et venite, et arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra ut vermiculus, quasi nix dealbabuntur.* Ubi legendus est Hieronymus et latius Adamus, qui optime sententiam hanc declarat. Hoc præterea confirmant verba Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7, ubi enumerans causas justificationis et remissionis peccati, inquit: *Efficiens vero est misericors Deus, qui gratuito abluit, et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto.* Sentit ergo manifeste Concilium remissionem peccati esse opus divinæ misericordiæ, quod ex divina promissione homini perfecte disposito conceditur. Quod etiam manifeste confirmant verba illa ejusdem Concilii, sess. 14, cap. 4: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, et in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ,*

et voto præstandi reliqua conjunctus sit. Cum enim remissio peccati impetrari dicitur per contritionem, evidenter ostenditur esse opus et beneficium ab ipsa contritione distinctum; quia, si contritio per seipsam id conferret, non impetraret, sed faceret ablationem peccati; et in universum constat, ac per se notum videtur, impetrationem, dicere habitudinem et ad aliam personam, a qua fit impetratio, et ad alium effectum distinctum ab actu quem impetrans facit ad impetrandum. Et, ut apertius constet hunc effectum in præsenti esse distinctum beneficium, addit Concilium, conjungendam esse fiduciam divinæ misericordiæ ad illud obtinendum. Hæc autem fiducia, cum sit per spem Christianam et certam, fundamentum habet in divina promissione; igitur prædicta Scripturæ testimonia intelliguntur de vera promissione facta homini vere pœnitenti. Et hæc est etiam communis expositio Sanctorum, ut infra ostendam, simulque explicabo testimonia adducta pro contraria expositione, quæ probant quidem contritionem vel dilectionem esse, in aliquo genere, causam remissionis peccati, quia est veluti *stimulus, per quem Deus ad hominem inclinatur,* ut ibidem Augustinus dixit; vel *quia tunc peccata remittuntur, quando cum lacrymis ad memoriam reducuntur*, ut eodem etiam loco dixit Bernardus, non vero quia remissio peccati non sit novum gratiæ beneficium ab ipsa contritione distinctum.

27. *Evasio secunda.* — Alia expositio seu evasio ad dicta testimonia esse solet, ibi quidem fieri promissionem distinctam, non tamen remissionis peccati, sed aliarum rerum. Unde quidam aiunt promitti infusionem habituum gratiæ et justitiæ, quæ per se est distinctum beneficium, et, absolute loquendo, separabile ab actu amoris et contritionis. Addi etiam consequenter potest promitti ablationem maculæ, quæ consistit in carentia nitoris a gratia et charitate habituali provenientis, quæ etiam ablatio maculæ est quid distinctum a remissione culpæ. Alii dicunt illis locis solum promitti remissionem pœnæ, vel æternæ, vel etiam temporalis; posset enim Deus, absolute loquendo, ablata culpa non remittere pœnam, etiam æternam; et ideo, quamvis per ipsum actum conversionis deleatur culpa, adhuc habet locum promissio remissionis pœnæ. Quod maxime verum habet de remissione pœnæ temporalis; et ideo in nonnullis ex prædictis sacræ Scripturæ locis, cum fit illa promissio, additur hæc particula *forte,* quia, videlicet, remissio pœnæ temporalis non semper est certa. Unde Joelis 2: *Convertimini ad me;* et infra: *Quis scit si convertatur, et ignoscat Deus, et relinquat post se benedictionem?* et Actor. 8, ait Petrus ad Simonem Magum: *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, et roga Deum si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* Alii denique aiunt, promittere Deum his locis, non quidem remissionem peccati, aut aliquod aliud donum consequens ad veram conversionem, sed auxilium suum, et gratiam necessariam ad conversionem, si per hominem non steterit; cum enim ad conversionem requiratur et nostra cooperatio, et auxilium Dei, explicat Deus prædictis locutionibus et promissionibus se esse paratum ad juvandum hominem, ut vere pœniteat, et a se peccata expellat, si ipse cooperari voluerit. Quam expositionem videtur confirmare D. Thom. 1. 2, q. 109, art. 7, ad 1, ubi ita videtur exponere verba Pauli ad Ephes. 5: *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus;* ut, scilicet, illuminatio illa, quæ ibi promittitur, non sit donum gratiæ consequens ex eo quod homo a peccato resurgat, sed potius sit auxilium gratiæ quod Deus homini offert, ut a peccato resurgat.

28. *Refellitur secunda evasio.*— Sed quamquam verum sit hæc omnia promitti homini a Deo in Scriptura sacra, tamen negari non potest quin etiam promittatur peccatori bene pœnitenti remissio peccati etiam quoad culpam. Et, ut ab ultima parte, seu expositione, incipiamus, aliud est homini peccatori dari auxilium gratiæ ad pœnitendum, aliud vero est homini peccatori jam pœnitenti dari remissionem peccati; et (ut notavit D. Thomas, 3 part., quæstione octogesima quinta, art. 1) alius error est negans peccatorem posse agere veram pœnitentiam de omnibus peccatis suis, alius vero est error negans peccatori vere pœnitenti deleri omnia peccata, quantumvis maxima: *Nam primus error* (ait D. Thomas) *aut libertatem arbitrii tollit, aut efficaciam, vel sufficientiam gratiæ; secundus vero error derogat divinæ misericordiæ, et virtuti passionis Christi*: ergo similiter alia est promissio gratiæ ad conversionem, alia vero est promissio remissionis culpæ habenti veram conversionem et pœnitentiam. Imo, licet utrumque verum sit, scilicet et Deum paratum esse ad dandum auxilium ad conversionem, et ad remittendum peccatum vere pœnitenti, tamen multo est certius hoc posterius quam illud prius; aliqui enim Ca-

tholici opinantur Deum interdum deserere aliquos viatores, et negare illis auxilia sufficientia ut convertantur; quod licet sit falsum, non tamen est simpliciter hæreticum; nemo autem Catholicus negat vere pœnitenti remitti peccata, quamvis maxima; est enim hæc hæresis Novati, ut statim dicam; signum ergo est esse has distinctas promissiones, et hanc posteriorem esse evidentius expressam in sacra Scriptura, quam priorem. Nec D. Thomas, citato loco, aut alibi, unquam intellexit in hujusmodi locis promitti a Deo auxilium ad contritionem, sed potius exponens illa verba Pauli: *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*, intelligit promitti lumen gratiæ justificantis, ad quod recipiendum disponitur homo, quando per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato; unde per illud verbum *exurge*, intelligit D. Thomas ipsam conversionem, quam homo cum auxilio Dei facit, cum se disponit ad remissionem peccati, cui non promittitur illuminatio gratiæ antecedens per auxilium excitans vel adjuvans, sed consequens per infusionem gratiæ, quæ conjunctam habet remissionem peccati. Unde confirmatur, nam aliud est auxilium gratiæ ad contritionem habendam necessarium, aliud vero remissio peccati; illud partim antecedit, partim comitatur contritionem, neque ad illam ullo modo subsequitur; hæc sequitur contritionem, et nullo modo antecedit illam; in prædictis autem Scripturæ locis promittitur remissio peccati, tanquam quid subsequens veram pœnitentiam et conversionem ad Deum, ut ex verbis adductis satis constat. Ex quibus Patres similes modos loquendi sumpserunt; Chrysostomus, homil. 5 de Pœnit.: *Minatur* (inquit) *peccantibus, pœnitentibus vero propitiationem promittit*. Et Tertull., l. de Pœnit., c. 4: *Qui omnibus delictis pœnam per judicium destinavit, idem veniam per pœnitentiam spopondit, dicens ad populum: Pœnitere, et salvum faciam te;* et hoc sensu dicit inferius, loquens de pœnitentia: *Hæc te peccatorum fluctibus mersum perlevabit, et in portum divinæ clementiæ protelabit*. Similiter Augustinus, de Vera et falsa pœnit., capit. 5, totam vim constituit in promissione, ut probet remissionem peccatorum vere pœnitentibus infallibiliter dari.

29. Quod autem in his et similibus, tam Scripturæ quam Patrum, testimoniis, sermo sit non tantum de remissione peccati quoad pœnam, sed maxime quoad culpam, certo certius esse videtur, tum ex proprietate verborum Scripturæ, tum ex circumstantiis, et modo loquendi ejus, ut Actor. 8: *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, et roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui, in felle enim amaritudinis et obligatione iniquitatis video te esse*. Ubi non potuit malitia culpæ clarioribus verbis describi. Et in illo loco 2 Reg. 12, cum David dixit: *Peccavi, Domine*, suam contritionem declaravit; cum vero Propheta subjunxit: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, aperte de remissione culpæ locutus est; ipsemet regius Propheta alio loco declaravit dicens, Psal. 31: *Confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei;* non dixit tantum pœnam, sed *impietatem peccati*, seu *cordis mei*, ut legit Hieronymus, epist. 46, ubi, et epist. etiam 48, hæc et alia testimonia congerit, et in hunc modum exponit; nobis vero sufficiunt quæ adduximus. Et confirmatur, nam, si esset tantum sermo de pœna, vel illa esset æterna, vel temporalis; si æterna, illa non remittitur nisi remissa culpa, nec potest aliter remitti; neque e converso, ablata culpa, potest non statim auferri æterna pœna, saltem ex lege, et ex natura rei, quidquid sit de potentia absoluta. Ridiculum enim est dicere Deum promittere, ablata culpa mortali, se remissurum pœnam æternam, solum quia de potentia absoluta posset unum ab alio separare. Eo vel maxime quod æternitas pœnæ proprie respondet æternitati culpæ, ut D. Thomas docet, 1. 2, quæst. 87, art. 4 et 5. Ideo enim homo peccando contrahit reatum pœnæ æternæ, quia contrahit maculam, quam viribus suis a se expellere non potest; si ergo viribus et auxilio gratiæ potest a se expellere culpam seu maculam, nulla alia expectata nec promissa a Deo remissione culpæ, eodem modo sese liberavit ex vi sui actus ab obligatione pœnæ æternæ, absque alia ejus remissione vel promissione; quia ablata culpa non manet in illo fundamentum æternitatis pœnæ. Et fortasse, licet Deus, ut supremus dominus, posset perpetuis tormentis affligere peccatorem jam a culpa liberum, non tamen proprie ut judex et legislator, et puniendo peccatorem juxta leges a se statutas, juxta quas etiam intelligendæ sunt promissiones, sicut et comminationes quæ in Scriptura peccatoribus fiunt. De pœna vero temporali possunt quidem nonnulla testimonia exponi, ut illud Joelis 2, et similia, non tamen omnia neque plura ex adductis, ut Ezech. 18, Isaiæ 30, Thren. 2, Psalm. 50, et

alia, in quibus vere pœnitentibus infallibiliter promittitur remissio. Certum est autem remissionem pœnæ temporalis non esse infallibiliter conjunctam cum qualibet vera contritione. Unde in illo loco, ex secundo Regum, postquam Nathan dixit ad David : *Dominus transtulit peccatum tuum*, statim declaravit illi temporales pœnas quas pro peccato luiturus erat ; loquitur ergo præcipue Scriptura de remissione culpæ, ad quam Spiritus Sanctus præcipue invitat.

30. Nec refert quod in aliquibus locis addatur illa particula *forte*, nam, ut sæpe notant Sancti Patres, præsertim Ambrosius, lib. 2 de Pœnit., cap. 2, Gregor., homil. 9 in Ezechiel., Hieronym. et Rupert., Joel. 2, hæc particula *forte*, cum in Scriptura divina conjungitur cum divina scientia aut promissione, non indicat incertitudinem, sed aliquod mysterium, ut in præsenti ponitur ad exaggerandam rei difficultatem, magnitudinem beneficii, et incertitudinem quæ esse potest in nostra pœnitentia, an ipsa vera sit et sufficiens, non vero an consequatur effectum, si vera sit. Ex his sequitur quid dicendum sit de alia expositione, quod hæ promissiones intelligantur de remissione peccati quoad maculam, nam fortasse macula peccati proprie sumpta non est aliud a culpa habituali ipsius peccati, ut in 1. 2 latius disputatur ; quod si hoc verum est, potius illa expositio nobis favet ; quia, si remissio maculæ promittitur, ergo et remissio culpæ, nam sunt idem. Vel certe, si macula distinguatur aliquo modo a culpa habituali, reduci debet ad aliquam pœnam, eo, nimirum, modo quo privatio gratiæ solet inter pœnas numerari, quia hæc macula nihil aliud esse potest quam privatio gratiæ seu nitoris, quem gratia formaliter confert : sicut ostensum est Scripturam sacram non loqui de sola remissione pœnæ, ita etiam constat non loqui de sola remissione maculæ hoc modo sumptæ. Eo vel maxime quod hæc pœna est infallibili lege conjuncta cum mortali culpa, et non tollitur nisi illa remissa, et ideo eadem ratio de illa est quæ de æterna pœna.

31. Atque hinc tandem probatum relinquitur, has promissiones non esse solum de infusione gratiæ et habituum, sed etiam de remissione culpæ, tum quia verba Scripturæ expresse id continent, et Sancti ita declarant ; tum etiam quia illa infusio habituum pertinet ad remissionem maculæ, prout est quædam pœna, quia privatio gratiæ non potest tolli, nisi per gratiæ infusionem. Denique quia illud beneficium per has promissiones pollicetur, ad quod obtinendum, per contritionem et veram pœnitentiam se peccator disponit, ut constat ex forma loquendi Scripturæ ; in qua hæ promissiones sunt conditionatæ ; conditio autem, quæ postulatur, est vera pœnitentia ; postulatur autem ut dispositio, sicut supra probatum est. Probavimus autem veram pœnitentiam et dilectionem Dei esse dispositionem, non tantum ad infusionem gratiæ, sed etiam ad remissionem culpæ ; ergo non solum infusio gratiæ, sed etiam remissio culpæ promittitur vere pœnitenti ; ergo remissio peccati est distinctum Dei beneficium ab ipsa contritione, et ab omni auxilio gratiæ, quod ad eam habendam ipse præstat, quæ erat conclusio intenta. Hujus autem conclusionis ratio a priori est, quia actus peccatoris, quantumvis bonus et supernaturalis, non est per se sufficiens ad expellendam culpam ; et ideo necessaria est superveniens Dei misericordia, quæ singulari beneficio illam remittat, cujus rationis vis ex dicendis conclusione et sectione sequentibus magis constabit.

32. *Tertia assertio ac præcipue intenta.* — *Prima probatio conclusionis tertiæ.* — Dico tertio : peccator non ita satisfacit Deo pro culpa mortali, ut suo actu, quantumvis bono et supernaturali, se sanctificet, et formaliter a se expellat peccatum sine alia Dei acceptatione ac remissione. Sensus hujus conclusionis facilis est ex dictis ; distinximus enim supra duplicem modum satisfactionis, unum, qui habet vim et efficaciam ex se, etiam si alter non acceptet ; alium, qui requirit acceptationem alterius ; dicimus ergo, in conversione peccatoris non intervenire satisfactionem prioris modi, de posteriori autem sectione sequente dicetur. Est autem hæc conclusio communis Scholasticorum et Patrum, quos latius referam sectione sequente ; nunc autem variis modis id declaro et simul assertionem confirmo. Primo, quia omnes Theologi disputant an peccator per contritionem mereatur sibi remissionem peccatorum, in qua quæstione manifeste supponunt contritionem ipsam per se non conferre formaliter remissionem peccati. Quis enim dubitaret an contritio possit esse meritoria sui ipsius, et sui effectus formalis, præsertim physici et connaturalis ? Unde cum omnes conveniant non mereri de condigno hunc effectum, quidam admittunt meritum de congruo, qui aperte

distinctionem supponunt, ut videri potest in Vega, q. 6 et 7, de Justif., ubi refert alios; et in Bellarm., lib. 3 de Justif., cap. 21, ubi etiam refert Patres hoc modo loquentes, quorum nonnulla dicta attingemus sectione sequente; alii vero meritum etiam de congruo negant, sed non in eo fundantur quod remissio peccati sit ipsamet contritio, vel per illam formaliter fiat, sed in hoc potius quod remissio peccati tam gratis detur homini contrito, ut sub nullum meritum contritionis cadere possit, ut videre licet in Victor., quæst. 2, de Potest. Eccles., num. 4; Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 4, et in his quos refert.

33. *Secunda probatio tertiæ conclusionis.*— Secundo idem explicatur ex duplici errore qui circa remissionem peccatorum exortus est. Alter fuit Pelagii, qui dixit hominem viribus naturæ posse consequi remissionem peccati, eo quod vires liberi arbitrii sufficere censeret ad efficiendam contritionem, propter quam datur remissio peccati, quam non negabat esse gratiam, quæ fit pœnitenti, ut patet ex omnibus libris Augustini contra illum; Augustinus autem semper admittit, quod Pelagius aiebat, remissionem peccati esse gratiam quæ fit pœnitenti, non tamen illam solam, sed etiam pœnitentiam ipsam; et eodem modo procedunt Concilia Milevitanum et Arausicanum; hæc autem doctrina aperte supponit remissionem peccati non esse intrinsecum et connaturalem effectum formalem contritionis. Alter error fuit Novati, qui negavit eos, qui post baptismum mortaliter peccant, consequi remissionem peccati, quantumvis conterantur; cui respondent Patres, et Theologi omnes concedunt quidem remissionem peccati non sequi ex contritione omnino naturaliter, sed necessariam esse divinam gratiam et promissionem, ut infallibiliter detur, ut patet ex multis testimoniis Patrum, quæ habentur in decretis de pœnitentia, d. 3, quæ attingemus sectione sequente, et ex D. Thoma, et rationibus quibus hanc hæresim refellit infra, quæst. 86, art. 1.

34. *Tertia ostensio tertiæ conclusionis.* — Tertio sequitur hæc assertio ex præcedenti, nam si remissio peccati est nova gratia a contritione distincta, et sub distinctam promissionem cadens, ergo contritio non expellit peccatum per se ipsam, vel per suam quasi physicam et connaturalem informationem. Patet consequentia, tum quia hoc totum non est aliquid distinctum ab ipsa contritione, ut est actus vitalis elicitus ab homine qui conteritur; ergo non potest cadere sub promissione quæ supponat contritionem, nam supponeret id quod promittitur, seu promitteretur idem, quod supponitur; tum etiam quia informatio actualis et connaturalis formæ gratuito donatæ, non est nova gratia, aut donum distinctum a tali forma. Sicut in actu dilectionis Dei, quod me constituat actu diligentem, non est gratia, vel donum distinctum ab ipso actu qui mihi infunditur, quia ille actus non aliter est gratia mihi facta, nisi quatenus in me, et mecum fit ex speciali auxilio; hoc autem ipso quod in me et mecum fit, facit me actu diligentem, et ideo, sicut in re hæc non separantur, nec sunt distincta, ita neque in esse gratiæ aut doni distincta sunt; sic ergo in præsente, si contritio et amor, hoc ipso quod in me et mecum sit, me facit vi sua sanctum et purum a peccato, non potest remissio peccati esse gratia distincta ab ipsa contritione; ostensum autem est esse gratiam distinctam; ergo signum est non tollere illo modo peccatum.

35. *Quarta probatio tertiæ conclusionis.* — *Evasio.* — *Impugnatur.*— Quarto sequitur eadem conclusio ex prima, qua ostensum est contritionem perfectam esse ultimam dispositionem ad remissionem peccati, nam hinc aperte concluditur, contritionem non esse formam formaliter expellentem peccatum, quia non potest idem actus, vel eadem forma, esse dispositio ad seipsam, seu ad suum effectum formalem; quia dispositio etiam non disponit, nisi informando; quomodo ergo disponet ad suummet formalem effectum? Respondent aliqui, actum amoris vel contritionis esse dispositionem ad remissionem peccati, præcise ut est a libero arbitrio; tamen, ut est ab auxilio gratiæ, esse causam formalem remissionis peccati. Sed hæc doctrina, præterquam quod intelligi non potest, plus videtur quam falsa in Theologia. Primo, quia falsum omnino est liberum arbitrium ut sic, et quasi præcise sumptum, efficere dispositionem, præsertim ultimam, ad gratiam, vel remissionem peccati, quæ est effectus ejus, et tamen supernaturale donum, sicut gratia; ergo non potest actus aliquis, ut est præcise a libero arbitrio, esse dispositio ad remissionem peccati, quia, ut sic, tantum consideratur concursus liberi arbitrii, et non gratia. Confirmatur ac declaratur, nam illa dispositio debet esse supernaturalis, cum sit proportionata supernaturali formæ; ergo ille actus non habet rationem dispositionis, nisi ut supernaturali

est; ergo non habet rationem dispositionis, nisi ut est a gratia excitante et adjuvante; et ideo Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 4, 5, 6 et 7, et can. 3, dispositionem ad justitiam divinæ gratiæ principaliter tribuit. Unde alii per aliud extremum dixerunt, actus nostros non esse dispositiones ad justitiam, ut sunt a libero arbitrio, sed præcise ut sunt a gratia Dei. Quod quidem, si intelligatur cum simili præcisione exclusiva, falsum est; vel (quod idem est) si illa particula, *ut sunt a libero arbitrio*, sumatur specificative, vel causaliter, in proprio et accommodato genere causæ; nam si reduplicative sumatur, verum est actum non esse dispositionem ad gratiam, ut est a libero arbitrio, alias omnis actus existens a libero arbitrio esset dispositio; neque etiam causaliter causalitate adæquata et totali potest dici dispositio actus, ut est a libero arbitrio; in quo errabat prior sententia, quia solus influxus liberi arbitrii non sufficit ad rationem dispositionis; at vero specificative verum est, illum actum, ut est a libero arbitrio, esse dispositionem; id est, secundum illud esse quod habet ex influxu liberi arbitrii; habet enim totum suum esse supernaturale per influxum liberi arbitrii, quamvis non ab illo solo. Et eadem ratione est verissima illa locutio, sumendo illam particulam causaliter, non causalitate adæquata, sed accommodata libero arbitrio in suo genere; est enim ille actus dispositio, ut vitalis est, et ut liber est; et tam essentialiter hæc requirit ut sit dispositio, quam ut sit supernaturalis; sed illa non habet nisi ut est a libero arbitrio; ergo, ut est ab illo, tanquam a propria causa in suo genere, est dispositio. Et confirmatur, nam verissime, secundum fidem dicitur homo se disponere ad remissionem peccati, vel ad gratiam, ut omnes Catholici loquuntur, et frequenter Concilium Tridentinum, citato loco; non autem se disponit, nisi efficiendo in se dispositionem, et cooperando gratiæ, ut idem Concilium dicit; ergo e converso ille actus, ut est a libero arbitrio, est dispositio.

36. Dices, liberum arbitrium efficere illum actum, qui est dispositio, non tamen formaliter, ut dispositio est. Sed hoc in nullo sensu verum esse potest; nam, eo modo quo liberum arbitrium facit actum, facit etiam illum ut dispositio est. Nam, vel per hoc designatur aliquid rei, seu aliquid absolutum in actu; et ita illud etiam fit a libero arbitrio, quia nihil est in actu nostro quod non fiat a nobis. Qua ratione dixit Augustinus, tr. 72 in Joannem: *Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te;* id est, sine te, te disponente, ut exposuit D. Thomas, quæst. 28 de Veritat., art. 8, ad 6. Vel per illam particulam denotatur tantum aliqua habitudo actus, et sic etiam verum est, actum, ut dispositionem, esse a libero arbitrio, quia non est dispositio nisi quatenus includit habitudinem ad liberum arbitrium, ut ad proximam causam vitalem et liberam; igitur adæquate ille actus est dispositio, ut est a libero arbitrio elevato, et operante cum gratia, vel e contrario, ut est a gratia operante per liberum arbitrium, ab ea excitatum et adjutum. Ac propterea dixi distinctionem illam, non solum falsam doctrinam continere, sed etiam intelligi non posse. Actus enim non est dispositio nisi quatenus voluntatem bene afficit et convertit ad Deum; sic enim disponit hominem, ut Deus convertatur ad ipsum per justificantem gratiam et amicitiam; sed actus non habet hanc vim, ut præcise est a libero arbitrio, neque ut præcise est a gratia, sed ut est ab utroque simul, ut a causa adæquata, et ut est a singulis in suis generibus; ergo sub nulla ratione potest ille actus esse forma formaliter expellens peccatum. Et confirmari potest hæc ratio, ex eo quod Concilium Tridentinum dicit, sess. 6, cap. 7, unicam causam formalem nostræ justificationis, et remissionis peccati, esse justitiam quam unicuique Spiritus Sanctus infundit, juxta ejus dispositionem; ostendimus autem supra, sub justificatione comprehendere Concilium remissionem peccati; distinguit ergo causam formalem hujus effectus ab ipso actu, nam distinguit illam a dispositione, quæ in actu consistit: et rursus dicit illam causam formalem esse unicam; ergo, ex sententia Concilii, actus, qui est dispositio, non est causa formalis remissionis culpæ, nam illa causa unica non est actus, cum detur juxta proportionem actus. Item, illa causa unica (ut dicit idem Concilium) datur secundum hominis dispositionem, per infusionem gratiæ et donorum, et instrumentaliter fit per baptismum, quæ omnia non possunt actibus accommodari. Item, hæc causa unica non solum est inhærens, sed etiam est permanens in homine, quamdiu per peccatum non expellitur, ut idem Concilium significat, dicens, *juberi renatos hanc justitiam, quam ceu primam stolam receperunt, conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini;* quod etiam non potest actui accommodari; at præter causam unicam non est alia; ergo actus nullo modo

est causa formalis remissionis peccati. Et hæc est etiam communior sententia, et sumitur ex D. Thom. 1. 2, q. 113, art. 1 et sequentibus, et in 4, distinct. 17, q. 1, art. 1, quæstiunc. 1, et q. 28, de Veritat., a. 1, 2, et 8, et 3 Contra gentes, cap. 150; et videtur posse sumi ex Augustino, lib. de Spiritu et littera, cap. 30. Ex quibus omnibus facile ulterius concludimus, quod intendimus, actum peccatoris, quantumvis supernaturalem et perfectum, non expellere vi sua, et absque Dei remissione et acceptatione, peccatum; quia alias oporteret ut hoc conferret formaliter, ex eo præcise quod voluntatem hominis actualiter convertit ad Deum, quod facit, formaliter afficiendo ipsam.

37. *Quinta probatio tertiæ conclusionis.* — Quinto argumentari possumus ex vi ipsius vocis, remissionis peccati, et ex proprietate illarum locutionum Scripturæ, quæ ubique dicit solius Dei opus esse, remittere peccatum; nam, ut supra expendebam, prius a peccatore exigitur pœnitentia et conversio cum divino auxilio; ac deinde soli Deo tribuitur quod remittat peccatum, juxta illud : *Dixi : Confitebor adversum me injustitiam,* etc., *et tu remisisti,* etc., Psal. 31. Et illud : *Peccavi Domino ; Dominus quoque transtulit peccatum tuum,* 2 Reg. 12. Et hoc est quod in parabola de filio prodigo describitur, Luc. 15, ubi, postquam hic ad patrem conversus est, *pater accurrens cecidit super collum ejus, et osculatus est eum,* et illo dicente : *Pater, peccavi in cælum et coram te,* pater statim subjungit, dicens : *Cito ferte stolam primam, et induite eum,* id est, *Christianam justitiam* (ut Concilium Tridentinum explicuit), qua peccatum expellitur, quamque solus Deus infundit; ergo remissio peccati est aliquid quod ex parte solius Dei se tenet, supposita in homine sufficiente dispositione; ergo actus non tollit peccatum se solo, absque superveniente remissione Dei, quam nos etiam acceptationem vocamus. Et hoc argumentum magis confirmabimus sectione sequente.

38. *Sexta probatio tertiæ conclusionis.* — Sexto et ultimo, ratio a priori hujus conclusionis ex duobus principiis reddenda est. Unum est, quod in conversione peccatoris non est valor æquivalens ad satisfactionem ; non potest autem inæqualitas, quam injuria intulit, ex natura rei tolli per aliquem actum, et præsertim independenter ab acceptatione alterius, nisi supponatur talis actus æquivalens injuriæ illatæ, et sufficiens ad illam resarciendam, quia in hoc consistit tota ratio hujusmodi satisfactionis. Assumptum satis probatum est in sectione præcedente, et omnia ibi dicta habent hic majorem vim, quia peccator non solum est persona infinite inferior quam sit persona offensa, scilicet, Deus; sed etiam, quatenus eliciens talem actum, nondum est persona grata Deo. Quocirca, ut actus sufficiat ad expellendum peccatum, dicto modo intrinseco et connaturali, non est considerandus solum secundum naturam aut bonitatem moralem, et physicam conversionem quam habet, secundum quas rationes formaliter opponitur actuali peccato, et illud excludit, sed considerandus est secundum valorem moralem quem habet ad recompensandam injuriam, quatenus a tali persona procedit; et hoc modo non invenietur per se sufficiens ad tollendam formaliter maculam, et habitualem aversionem quam peccatum relinquit, sed solus Deus potest illam auferre.

39. Alterum principium est, quod satisfactio, ut nullo modo requirat acceptationem alterius, oportet ut fiat per actum qui non sit ita alias debitus, ut possit solo alio titulo exigi et acceptari. Nam, si creditor potest aliis nominibus exigere et recipere bonum illud, quod in solutionem offertur, ergo, si id faciat, juste potest aliam solutionem exigere pro tali debito ; ergo signum est non fuisse satisfactum illi per illam solutionem, neque posse illi satisfieri, ipso non acceptante, quamdiu illi liberum fuerit solutionem illam in aliud debitum referre, et propter illud solum eam recipere. Potest autem Deus semper hoc modo se gerere circa peccatorem, qui omnia bona sua multis aliis titulis Deo debet, etiam ipsum contritionis actum. Quia, licet contritio non habeat proprie locum nisi supposito peccato, et ideo non videatur debita, nisi ratione peccati, et in ejus satisfactionem, tamen et amor, a quo est præcipuus valor contritionis per se debitus est, et post peccatum commissum potest ipsemet dolor esse debitus, vel in gratitudinem pro aliis beneficiis; postulat enim gratitudo non solum ut benefactori gratias agamus, sed etiam ut de injuriis illi factis doleamus. Vel etiam potest esse debitus titulo cultus et venerationis, nam, licet talis dolor requirat peccatum, ut materiam circa quam versetur, et ideo sine illa exigi non possit in cultum, tamen, illa supposita, optime potest hoc solo titulo postulari et præcipi. Idemque de similibus titulis dici potest. Ex hoc ergo capite conclusit Anselm., lib. 1

Cur Deus homo, non posse nos contritione nostra Deo pro peccato satisfacere, unde ex illo a fortiori concluditur repugnare, quod in creatura sit talis modus satisfactionis respectu Dei, qui ab ejus acceptatione nullo modo pendeat ; sicut etiam supra diximus non posse esse meritum seu debitum justitiæ respectu Dei, non supposita promissione et pacto ejus. Et confirmatur, nam in ipsa satisfactione Christi diximus non inveniri hanc conditionem, scilicet, ut nullo modo requirat Dei acceptationem; multo ergo minus inveniri potest in satisfactione seu conversione peccatoris.

40. *Ad primum argumentum prioris sententiæ.— Gratia inhærens causa formalis est remissionis peccati.* — Superest ut argumentis contrariæ sententiæ respondeamus. Ad primum respondetur concedendo antecedens, et negando consequentiam. Quamvis autem antecedens illud verissimum sit, nimirum, remissionem peccati fieri per aliquam formam inhærentem, et non tantum per extrinsecam condonationem Dei, non tamen existimo, simpliciter loquendo, esse de fide, neque satis probari testimonio Concilii Tridentini ibi citato ; loquitur enim ibi Concilium de tota justificatione, et non de sola remissione peccati ; hæc autem duo, quamvis sæpius pro eodem sumantur, quia non separantur in re, tamen per se, et in rigore, plus includit justificatio quam peccatorum remissio, ut idem Concilium, eodem can. 11, non obscure significavit dicens : *Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, anathema sit.* Ergo, ex sententia Concilii, justificatio et remissio peccati non sunt idem ; nam, si idem essent, verissime diceretur justificationem esse solam peccati remissionem ; justificatio ergo includit peccatorum remissionem, et aliquid amplius, nempe internam sanctificationem et rectitudinem ejus qui justificatur, quæ fit per intrinseca et inhærentia dona, ut Concilium ibidem subjungit. Unde concludit, atque definit, *gratiam qua justificamur, non esse tantum favorem Dei.* Quamvis ergo quis sentiret remissionem peccati fieri formaliter sola extrinseca condonatione Dei, nihil aperte diceret contra hanc Concilii definitionem, quia adhuc verissimum esset, gratiam, qua justificamur, non esse tantum favorem Dei, quia, licet includat illum, non tamen solum illum, sed etiam gratiam inhærentem, hanc ad rectificandum interius hominem, illum ad tollendum peccatum. Unde, si nomine sanctificationis vel justificationis utrumque includatur, verissime dicitur non justificari hominem solo favore extrinseco, sed gratia inhærente ; consequenter vero etiam e contrario dici posset non sanctificari hominem sola gratia inhærente, sed oportere illi conjungi favorem Dei seu condonationem extrinsecam, quod videtur etiam consentaneum Concilio, damnanti eum qui dixerit justificari hominem sola peccatorum remissione, seclusa gratia inhærente ; ergo, qui dixerit justificari hominem extrinseca peccatorum remissione et condonatione, simul cum gratia inhærente, non damnatur a Concilio. Quamvis autem in hoc dicendi modo nullus sit error, et fortasse, in aliquo bono sensu veritatem possit habere, ut statim dicam, nihilominus verissimum censeo, ipsam inhærentem gratiam, simpliciter loquendo, esse causam formalem remissionis peccati. Quod (ut alia omittam, quæ ad materiam de gratia spectant) breviter declaro, ex discursu doctrinæ ejusdem Concilii, dicta sess. 6. Nam cap. 4 definit, justificationem impii esse *translationem ab statu peccati in statum gratiæ, et filiorum Dei.* Posterius vero, cap. 7, hanc definitionem magis declarans, dicit justificationem non esse solam peccatorum remissionem, sed etiam sanctificationem et renovationem interioris hominis ; justificatio ergo ex doctrina Concilii utrumque includit, infusionem, scilicet, boni, et remotionem mali, et tamen inferius idem Concilium, eodem cap. 7, docet unicam causam formalem hujus justificationis esse gratiam inhærentem ; ergo sentit hanc esse formalem causam illorum duorum quæ justificatio includit ; quæ sunt, renovatio interioris hominis, et peccati depulsio ; quomodo autem hoc intelligendum sit, statim declarabo.

41. Ad argumentum ergo, nego esse eamdem rationem de actu charitatis vel contritionis, quæ est de infusa justitia habituali. Ad primam autem probationem respondetur, etiam si demus omnia illa de actu charitatis intelligi, ea tamen omnia de illo dici, quia per charitatem consequimur veniam peccatorum, juxta illud : *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum,* ut dixit D. Thom. infra, quæst. 49, art. 1 ; consequimur autem hanc veniam per charitatem, tanquam per dispositionem perfectam, ut idem D. Thomas attigit, 1 part., quæst. 21, art. 4, ad 1. Unde in 4, quæst. 22, art. 1, ad 2, dicit charitatem operire peccata Deo, qui omnia videt ; et ideo oportere quod ea destruat, *non quidem faciens*

ut actus non præcesserint, sed quod vim impediendi gratiam non habeant; hæc autem est propriissima causalitas dispositiva. Secundum hanc ergo causalitatem intelligenda sunt multa quæ in illis testimoniis charitati tribuuntur; exemplo res declaratur, nam etiam dicimur *operibus justificari*, Jacobi secundo, quod maxime verum est de operibus ipsius charitatis seu fidei vivæ; quod de augmento justitiæ exposuit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 10, et tamen id non explicat in genere causæ formalis, ita ut ipsa opera charitatis nos formaliter reddant justiores, sed in genere causæ meritoriæ, quia actibus charitatis meremur augmentum justitiæ; ergo eodem modo, quamvis Sancti interdum dicant dilectione hominem justificari, non est necesse intelligi in genere causæ formalis, sed dispositive, aut meritorie de congruo, ut declarant etiam illa verba Christi : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*, quod fit per gratiam justificantem. Addo præterea, multa ex illis tantum esse quædam encomia charitatis, quibus declaratur tum excellentia perfectionis ejus, tum etiam regimen et imperium quod habet supra omnes alias virtutes, ratione cujus dilectio dicitur adimpletio legis, et quædam perfecta justitia, nam qui diligit, necesse est ut cætera præcepta servet. Denique addo multa ex testimoniis Augustini ibi citatis, recte posse declarari de charitate habituali, quæ dicitur esse justitia, quatenus est connexa gratiæ et aliis donis quæ illam comitantur.

42. *An perfectius per actum, quam per habitum, inhæreamus Deo.* — Ad secundam probationem ejusdem consequentiæ, distinguenda est illa propositio, perfectius inhærere nos Deo per actum quam per habitum; nam est vera quantum ad modum, non tamen quantum ad substantiam seu entitatem formæ. Nam per actum inhæremus Deo vitali modo, et secundum ultimum actum, qui hac ratione dicitur esse perfectissimus, quia constituit hominem in perfecto statu, et ultimo actualitatis gradu, non quidem dando ultimam perfectionem illius status, sed ultimo complendo illam; et quantum ad hunc modum, actus dicitur esse melior, præsertim in esse moris, quam habitus; et propter eamdem causam beatitudo in actu potius constituitur quam in habitu. Denique hoc modo procedunt omnia quæ in eo argumento dicuntur de excessu actus, respectu habitus. Nihilominus tamen quoad substantiam et entitatem formæ excellentior est habitualis justitia, per quam peccatum excludi dicimus, quam actus hujus justitiæ; et ideo altiori ratione, simpliciter loquendo, deificat et sanctificat hominem. Hic autem excessus non solum in eo consistit, quod habitus est natura sua permanentior et durabilior (quanquam hoc etiam ipsum non parum confert, si attendamus ad naturam formæ, quæ ex intrinseca ratione sua id requirit, et non ad id quod de facto, et quasi per accidens, contingit ex parte operantis), sed consistit præterea ille excessus in hoc, quod illa forma habitualis et permanens est primaria quædam participatio divinæ naturæ, et ideo illa est quæ primo deificat hominem et facit filium adoptivum, seu per participationem; hæc autem forma est gratia ipsa, quæ in supernaturali ordine est veluti prima substantialis forma, constituens hominem, Deum participative, et ratione illius debentur homini omnia reliqua dona, quæ ad internam ejus rectitudinem et justitiam necessaria sunt, et ab illis manant actus, qui dicuntur fructus justitiæ; et ideo illi etiam formæ ac justitiæ ex natura rei debetur expulsio peccati, tanquam propriæ formæ; actui vero, qui ordine naturæ interdum antecedit illam formam, solum hoc debetur tanquam dispositioni consentaneæ ad talem formam, et ad effectum ejus. Unde D. Thomas, q. 27 de Veritate, art. 5, dicit : *Actus non sunt ratio acceptationis divinæ, sed prius homo acceptatur per gratiam, deinde actus ejus.* Quod magis declarat Sol., ad 17, et articulo secundo, ad 4, specialiter agens de actu amoris, et art. 6, et 3, d. 27, q. 1, articulo tertio, et art. 4, q. 3, ad secundum. Potestque doctrina hæc confirmari exemplo illius vulgatæ quæstionis, quid sit melius, vel quod sit majus Dei donum, unio hypostatica, an visio beata, seu dilectio; nam, si recte expendantur rationes omnes insinuatæ in illo argumento, æque probant visionem beatam esse perfectiorem; probant autem esse perfectiorem tantum secundum quid, et quoad aliquem modum, non vero simpliciter et quoad substantiam, ut infra suo loco dicemus; et ideo unio hypostatica magis repugnat cum peccato etiam habituali, et de potentia Dei absoluta, quam quodlibet aliud Dei donum, vel actus supernaturalis, ut infra etiam dicetur; sic ergo intelligi potest in præsenti, proportione servata.

43. Addo deinde remissionem peccati for-

maliter non fieri per adhæsionem hominis ad Deum, sed per conversionem (ut sic dicam) Dei ad hominem; ut enim ex divinis Scripturis ostendimus, peccati remissio non fit formaliter per respectum hominis ad Deum, sed per respectum Dei ad ipsum, id est, per eam formam quam Deus ponit in homine, cum jam incipit illum diligere ut amicum et filium; hæc autem forma proprie est ipsa gratia sanctificans, nam, licet actus etiam sit in nobis ex dilectione Dei, et ideo, quatenus Deus in nobis talem actum gratuito et supernaturaliter operatur, possit dici converti ad nos, et nos respicere, juxta illud : *Converte nos, Domine, et convertemur;* et juxta illud : *Non quasi nos prius dilexerimus, sed quia prius ipse dilexit nos;* tamen, ex vi hujus actus præcise, nondum diligit hominem ut amicum, sed movet illum ut ad amicitiam perducat, quæ in adoptione per gratiam et charitatem formaliter consummatur.

44. *Ad tertium argumentum.*—Hinc ad tertium argumentum respondetur, potius illud confirmare sententiam nostram; nam, si Deus magis nos amat per gratiam quam per actum amoris, vel contritionis, quem in nobis operatur, ergo per illam potius remittit peccatum quam per actum; ergo per illam tanquam per formam, per hunc vero tanquam per dispositionem. Patet utraque consequentia, quia præcipua voluntas Dei in nobis est sanctificatio nostra; ergo illa forma, qua nos maxime diligit, maxime nobis confert sanctificationem, et consequenter peccati expulsionem. Unde, cum dicitur Deus maxime intendere in nobis dilectionem sui, et ad hoc potissimum per gratiam suam tendere, ut nos faciat sui dilectores, intelligendum id est eo modo quo Philosophi dicunt, res omnes esse propter suas operationes, tanquam propter finem, non quia operatio sit potior quam operans, nec magis intenta, si præcise consideretur, quia ipsa operatio est etiam propter operantem, et ut illum perficiat; sed quia, ut paulo antea dicebam, perfectus status operantis est, cum actu operatur; sic ergo Deus nobis intendit per gratiam dilectionem suam, non quia in nobis plus amet actum dilectionis quam gratiam suam, sed quia hunc ipsum statum gratiæ vult in nobis esse perfectum per actum dilectionis suæ; sicut etiam in naturalibus Deus creat substantiam et potentiam Angeli, intendens ut ipsum cognoscat et amet; neque inde fit ut plus amet in Angelo actum amoris, quam substantiam, vel potentiam, a quibus procedit; sed solum quod plus velit substantiam illam et potentiam sub tali actu, quam in potentia tantum. Aliud exemplum esse potest, nam Deus etiam animam Christi sibi univit, ut ipsum Deum summe diligeret, et perfectius quam omnes creaturæ, et ut per ipsam reliquæ omnes, et etiam Angeli, ipsum diligerent, et nihilominus, præcise comparando, plus animam illam amat ratione unionis et subsistentiæ quam illi communicavit, quam ratione cujuslibet actus in ea existentis. Dicet fortasse aliquis, non voluisse Deum illam unionem propter dilectionem, sed propter se ipsam, ut se perfectissime communicaret. Sed hoc non recte dicitur, ut infra ostendetur; alias eodem modo dici potest Deum non creasse intellectualem substantiam, nec infudisse gratiam sanctificantem propter operationem, sed unamquamque naturam vel formam voluisse propter perfectionem ejus, et ut se tali modo communicaret. Quamquam ergo, loquendo de fine quasi intrinseco vel proximo, verum sit voluisse Deum hujusmodi res propter perfectiones suas, tamen, loquendo de fine extrinseco, remoto aut ultimo, etiam verum est voluisse hujusmodi res propter suas operationes, et maxime propter eas quibus Deo uniuntur, ut, scilicet, ipsum ament, eoque fruantur. Atque hoc modo vult in nobis gratiam, ut per eam nos efficiat sui dilectores. Quamquam in hoc ulterius distinguere oportet de dilectione qua tendimus ad justitiam, et de illa quam in nobis efficit ipsa justitia. De hac posteriori vera sunt quæ diximus. De illa vero priori, verum potius est illam nobis a Deo conferri propter justitiam, id est, ut per eam ad justitiam obtinendam disponamur; hæc autem est dilectio de qua nunc loquimur; nam prior jam supponit nos justos, et peccato carentes.

45. *Ad quartum. — Quomodo actus dilectionis convertit animam in Deum.* — Ad quartum distinguere oportet de aversione actuali vel habituali, physica vel morali; actus ergo dilectionis perfecte convertit animam ad Deum conversione actuali, et ita formaliter expellit seu secum non admittit actualem aversionem peccati, seu (quod idem est) peccatum mortale actuale, juxta veriorem sententiam; conversio autem habitualis animæ ad Deum proprie fit per habitum infusum, maxime secundum legem ordinariam et ex natura rei; imo et de potentia absoluta non potest illa conversio aliter fieri, loquendo de Deo ut su-

pernaturali fine, ut nunc loquimur, et de conversione physica, ac realiter inhærente animæ; nam moralis quædam conversio fieri quidem posset per actum, si nullum esset in subjecto impedimentum peccati, ut jam dicam. Peccatum autem, quod expelli debet, non tantum est actuale, sed etiam habituale. Unde includit habitualem aversionem a Deo, quæ nunc non tantum est moralis, sed etiam physica, et ideo non potest formaliter expelli per solum actum, nec quatenus physica privatio est, quia hoc solum tollitur per formam oppositam, quæ est habitus, nec quatenus moralis est in ratione injuriæ et offensæ, quia quoad hoc non habet actus a tali persona elicitus, etiamsi supernaturalis sit, tantam vim, tantumque valorem ad satisfaciendum, quantum habuit peccatum ad inferendam injuriam tali personæ, ut in superioribus declaratum est. Nec per hoc elevamus supernaturalium actuum dignitatem, sed divinam majestatem extollimus, quæ tanta est ut nulla creata dignitas ad satisfaciendum illi secundum æqualitatem sufficiat pro gravi injuria ipsi illata. Quocirca, quamvis, si fingeremus hominem, et peccato, et gratia carentem, elicere actum dilectionis Dei super omnia, Deumque pro sua absoluta potentia nullum ei infundere habitum, concedi posset illum hominem, post transactum actum, manere moraliter conversum ad Deum, quamdiu illum actum non retractavit, nihilominus in homine existente in peccato mortali similis actus caritatis non habet moralem vim relinquendi hominem habitualiter et moraliter conversum ad Deum supernaturalem finem, quia ille actus nec formaliter repugnat habituali aversioni, sicut in universum actus et habitus formaliter non repugnant, neque ex se habet sufficientem efficaciam ad introducendam illam conversionem in tali subjecto, ratione impedimenti, et quia non potest in illo destruere contrariam aversionem, propter defectum valoris moralis ad satisfaciendum, ut explicatum est. Potestque hoc exemplo declarari; nam, si homo conditus in puris naturalibus, vel nunc habens invincibilem ignorantiam fidei, et supernaturalis ordinis, peccatum mortale committeret contra finem naturæ, quamvis postea super omnia diligeret Deum, ut finem naturæ, dilectione naturali, illa dilectio non esset per se efficax ad expellendum prius peccatum, nisi Deus benigne remitteret; et tamen actus ille converteret hominem ad Deum finem naturæ, a quo prius peccatum averterat, et servaret eamdem proportionem ad tale peccatum, quam servat nunc actus supernaturalis caritatis ad peccatum contra Deum supernaturalem finem; in eo ergo casu necessario dicendum est quod, licet ille actus physice et actualiter converteret hominem, non tamen moraliter et habitualiter; idem ergo nunc dicendum est. Unde hoc exemplum non solum declarat, sed etiam confirmat totam doctrinam traditam.

46. *Actus naturalis dilectionis Dei, quomodo in peccatore esse possit.* — Nec effugiunt difficultatem, qui propter hoc argumentum negant posse hominem lapsum elicere actum naturalem dilectionis Dei finis naturæ super omnia, ex solis viribus liberi arbitrii, quoniam alias (inquiunt) posset se a mortali peccato liberare suis viribus; non (inquam) hoc satisfacit, tum quia, si homo purus ante lapsum potest naturalibus viribus illum actum elicere, etiam post lapsum poterit, quia unum peccatum non diminuit naturales vires, quantum ad physicam efficientiam attinet, quia neque abstulit gratiam, neque justitiam originalem; agimus enim de homine in puris naturalibus, qui nullum ex his donis prius habebat. Neque etiam minuit physicas vires voluntatis aut intellectus, quia neque entitates harum potentiarum remittit aut minuit, nec privat eas aliquo reali principio operandi; neque in eis ponit habitum aliquem impedientem, quia neque unum peccatum necessario generat habitum, neque habitus simpliciter impedit operationem, quamvis difficiliorem reddat. Si ergo manent eædem naturales vires, possunt in similem actum exire. Nec solum peccatum moraliter manens potest impedire, tum quia sola moralitas illa non posset impedire efficientiam physicam; tum etiam quia tale peccatum solum se habet ad modum privationis; privatio autem non potest impedire introductionem formæ expellentis formaliter illam, si aliunde in agente sunt vires sufficientes ad talem formam. Denique, quidquid sit de naturalibus viribus, tamen non est dubium quin ex speciali providentia possit homo lapsus hunc actum elicere, et tamen in illo non esset per se sufficiens ad expellendum peccatum; alias per actum mere naturalem satisfaceret homo Deo pro injuria illata, quod est satis absurdum.

47. Ad alia, quæ ex citata opinione inferebantur, respondere non oportet; admittimus enim illa omnia consequenter sequi; existi-

mamus autem esse inconvenientia satis absurda, ex quorum consecutione impugnari dicta sententia potest, ut ex prima et secunda conclusionibus a nobis positis satis ostensum est. Ad confirmationem ergo ibi subjunctam respondetur, ad remissionem peccati post actum contritionis requiri novam gratiam, novumque Dei beneficium, ut ostensum est; hoc autem beneficium partim physicum est et intrinsecum, partim morale et extrinsecum. Physice enim ponit in anima sanctificantem gratiam, et oppositam privationem physicam excludit; moraliter vero remittit et condonat offensam. Neque contra has duas partes procedunt objectiones ibi factæ. Ad primam enim contra priorem partem respondetur, imprimis falsam esse illam sententiam quam supponit, scilicet, gratiam sanctificantem et habitus infusos ordine naturæ in aliquo genere causæ antecedere contritionem, quæ est dispositio ad illos; imo etiam, qui sic opinantur, quamvis dicant habitus, qui sunt principia actuum, prius natura infundi, negant tamen prius natura recipi in anima, vel sanctificare animam; et hoc nobis satis est. Ad secundum contra eamdem partem, jam declaratum est, cur forma gratiæ sit magis proportionata ad hunc effectum, quam actus contritionis vel caritatis; quia, nimirum, est prima et quasi substantialis forma in ordine gratiæ, quæ constituit hominem filium Dei adoptivum, Deum per participationem, et simpliciter Deo dilectum ut amicum.

48. *Quam sit necessario conjuncta remissio peccati cum gratiæ infusione.* — Ad primum vero contra posteriorem partem respondetur, simpliciter negando sequelam, scilicet, peccatum formaliter remitti per extrinsecum favorem. Hoc autem dupliciter intelligi potest: uno modo, juxta opinionem asserentem, tam esse intrinsecum et essentiale habitui gratiæ et caritatis formaliter expellere peccatum, ut non possit etiam de potentia absoluta talis effectus impediri; nam, juxta hanc sententiam, nihil aliud extrinsecum ad expellendum peccatum requiritur præter infusionem horum habituum. Hujus autem sententiæ nullum hactenus vidi sufficiens fundamentum, ut latius in materia de gratia disserui; solum videtur habere quamdam pietatis speciem, nam videtur multum extollere excellentiam et dignitatem gratiæ habitualis; et omnino recedit a sententia hæreticorum, qui totum negotium justificationis et remissionis peccati ponunt in extrinseco favore. Nihilominus tamen est alius modus explicandi solidior et verior, scilicet, quod cum beneficio gratiæ inhærentis simul etiam requiratur divina condonatio et remissio injuriæ. Et hoc est magis consentaneum omnibus Scripturis, et Patribus ac Theologis adductis, et quos sequenti sectione referemus. Item est magis consonum Concilio Tridentino, quod (ut supra notavi) hæc duo conjungit, dicens, justificationem non esse solam peccatorum remissionem, sed sanctificationem et renovationem interioris hominis. Item est magis consentaneum rationi, quia, licet id, quod est privationis physicæ in peccato, formaliter et immediate tollatur per oppositam formam physicam, tamen id, quod est morale, non potest ita immediate tolli, sed aliquid morale adjungendum est, nam immediate opposita ad eumdem ordinem pertinere debent; hoc autem morale non potest esse nisi extrinseca condonatio Dei. Quod etiam a posteriori declaratur, quia posset Deus de potentia absoluta conservare habitus physicos gratiæ et caritatis in homine peccante mortaliter; quæ est enim in hoc implicatio contradictionis? aut quid est in peccato, quod omnino necessitet Deum ad suspendendam actionem qua conservat gratiam? Si autem potest conservare, potest etiam denuo infundere qualitatem gratiæ peccatori in peccato manenti, seu etiam homini actu peccanti, nam hæc duo ejusdem rationis sunt; ergo quando nunc tollit peccatum infallibiliter infundendo gratiam, necesse est ut præter infusionem ipsius qualitatis, aliquid aliud ex parte sua adjungat, quod ita est distinctum, ut sit etiam separabile; hoc autem nihil aliud esse potest quam hæc moralis condonatio ac remissio. Sed est attente considerandum, quod, licet hæc condonatio sit distincta ab infusione gratiæ, est tamen cum illa ita necessario conjuncta, non tantum ex lege extrinseca et pacto Dei, ut Nominales putant, sed etiam ex intrinseco debito et natura talis formæ, ut propterea quasi unum et idem beneficium censeantur. Est enim tanta excellentia illius formæ, quæ est gratia sanctificans, ut ex natura sua nullum grave peccatum in subjecto admittat, neque moralem aversionem ab ultimo fine; eo quod intrinsece constituat filium Dei, et Deum per participationem, cui debita est illa puritas a tali peccato; et ideo debitum etiam est huic gratiæ, debito, scilicet, connaturalitatis, ut peccatum remittatur et condonetur ei cui

ipsa infunditur; et ideo ipsa peccati expulsio formaliter attribuitur ipsi gratiæ, non quidem tanquam primarius effectus formalis, hic enim tantum est positivus, realis ac physicus, sed tanquam secundarius quasi privativus; et ideo etiam non repugnat de potentia absoluta, a forma hujusmodi separari. Atque hoc modo sufficientissime explicatur excellentia et dignitas hujus formæ, quæ est gratia sanctificans; nam illa alia, quæ est nullum admittere peccatum etiam habituale et de potentia absoluta in eodem subjecto, propria est divinitatis, seu divinæ personæ hypostatice unitæ naturæ creatæ, quia tale peccatum in ipsam personam divinam refunderetur, quæ ratio aut alia similis in gratia creata locum non habet.

49. *Quæ sit forma immediate expellens peccatum.* — Quod si inquiras quænam sit forma formaliter expellens immediate peccatum, nam videtur ex dictis sequi esse ipsam extrinsecam remissionem, respondeo, hujus effectus privativi nullam aliam formalem causam immediatam esse quærendam, præter carentiam ipsam peccati, nam extrinseca condonatio potius se habet ut causa moralis efficiens. Potest autem hoc totum exemplo physico declarari; quando enim per introductionem caloris formaliter expellitur frigus ab eodem subjecto, expulsio frigoris aliquid distinctum est ab introductione caloris, ac de potentia absoluta separabile; tamen, quia illa expulsio ex natura rei conjuncta est et debita tali formæ, ideo physice totum illud censetur per modum unius totalis effectus illius formæ, quamvis, præcise singula comparando, id, quod est positivum, scilicet formalis calefactio, sit primarius effectus formalis, privatio autem frigoris sit tantum secundarius; neque illius privationis aliam immediatam causam formalem, præter ipsam carentiam talis formæ, assignare oportet, sed ipsa potius concipitur tanquam forma quædam. Necesse est autem intelligere quod, dum subjectum calefit, Deus suspendit influxum, quo frigus in illo subjecto conservabat, quæ est quædam causalitas privativa, non in genere causæ formalis, sed efficientis. Juxta hanc ergo proportionem philosophamur de infusione gratiæ, et expulsione peccati, et huic ultimæ causalitati, quam habet Deus in corruptione formæ contrariæ, respondet in proposito extrinseca condonatio et remissio culpæ, non quia culpa conservaretur a Deo, cum enim sit mala moraliter, sicut non fit, ita neque proprie conservatur a Deo, neque indiget tali conservatione, cum tantum sit morale quid; sed quia, cum consistat in injuria et offensione Dei, et cum pro illa non possit plene satisfieri, non potest nisi illo condonante moraliter destrui. Neque est inconveniens, imo valde rationi consentaneum, quod creatura, postquam Deum graviter offendit, nihil possit facere quo expellat a se peccatum absque remissione Dei, vel quo necessitatem absolutam Deo inferat ad hujusmodi remissionem; tanta est enim divina majestas, ut omnem excellentiam pure creatam, quantumvis supernaturalem, et ad ordinem gratiæ spectantem, antecellat. Atque ita responsum est ad omnes rationes quæ in probatione illius partis insinuantur.

50. Solum potest ultimo inquiri cur hæc condonatio seu remissio magis dicatur ex natura rei debita gratiæ sanctificanti, quam dilectioni seu contritioni, cum utraque sit forma supernaturalis, et valde perfecta. Sed ad hoc jam responsum est, constituendo differentiam inter has formas, et addi potest, utrique formæ esse debitam hujusmodi remissionem, debito proportionis, unicuique tamen modo sibi accommodato, contritioni tanquam dispositioni, gratiæ vero ut propriæ formæ; sicut, in philosophia, dispositio ultima ad formam ignis, et ipsa etiam forma ignis possunt dici expellere ex natura rei formam aquæ, tamen diverso modo, illa dispositive, hæc vero formaliter; de qua re plura sectione sequente.

SECTIO IX.

Utrum homo purus possit ad æqualitatem satisfacere pro culpa mortali propria, ita ut ex vera justitia obtineat remissionem ejus, et divinam condonationem.

1. *Sensus quæstionis.* — Sensus hujus dubitationis in principio sectionis præcedentis declaratus est; potest enim esse aliqua satisfactio æqualis et justa, indigens tamen acceptatione alterius, ad quam teneri potest ex pacto seu promissione, juxta doctrinam late traditam sectione quinta. Est autem ulterius supponendum, non versari quæstionem hanc de illis conditionibus, quæ ad perfectissimam justitiam requiruntur, ut quod satisfactio fiat ex propriis, et alias indebitis, et quod gratiam creditoris non supponat; est enim, vel per se notum, vel de fide certum, non omnes has conditiones posse reperiri in satisfactione

puræ creaturæ, quamvis fortasse ex vi illarum, neque æqualitas, neque veritas justitiæ necessario tollatur. Quod enim hæc satisfactio non ita sit ex propriis, quin ea ipsa, per quæ fit, magis sint sub dominio Dei, cui satisfactio offertur, patet, quia ipsemet actus contritionis et amoris Dei est donum ipsius, et sub dominio ejus existit; quia vero etiam homo, qui amat vel conteritur, est dominus sui actus per liberum usum ejus, ideo, altero Dei dominio non obstante, posset hoc hominis dominium ad æqualem satisfactionem sufficere, si alia necessaria concurrant, juxta doctrinam superius traditam, sectione sexta. Rursus, quod hæc satisfactio necessario sit ex debitis alio titulo, ostensum est sectione præcedente; quia vero illi alii tituli, vel ad justitiam non pertinent, vel certe quia per se non requirunt distincta opera, sed uno et eodem impleri possunt, ideo cum hujusmodi debito posset intelligi sufficiens æqualitas justitiæ, quamvis non perfectissima, nec tam rigorosa, qualis est justitia Christi, quia actus omnino finitus, seu finiti valoris, non ita potest exhaurire omnia illa debita, sicut infinitus actus Christi, ut eadem sectione sexta tractatum est. Tandem est de fide certum, neminem posse Deo satisfacere pro peccato nisi ex gratia, vel sanctificante, vel saltem movente et auxiliante, seu excitante et adjuvante, quod non oportet nunc contra Pelagium demonstrare, quia præsens quæstio non cum illo versatur, sed inter Catholicos, quibus hæc veritas indubitata est. Qui unanimi etiam consensu docent, hujusmodi donum, quo peccator ad satisfaciendum pro peccato indiget, duplici titulo esse gratiam. Primo, quia est supernaturalis ordinis, et per se naturæ non debitum; quomodo, etiamsi homo esset innocens, indigeret gratia, vel ad efficiendum actum amoris, quo nunc satisfacit, vel ad satisfaciendum pro aliis, juxta dicta in sectione septima. Secundo, quia hujusmodi donum est supra debitum peccati, vel potius est contrarium ei quod peccatum merebatur; homini enim, qui mortaliter peccavit, non solum non debetur hoc donum, verum potius ratione peccati meretur illo perpetuo carere. Quo fit ut concessio hujus doni seu gratiæ sit aliqua ex parte remissio ipsius peccati, non quidem quoad culpam, sed quoad aliquam pœnam, seu debitum quoddam quod homo peccando contraxit. Et ex hac parte necessario deficit satisfactio peccatoris ab integra perfectione justitiæ, et differt multum, non solum a satisfactione Christi, sed etiam ab ea quæ in puro homine innocente ac justo esse posset respectu aliorum, juxta ea quæ in sectione 7 tractata sunt. Quia vero peccator non ita satisfecit per hanc gratiam, quin, ea supposita, aliquid etiam ipse operetur et fructificet, ideo adhuc habet locum quæstio, an per opera procedentia a libero arbitrio hac gratia adjuto possit homo satisfacere ad æqualitatem pro culpa; sicut, supposita gratia sanctificante et remissa culpa mortali, potest satisfacere de condigno pro temporali pœna.

2. *Prima opinio affirmans. — Prima probatio.* — Est ergo quorumdam Catholicorum opinio, posse hominem peccatorem ex gratia Dei satisfacere de condigno et ad æqualitatem pro culpa propria mortali, et per hanc satisfactionem obtinere et consequi remissionem ejus. Ita sentit Cajetanus hic, in 1 dub., circa solut. ad 2; et Palud., in 3, dist. 20, q. 2; et idem sentit Sotus, in 4, dist. 15, q. 1, et indicat etiam Scotus, in 4, dist. 19, q. 1, art. 2, ad primum; tenet etiam Ruard., art. 6, satis post medium, p. 237, et nonnulli ex recentioribus expositoribus D. Thomæ, tam hic, quam 1 p., q. 21, art. 4. Et Medina hic, quamvis ex professo impugnet sententiam Scoti, Cajetani, et aliorum, postea vero dissolvens argumenta Scoti, plane ostendit se in æquivoco laborare, et in re a cæteris non dissentire; nam concedit, supposita gratia, reperiri in hac satisfactione condignitatem et æqualitatem, solumque esse imperfectam, quia supponit gratiam, quam imperfectionem alii non negant. Et in solutione ad secundum argumentum Scoti, concedit actum caritatis adæquare infinitatem peccati, et, quod si homo ex propriis viribus posset talem actum habere, posset perfecte satisfacere; nunc autem non posse, quia nullus potest gratiam et caritatem propriis naturæ viribus adipisci. Potest autem hæc sententia primo suaderi, quia remittere peccatum peccatori contrito est opus divinæ justitiæ; ergo fundatur in justa satisfactione, alias potius esset remissio ex liberalitate vel misericordia. Antecedens constat ex illo 1 Joannis 1 : *Si confitemur peccata nostra, fidelis est et justus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate.* Facit etiam illud ad Hebr. 6 : *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*, etc. Loquitur enim Paulus de his qui gratiam et bona opera peccando amiserant. Unde D. Thomas 1 p., q. 21, art. 4, ad 1,

tractans illud Ps. 24 : *Omnes viæ Domini misericordia et veritas*, dicit, *in justificatione impii apparere justitiam, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit* ; et ita exponit illud Luc. 7 : *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

3. Secundo argumentor, quia in conversione peccatoris perfecta, et ex toto corde, ac Dei gratia, reperiuntur omnia necessaria ad condignam justam satisfactionem, tum ex parte ipsius actus, tum ex parte hominis satisfacientis, tum ex parte Dei, cui satisfactio offertur; ergo erit justa satisfactio. Probo singulas partes antecedentis, primam quidem, quia actus ille est supernaturalis et divini ordinis; item est perfecta conversio ad Deum supernaturalem finem, a quo peccatum averterat; unde conficitur argumentum Scoti, in quo etiam Cajetanus et fere alii nituntur, quia quantum mali fuit in aversione, tantum boni est in conversione; et e contrario non potuit majus malum esse in aversione, quam sit bonum debitum conversioni. Denique, sicut malum aversionis ex se infinite displicet Deo, quia est offensa infiniti boni, ita ille actus dilectionis ex se infinite placet Deo, quia est divini ordinis, et ab ipso principaliter procedit per gratiam suam, et in ipsum perfecte tendit. Et hoc est quod significasse videtur D. Thomas, in 4, dist. 15, q. 1, art. 2, ad primum, dicens, quod sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis, ita et satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest; ex quibus verbis constat, loqui D. Thomam de divina misericordia, non ut subsequente contritionem, sed ut antecedente, et dante gratiam ad contritionem ipsam, et per eam gratiam ait reddi ipsum opus acceptum, id est, ex se dignum ut acceptetur, dignitate quodam modo infinita et æquivalente illi malitiæ, quæ est in peccato. Et similem sententiam citat Cajet. hic, ex eodem D. Thoma, in opusculo 3, quod est Compendium Theologiæ, in secunda parte illius, cap. 16; correctiora tamen opuscula in ea parte solum decem capita habent, in quibus ille locus non reperitur.

4. Secunda pars, scilicet, ex parte hominis satisfacientis, probatur, quia si res, quæ in satisfactionem offertur, ex se sit æqualis et sufficiens, ex parte personæ satisfacientis nulla alia conditio requiritur, nisi quod eam offerat voluntarie, tanquam dominus ejus; hæc autem conditio in peccatore reperitur; alia vero conditio, seu dignitas personæ, necessaria non est, nisi quatenus ad valorem actus seu rei oblatæ in satisfactionem potest requiri; quod in præsenti dici non potest, quia ostensum est actum ex se esse sufficientem. Et confirmatur primo, nam in eo actu homo non utcumque operatur, sed ut liberum instrumentum divinæ gratiæ, et ex hoc capite habet actus ille specialem quamdam et magnam dignitatem, et æquivalentem, ut declaratum est.

5. Secundo, nam, si quid deesset, maxime quia persona satisfaciens non supponitur grata; sed hoc imprimis juxta probabilem opinionem verum non est, quia gratia gratum faciens ordine naturæ antecedit contritionem. Deinde, juxta aliam opinionem, facile intelligi potest id non esse necessarium ex ipsamet ratione, et intrinseco fine satisfactionis. Est enim quasi via quædam ad reconciliandum personas inter se dissidentes; ergo ex se non supponit jam factam amicitiam; ergo, ut satisfactio sit condigna, non est cur supponat gratiam et amicitiam Dei, sed potius debet ad illam terminari. Quod declarari potest ex differentia inter meritum et satisfactionem, nam meritum tendit ad commodum ejus qui meretur, et ut aliquo modo faciat debitam mercedem; eumque, qui daturus est præmium, aliquo modo faciat debitorem; et ideo, ut condignum sit meritum, supponit personam dignam et gratam Deo, quia inimicus Dei, cum indignus sit omnium bonorum, non potest Deum facere debitorem; satisfactio vero per se tendit in honorem et quasi commodum alterius, et ut ei recompenset injuriam illatam; unde non constituit illum debitorem, sed potius illi debitum solvit; et ideo necessario non supponit amicitiam, sed potius ad illam tendit, et quodammodo terminatur.

6. Tertia pars de persona, cui fit satisfactio, probatur, quia ex parte hujus personæ solum potest requiri obligatio, seu debitum, aut necessitas aliqua acceptandi satisfactionem; hæc autem est in Deo, supposita promissione ejus; ergo. Unde confirmatur in hunc modum, nam ad meritum de condigno solum requiritur ex parte Dei promissio mercedis sub conditione operis; ergo ad condignam satisfactionem ex parte Dei solum erit necessaria promissio remissionis culpæ sub

conditione talis operis in satisfactionem exhibiti; sed talis promissio sæpe facta est in Scripturis, ut patet ex adductis sectione præcedente; ergo. Atque hinc colligitur differentia inter hanc sententiam, et eam quam præcedente sectione refutavi, nam juxta illam non requiritur Dei acceptatio, quam tamen hæc requirit, fundatam tamen in condignitate et æqualitate satisfactionis, et promissione Dei. Item, juxta illam remissio fit formaliter per ipsam contritionem, non vero juxta hanc, sed satisfactorie, ut sic dicam, quod est genus quoddam efficientiæ moralis. Item juxta illam non posset Deus facere, etiam de potentia absoluta, quin contritio habeat efficaciam satisfactionis tollendo culpam; at vero hæc sententia id non concederet, quia, nulla facta suppositione, posset Deus non acceptare talem actum in satisfactionem, cum aliis infinitis titulis sit illi debitus, cumque ipse sit dominus omnium; tamen, supposita promissione, non potest illum non acceptare. Unde ulterius illa prior sententia non censet remissionem peccati esse novum gratiæ beneficium a contritione et effectu formali ejus distinctum; hæc vero agnoscit esse distinctum, et de potentia absoluta separabile; debitum tamen nunc supposito pacto et condignitate satisfactionis.

7. *Secunda opinio. — Quomodo justificatio, et remissio peccati gratis detur. — Exponitur diligenter locus Concilii Tridentini, sess.* 6, *c.* 8. — Contraria sententia docet peccatorem non posse satisfacere ad æqualitatem pro mortali culpa a se commissa; ideoque neque ex justitia posse consequi remissionem ejus; loquimur autem de justitia præcise considerata in ordine ad ipsum purum hominem, per gratiam operantem, et conantem surgere a peccato, non de illo, ut ejus operatio Christi satisfactione nititur, aut prout ei Christi meritum applicatur, nam de hoc dicetur in sectione ultima hujus disputationis. Hanc vero sententiam indicat magis D. Thomas hic, ad 2, ubi non loquitur de puro homine, id est, considerato in puris naturæ viribus, ut Cajetanus male exposuit, sed de omni homine qui non sit personaliter Deus, in quocumque statu consideretur, alioqui ex insufficientia puri hominis non recte intulisset Dei hominis necessitatem, ut in commentario articuli latius deduxi. Eamdem sententiam docet D. Thomas infra, q. 85, art. 3, in corpore, et ad 2, ubi Cajetanus, respondens ad tertium dubium, in eamdem sententiam inclinare videtur. Idem D. Thomas, in 4, d. 14, q. 1, ubi, loquens de pœnitentia infusa, dicit non posse Deo reddere æquivalens pro offensa, sicut nec potest religio seu gratitudo pro beneficio. Item in loco supra citato, ex dist. 15, aperte tribuit sufficientiam nostræ satisfactionis misericordiæ Dei acceptantis illam; unde plane vult gravitatem peccati esse ex ipsomet, eo quod sit aversio a Deo infinito, valorem autem satisfactionis nostræ ex se revera non esse sufficientem, sed suppleri ex infinita misericordia Dei, qui vult illa esse contentus. Eamdem sententiam tenet Bonav., in 3, d. 20, q. 3, ad 2, et q. 4; et Richard., ibid., q. 4; Durand., q. 2, et in 4, d. 15, q. 1, ubi bene Capreol., conclusione prima, et ad argumenta contra illam; et Almain., q. 1; Major, d. 14, q. 2, ad ultimum dubium; Marsil., in 4, q. 10; Alens., 3 p., q. 1, art. 2, in corp., et ad secundum; Ferr., 4 Contra gent., c. 54; Soto, lib. 3 de Natur. et grat., cap. 6; Med., Cod. de Pœnitent., tract. 3, q. 1; Vega, lib. 15 in Trident., c. 4, circa finem. Et Scotus ac Gabr. supra citati in re idem sentiunt, ut videre est in Scoto, in 4, d. 1, q. 6, et d. 15, q. 1, et d. 16, q. 2; Gab., d. 14, q. 1, art. 1, in fine, et articulo secundo, conclus. 5, quamvis, quia ipsi in nulla satisfactione agnoscunt valorem, nisi ex acceptatione extrinseca Dei, quia Deus acceptat actum hominis ad remittendum illi peccatum, vocant illam æqualem seu sufficientem satisfactionem. Sed errant, tam in fundamento, ut supra dictum est, quam in eo quod non distinguunt, aliud esse acceptare actum ut dispositionem sufficientem, aliud vero ut justam recompensationem; et aliquid posse acceptari a Deo ex misericordia, aliquid vero ex justitia. Atque hæc sententia, sicut communis est, ita et omnino vera mihi videtur; in ea tamen probanda dicti auctores varii sunt, et ad illas fere conditiones recurrunt, quæ ad rigorosam justitiam peti solent, ut sect. 7 vidimus; et aliqui rationes afferunt non satis efficaces; non vacat autem in eis examinandis nunc immorari; ut ergo eam confirmem, adverto, duobus modis intelligi posse eum, qui peccavit, satisfacere pro mortali culpa commissa, ad æqualitatem. Uno modo, post receptam gratiam sanctificantem, atque adeo post culpam ipsam alia via jam gratis remissam; post (inquam), aut tempore, aut saltem natura. Alio modo potest intelligi, per actum contritionis, ut priorem simpliciter et in omni genere causæ gratia sanctificante et remissione peccati, satisface-

re condigne peccatorem pro sua culpa, et ideo veniam illius consequi. Ex auctoribus ergo in prima sententia citatis, quidam, ut Palud. et Cajet., videntur priori modo loqui; alii, ut Richard., modo posteriori. Deinde statuendum est, secundum fidem remissionem peccati, absolute loquendo, gratis donari homini peccatori, ut omnes Theologi docent, et ex divinis Scripturis definit Concilium Tridentinum, c. 7 et 9, ubi ait, *necessarium esse credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata nisi gratis divina misericordia, propter Christum,* juxta illud ad Rom. 3 : *Justificati gratis per gratiam ipsius;* in justificatione enim remissio peccatorum includitur, ut ex eodem Concilio supra diximus. Declarat autem idem Concilium, c. 8, ideo nos gratis justificari, *quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur ; si enim gratia est, jam non ex operibus; alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.* In quo Concilii testimonio verbum illud, *præcedunt*, non solum de antecessione temporis, sed etiam de ordine naturæ, atque adeo de ipsamet ultima dispositione ad justificationem, quatenus ipsam ordine naturæ antecedit, intelligendum est. Quod probo ex probatione quam Concilium adducit, quia, si gratia esset ex operibus, jam non esset gratia; hæc enim ratio æque probat, sive sit ex operibus tempore antecedentibus, sive natura tantum ; quia hoc nihil refert quominus id, quod ex operibus datur, non gratis, sed ex debito detur. Unde utroque modo contingit aliquid dari ex operibus, ut gloria datur ex operibus tempore antecedentibus , augmentum vero gratiæ sæpe datur ex opere natura tantum antecedente ; et in utroque verum est (quod Paulus ait) non esse meram gratiam, quia non gratis, sed ex debito datur ; ergo, e contrario, si justificatio gratis datur, quia non ex operibus præcedentibus , ut Concilium ait, necesse est ut non sit ex operibus tam natura, quam tempore antecedentibus. Quod si quis fortasse dicat, etiamsi justificatio, seu remissio peccati detur ex merito alicujus operis ordine naturæ antecedentis, nihilominus esse gratiam, quia illud opus, ex quo oritur, fundatur in gratia, seu etiam est gratia, quia gratis data, hoc facile refutatur, non solum ex communi doctrina Theologorum, sed ex hoc eodem loco Concilii Tridentini , quem tractamus; primo quidem, quia hoc modo, etiamsi justificatio daretur ex operibus tempore antecedentibus, id est, ex merito de condigno illorum , nihilominus posset illo modo appellari gratia ; sicut, juxta probabilem expositionem , vita æterna appellatur gratia, ad Rom. 6. Sequela patet, quia etiam opera, quæ tempore antecedunt justificationem, sunt gratia et ex gratia, ut est fides, et aliæ dispositiones remotæ, quæ in illa fundantur, de quibus aperte Concilium loquitur ; consequens autem manifeste repugnat expositioni Concilii ; alioqui dicere debuisset remissionem peccati ideo dici gratis dari, quia opera, propter quæ datur, procedunt a gratia aliqua quæ gratis datur, non vero quia non detur ex merito talium operum. Unde non satisfaciet, si quis respondeat illa opera tempore antecedentia justificationem non habere sufficientem condignitatem cum tali præmio, et ideo non dari justificationem ex merito illorum. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia idem verissime dicetur de opere, quod tantum ordine naturæ antecedit justificationem ; tum maxime quia, esto illud sit verum propter alias rationes, tamen ex vi rationis Concilii, scilicet, quia alias justificatio non esset gratia, hoc enim re vera non sequitur in illo sensu, ut ostensum est.

8. *Non solum prima gratia excitans , sed etiam sanctificans et habitualis, gratis datur.* — Unde argumentor secundo, quia ex illa doctrina sequitur remissionem peccati et justificationem non esse in se ac formaliter gratiam, quantum ad hanc denominationem, quæ est gratis dari, sed tantum in radice, sicut de vita æterna dicebamus ; consequens autem est aperte falsum, tum quia est contra mentem Concilii , ut eodem argumento probari potest, scilicet, quia non repugnaret remissionem peccatorum illo modo esse gratiam, et esse ex operibus ; tum etiam quia alias simpliciter concedi posset remissionem peccati dari ex justitia peccatori pœnitenti et contrito , sicut datur gloria vel augmentum gratiæ justo bene merenti ; consequens est contra omnes Patres, quos statim referam ; imo et contra modum loquendi Scripturæ, in qua gloria sæpe vocatur merces et corona justitiæ, nunquam vero similia dicuntur vel dici possunt de remissione peccati ; est etiam contra communem sententiam Theologorum , quos retuli. Et præterea tertio declaratur aliter, nam inde sequitur primam gratiam sanctificantem non esse magis gratiam, seu gratis dari, quam augmentum gratiæ ; consequens est falsum ; ergo. Sequela patet, quia eadem

est ratio de remissione peccati, justificatione, et prima gratia, quia forma, qua fit justificatio, et remittitur peccatum, est prima gratia; ergo, si remissio peccati et justificatio solum in radice dicitur gratis dari, idem erit de prima gratia sanctificante; consequens est contra communem Theologorum sententiam, ut constat ex materia de gratia. Est etiam contra Concilium Tridentinum, hoc eodem loco dicens, *justificationem gratis nobis concedi, et non ex operibus;* justificatio autem fit per primam gratiam sanctificantem; ergo, ex mente Concilii, etiam prima gratia sanctificans gratis datur, id est, non ex merito cujuscumque operis, sive tempore, sive natura tantum antecedat talem gratiam. Nec dici potest nomine justificationis intelligere Concilium totum negotium justificationis prout a prima gratia excitante inchoatur, et usque ad remissionem peccati procedit; nam expresse Concilium distinguit justificationem a fide et aliis operibus; justificatio autem in eo sensu suum exordium sumit ab initio fidei, et per dispositiones remotas progreditur usque ad ultimam, ut idem Concilium, cap. 5, 6 et 7, descripserat; ergo, cum dicit justificationem gratis dari, quia nec fides, nec alia opera antecedentia illam promerentur, non loquitur de justificatione in eo sensu, sed prout dicit infusionem ipsius justitiæ, et remissionem peccati.

9. *Evasio argumenti. — Urgetur argumentum.* — Dicetur fortasse neutro ex his modis sumi justificationem eo loco, sed media quadam ratione, scilicet, pro toto negotio justificationis, prout in instanti ultimo perficitur, et includit tam dispositionem ultimam, quam formam gratiæ et remissionem peccati; hæc enim acceptio non parum usitata videtur, ut colligere licet ex D. Thoma, 1. 2, q. 113, præsertim a. 8. Sic ergo justificatio dicetur gratis dari, quia tota ipsa nullum meritum supponit, quamvis distinguendo ea quæ in tali justificatione includuntur, unum, scilicet, remissio peccatorum, vel prima gratia sanctificans non gratis detur, sed ex merito ultimæ dispositionis, sicut prædestinatio absolute dicitur gratis conferri, quia tota nullum supponit meritum, quamvis prout terminatur ad unum effectum, posterior possit esse ex merito prioris. Sed hæc responsio, specie quidem verisimilis et apparens, aliena est a mente Concilii, et omnino falsa. Primum patet, quia Concilium in eo capite octavo de ea justificatione loquitur, de qua c. 7 sermonem fecerat, eam describendo, et ejus causas assignando; sed ibi non sumit justificationem hoc modo, sed pro infusione justitiæ seu gratiæ sanctificantis, et remissione peccati, ut evidenter patet ex illis verbis: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum;* ubi condistinguit justificationem a dispositione, de qua locutus fuerat; ostendimus autem in superioribus locutum fuisse de dispositione ultima. Ubi etiam obiter ponderandum est verbum illud, *consequitur;* recte enim correspondet verbo capitis octavi, *præcedunt*, ejusque datam expositionem confirmat. Dicitur enim justificatio consequi dispositionem, quamvis non tempore, sed tantum ordine naturæ consequatur; ergo et e converso dispositio ultima dicitur præcedere, etiamsi tantum ordine naturæ antecedat; ergo etiam respectu illius dicitur justificatio consequens gratis dari. Secundo urgeo argumentum factum a paritate rationis; nam, si justificatio strictissime sumpta comparata ad dispositionem ultimam non gratis datur, eadem ratione nec dispositio ultima comparata ad præcedentes non gratis daretur, cujus oppositum docet Concilium, etiam juxta præcedentem expositionem. Sequela patet, quia, sicut remissio peccati, seu justitiæ infusio, supponit dispositionem, quæ est gratia et ex gratia, ita dispositio ultima supponit remotam, quæ etiam est gratia et ex gratia; et inter eas potest considerari similis proportio, et promissio etiam qua bene utentibus prioribus auxiliis posteriora necessaria offeruntur, quomodo intelligitur axioma illud: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Tertio argumentor illa ratione, quia alias prima gratia sanctificans non magis daretur gratis, quam augmentum illius, quod est alienum a doctrina Theologorum, et ejusdem Concilii, c. 10, et can. 32, ubi dicit, *justificatum per bona opera mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et illius consecutionem;* ipsam vero justitiam solum dicit infundi per Christi meritum, eamque præsupponi ad nostrum meritum proprium et de condigno. Sit ergo constans et certum, remissionem peccati simpliciter et absolute gratis nobis dari respectu cujuscumque operis nostri, esseque vere gratiam non solum in radice, sed in se et formaliter, quia gratis datur. Obiterque ex hoc loco Concilii Tridentini notetur, cum dicitur prima gratia gratis dari, non solum id esse

verum et certum de prima gratia vocante seu auxiliante, sed etiam de prima gratia sanctificante, et integro ac formali effectu ejus, sub quo remissio peccati includitur. Notetur etiam expositio ad loca Pauli, cum negat gratiam vel justitiam dari ex operibus, quia non solum excludit opera moralia seu legalia, quatenus per vires naturæ fieri poterant, sed etiam opera supernaturalia procedentia ab auxilio gratiæ, qualia sunt fides et dispositiones ad justitiam, nam de his expresse loquitur Concilium, explicans eadem loca de prima justificatione : quod enim secunda, seu augmentum justitiæ, fiat ex operibus, statim docet, et testimonio Jacobi confirmat, c. 20.

10. *Prima conclusio.* — His suppositis, dico primo : homo non potest satisfacere ad æqualitatem pro peccato mortali proprio per actum contritionis, ut procedentem a gratia sanctificante, seu ut ab illa formatum. Probatur, sive admittamus actum contritionis elicitive et effective procedere ab habitibus gratiæ, sive contrarium, quod verius est, supponamus. Nam juxta priorem sententiam vel supponitur gratia ad hos actus solum ut infusa ex parte Dei, et non ut recepta ex parte hominis, vel utroque modo. Si primum dicatur, ergo gratia, ut ab illa procedit contritio, non sanctificat hominem, neque expellit ab eo peccatum, quia non sanctificat nisi ut recepta et informans, nondum autem intelligitur recepta ; ergo ut sic non potest esse principium satisfactionis de condigno seu ad æqualitatem. Patet consequentia, quia, ut a fortiori ex dicendis constabit, non potest esse satisfactio ad æqualitatem, nisi saltem supponatur persona grata, et a peccato munda. Et confirmatur, quia non solum gratiæ infusio, ut tenet se ex parte Dei, sed etiam ut recepta ex parte hominis, gratis illi donatur ; ergo contritio, ut antecedit gratiam ut receptam, non potest esse condigna satisfactio pro culpa ; alioqui gratis daretur, ut postea dicam. Si vero dicatur receptio gratiæ, etiam ut informantis hominem, antecedere contritionem, rursus alio dilemmate utendum est; nam, vel simul cum gratia sic infusa et recepta supponitur etiam culpa remissa, vel non. Si non supponitur, adhuc non potest esse a tali persona æquivalens satisfactio, quia nondum est persona simpliciter grata et sancta, cum nondum sit illi culpa remissa. Si autem etiam ipsa culpa supponitur jam remissa, ergo omnino gratis, et sine ulla satisfactione remissa est; ergo jam nullus relinquitur locus satisfactioni pro tali culpa. Unde obiter colligitur, falso dixisse Richardum in quarto, dist. 17, articulo primo, q. 7, si actus contritionis, procedens a gratia, est prior natura, quam remissio peccati, peccatorem de condigno mereri remissionem peccati, quod censet probabile; constat enim ex dictis consequens illud valde esse falsum, et illationem illam nullius momenti esse, quia, si peccatum nondum intelligitur ablatum, nondum persona intelligitur plene sanctificata, neque apta ad meritum de condigno; si vero culpa prius intelligitur gratis remissa, non potest in aliquo posteriori signo naturæ cadere sub meritum de condigno ; quia principium meriti, seu quod supponitur ad meritum, non cadit sub idem meritum ; alioqui etiam prima gratia sanctificans caderet illo modo sub meritum de condigno.

11. Et hinc facile convincitur ratio juxta aliam sententiam negantem hos actus procedere ab habitibus, nam, juxta illam, prius natura simpliciter in omni genere elicitur contritio per auxilia gratiæ, deinde in eodem instanti temporis, et posterius natura informatur gratia, quatenus per illam sanctificatur subjectum; ergo contritio, ut informata gratia, sicut supponit ipsam gratiam gratis infusam, ita etiam supponit peccatum gratis remissum ; ergo non habet jam locum satisfactio pro tali peccato. Probatur hæc ultima consequentia, quia satisfacere est solvere debitum ; sed hic homo non solvit debitum, nec per solutionem condignam illius remissionem consequitur, sed gratis ei condonatur ; ergo non satisfacit.

12. Dices : etiamsi prius natura remissio peccati sit gratis concessa, potest idem homo jam justificatus per suum actum posterius natura satisfacere. Sed hoc dici non potest, nisi forte sit quæstio de nomine ; quamvis enim ille actus, ut posterior natura gratia et remissione peccati, possit dici ex se satisfactorius, quia jam intelligitur habere valorem et sufficientiam ad illum effectum, nisi jam factum invenisset, tamen vel illa non est propria hujus vocis significatio, vel saltem non ita nunc de satisfactione loquimur, sed ut actu habet rationem et causalitatem satisfactionis, ita ut propter illam, tanquam propter solutionem condignam, remittatur peccatum : hoc enim sensu inquirimus utrum homo possit satisfacere pro suo peccato, ita, scilicet, ut mediante illa peccatum a se expellat, seu veniam illius obtineat. Et re vera non proprie di-

citur satisfactio, quæ post remissionem debiti fit, sed quæ fit ad debiti remissionem. Est enim remissio debiti terminus satisfactionis, non principium, ut ex communi sensu omnium hominum constat. Nec dici potest eamdem peccati remissionem, quæ facta fuit gratis ante satisfactionem, postea etiam fieri per satisfactionem, quia repugnat idem debitum, gratis jam remissum, iterum per justam solutionem remitti, sicut repugnat eamdem gratiam primam gratis datam, cadere sub meritum operis ab ipsa procedentis. Unde potest confirmari, quia, si homo per actum sic informatum satisfaceret ad æqualitatem pro culpa mortali, etiam mereretur remissionem ejus, quam consequentiam infra probabimus ; sed non meretur remissionem, cum gratis illam acceperit ; ergo nec satisfacit de condigno. Atque hæ rationes probant sufficienter non posse peccatorem per hujusmodi actum satisfacere de condigno, etiam illo modo imperfecto, quo homo justus et innocens potest satisfacere pro peccato alterius. Quod vero in tali actu non sit perfecta æqualitas ad injuriam culpæ, probant quæ sect. 7 diximus, quia non potest ille actus habere majorem valorem et vim ad satisfaciendum cum perfecta æqualitate, quam actus puri hominis grati et sancti, de quo diximus non satisfacturum Deo ad æqualitatem perfecte; nam rationes ibi factæ procedunt etiam hic, cum non sit major dignitas aut sanctitas unius personæ satisfacientis, quam alterius.

13. *Secunda conclusio.* — Dico secundo peccator, cum a peccato mortali resurgit, non satisfacit condigne Deo, seu ad æqualitatem, per actum contritionis seu dilectionis, ut est ei dispositio ad remissionem peccati, et prior natura illa. Probatur primo ex Scriptura, in omnibus illis locis in quibus remissio peccati gratia appellatur, et negatur dari ex operibus, ad Ephes. 2, ad Titum 3, ad Rom. 3 ; nam, si esset ex condigna satisfactione, revera esset ex operibus. Item ex illis in quibus benignitati et misericordiæ Dei attribuitur quod veniam peccatoribus tribuat, ut est illud : *Quia benignus et misericors est, et præstabilis super malitia*, Joelis 2. Et illud Isaiæ 55 : *Revertatur ad Dominum, et miserebitur ejus ;* et Jerem. 31, dicitur ex persona peccatoris : *Converte me, Domine, et convertar ; postquam enim convertisti me, egi pœnitentiam,* etc. Et subdit ex persona Dei : *Idcirco conturbata sunt viscera mea super eum, miserans miserebor ejus,* et alia similia. Unde Jerem. 3, conversio peccatoris comparatur reversioni adulteræ ad virum suum, quam ille benigne suscipit, eique liberaliter injuriam remittit. Et hoc mysterium inter alia significari creditur, quando in his locis et promissionibus additur particula *forte,* ut supra visum est. Secundo, ex Patribus, qui semper attribuunt misericordiæ divinæ, quod pœnitentiam nostram acceptet, et propter illam peccata remittat, quamvis illa per se insufficiens sit ad tanti debiti solutionem. Sic Chrysostomus, hom. 62 in Matth., exponit parabolam c. 18, ubi dominus multa talenta remisit debitori roganti. Et inter alia inquit : *Nam etsi procidit debitor, et rogavit, tamen ex causa indulgentiæ universam rem domino attribui videmus.* Idem habet idem Chrysostomus eumdem locum tractans, hom. 2, in posterior. ad Corinth., in fine litteræ, ante partem moralem, et epist. 5 ad Theodor. lapsum, et refertur cum multis aliis in c. *Talis est*, de Pœnitent., dist. 3. Item hom. 26 in Genes., versus finem, post longam exhortationem ad pœnitentiam, ita concludit : *Tanta est Dei erga nos misericordia, nam ubi viderit voluntatis nostræ firmum propositum, et ferventi nos desiderio ad se accedere, non tardat, neque differt, sed accelerat, suamque solitam liberalitatem exhibens dicit : Adhuc loquente te, dicam : Ecce adsum,* Isaiæ 65. Et elegantissime hom. 80 ad populum, in principio, sic scribit : *Num pœnitentem licet salvari ? Et maxime. Totam vitam in peccatis absumpsi, et si pœnitentiam egero, salvabor ? Et maxime. Unde constat ? Ex Domini clementia. Ne tuæ confidas pœnitentiæ ; tua namque pœnitentia tanta nequit peccata delere. Si sola foret pœnitentia, jure timeres ; sed postquam cum pœnitentia commiscetur Dei misericordia, confide.* Et Cassianus, collat. 20, c. 8, postquam multa remedia proposuit ad consequendam remissionem peccatorum, inter quæ et charitatem et pœnitentiam numerat, subdit : *Etiamsi hæc omnia fecerimus, non erunt idonea ad expiationem scelerum nostrorum, nisi ea, bonitas Domini, clementiaque deleverit, qui exiguos parvosque conatus immensa liberalitate prosequitur, dicens : Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum jam non recordabor.* Et de eadem re optime loquitur lib. 12 de Institutione cœnobiorum, qui est de spiritu superbiæ, c. 11 et 14. Sic etiam Augustinus, in Enchirid., c. 65, inquit : *Neque de magnis criminibus remittendis desperanda est misericordia Dei agentibus pœnitentiam.* Idem lib.

de Vera et falsa pœnitentia, c. 3, ubi in hunc modum exponit parabolam de filio prodigo, Luc. 15, ubi ponderandum est verbum illud: *Misericordia motus, non justitia ;* et illud : *Epulari et gaudere oportebat*, quod verbum congruentiam tantum significat, non necessitatem. Considerandum etiam est osculum patris ex misericordia profectum, quod reconciliationem significat, ut notavit Hieronymus, epist. 64, ubi in hunc etiam modum exponit illud Isaiæ 31 : *Revertere ad me, et redimam te, quia ego Dominus.* Et subdit inferius : *Vide quanta sit magnitudo fletuum, ut aquarum diluvio comparetur, quos qui habuerit, et dixerit cum Jeremia : Non sileat pupilla oculi mei, statim complebitur in illo : Misericordia et veritas obviaverunt sibi.* Et Michææ 6, tractans verba illa : *Numquid dabo primogenitum meum pro scelere meo? fructum ventris mei pro peccato animæ meæ*, ait his verbis significari, nihil esse dignum quod Deo pro peccato possit offerri, nullamque humilitatem maculas posse eluere delictorum. Eamque expositionem refert, et commendat Concilium Francoford., epist. ad Episcopos Hispan. Similia scribit Tharasius, epist. ad Joannem, quæ habetur 3 tom. Conciliorum, ante septimam Synodum, ubi hæc et alia testimonia Scripturæ congerit, quæ longum esset referre. Multa de eadem re habet Ambrosius, l. 1 de Pœnit., c. 4, et seq., inter alia : *Expectat*, inquit, *conversionem nostram, ut revertamur et ipsi ad gratiam, expectat lacrymas, ut profundat pietatem suam ; sic in Evangelio viduæ lacrymis compassus, filium ejus suscitavit*, Luc. 7. Hinc Fulgentius, epist. 7, c. 7 : *Sicut Deus*, inquit, *per justitiam damnat aversum, ita per misericordiam sanat conversum*. Sic denique intelligendum est quod lib. de Ecclesiast. Dogmat. dicitur, c. 80 : *Pœnitentia aboleri peccata, indubitanter credimus.* Et ratio redditur, *quia*, scilicet, *propositum Dei, quod decrevit salvare quod perierat, stat immobile, et ideo, quia voluntas ejus non mutatur, venia peccatorum fideliter præsumatur ab illo, qui non vult mortem peccatoris, sed ut convertatur a perditione pœnitendo, et salvatus miseratione Domini vivat.*

14. *In satisfactione condigna tam vera justitia, quam in merito condigno.* — Tertio argumentor ratione, quia alias remissio peccati in se ac formaliter non gratis fieret, sed ex operibus, et ex justitia, quod esse falsum satis fuse ostensum est. Sequela patet, quia debitum, quod per condignam solutionem solvitur, non gratis remittitur, sicut temporalis pœna, pro qua justus ex condigno satisfacit, non potest dici vere et in se gratis remitti. Dicetur fortasse remissionem peccati ideo gratis fieri quia non fit ex merito de condigno, licet fiat ex satisfactione condigna. Sed hoc non recte dictum est, primo quidem, quia, ut aliquid non fiat gratis, non necesse est ut fiat ex omnibus vel multis justitiæ titulis, sed satis est quod vel ex uno justitiæ titulo fiat ; sed non est minor titulus justitiæ in satisfactione condigna, quam in merito de condigno ; ergo. Major atque etiam minor videntur per se notæ ex terminis, et comprobari possunt in Christi operibus, non enim minus perfectam justitiam continent, quatenus satisfactoria sunt de condigno, quam ut sunt meritoria ; et ideo, sicut respectu Christi non datur gratis quod ex merito ejus datur, ita nec gratis remittitur quod ex satisfactione ejus condonatur. Comprobari etiam potest totum hoc argumentum exemplo adducto de satisfactione nostra pro pœna temporali, quæ non remittitur gratis, vel ex hoc præcise titulo, quod ob condignam satisfactionem remittitur, etiamsi aliud meritum non intercedat. Secundo displicet illa responsio, quia, licet ratio satisfactionis condignæ distincta sit a ratione meriti, tamen ex una ad alteram potest sufficiens argumentum sumi ; quia nulla est ratio ob quam peccator non possit de condigno mereri remissionem culpæ per contritionem, ut est prævia dispositio ad illam, si per illam potest pro culpa condigne satisfacere ; nam imprimis ratio justitiæ, quæ ex parte Dei intercedit in merito et satisfactione condignis, ejusdem rationis est, ut supra declaravi ; nam, licet per satisfactionem non fiat Deus debitor ad aliquod bonum conferendum, fit tamen debitor ad non puniendum, seu ad deponendum odium contra peccatorem, et tollendum quidquid habet rationem culpæ. Deinde non minor, imo quodammodo major valor moralis requiritur ad satisfactionem condignam, quam ad meritum, majorque dignitas personæ satisfacientis, quia ab illa potissimum sumitur satisfactionis valor ; si ergo, hoc non obstante, posset esse satisfactio condigna, nondum supposita gratia sanctificante et remissione peccati, posset etiam esse meritum de condigno. Tandem non repugnat eumdem actum esse satisfactorium et meritorium, si aliunde cætera necessaria concurrant ; sicut non repugnat simul esse pœnalem et bonum, et simul cedere in honorem Dei ipsumque respicere ut injuria

illius resarciatur, et simul etiam cedere in commodum operantis, quod habet non solum sub ratione meriti, sed etiam sub ratione satisfactionis, quia liberatio a culpa, etiamsi ad divinum honorem pertineat, maximum commodum est satisfacientis ; igitur, si in remissione peccati intervenit prædicto modo satisfactio condigni, interveniet etiam meritum de condigno.

15. Respondent aliqui Thomistæ negando argumenti consequentiam, quia hæc æqualitas est inter remissionem peccati, et ultimam dispositionem, quatenus utrumque est opus Dei, et juxta ejus sapientiam habent inter se commensurationem ; non vero quatenus ille actus est ab homine, quia ut sic non habet proportionem dispositionis, sed solum ut proficiscitur a gratia operante, a qua etiam habet quod sit justa satisfactio. Et videtur hoc habere fundamentum in Cajetano hic ad primum dubium ; indicat enim actum peccatoris esse satisfactionem, ut est a gratia, non ut est a voluntate peccatoris. Sed hæc doctrina neque est vera, nec solvit argumentum factum. Primum constat ex dictis sectione præcedenti probando tertiam conclusionem, ubi ostendi, actum peccatoris esse dispositionem ad gratiam, non ut est a solo auxilio, neque ut est a solo libero arbitrio, sed ut ab utroque simul, quia utriusque conditiones essentialiter requirit ad rationem dispositionis; idem autem est de ratione satisfactionis, quia nec mente concipi potest quod actus sit satisfactio, nisi ut est ab homine satisfaciente, et a voluntate ejus, licet non sola, sed divinis auxiliis adjuta ; ergo, si hæc justitia divina attenditur ex satisfactione, necesse est ut attendatur non tantum inter opera Dei, ut Dei sunt, sed inter opus Dei, et opus hominis cum Deo operantis, id quod ex sequentibus amplius confirmabitur. Secundum patet, quia sicut satisfacere est opus gratiæ, ita et mereri; ergo, si hic servatur ratio justitiæ respectu satisfactionis, quamvis sit opus Dei, etiam servabitur respectu meriti, quamvis sit opus hominis ; quia neque hoc est solius hominis, sed etiam gratiæ, neque illud est solius gratiæ, sed etiam hominis cooperantis illi, et utroque titulo non erit gratis remissio peccati, sed ex operibus. Imo etiam sequitur nihil prorsus remitti gratis peccatori præter debitum carendi auxiliis gratiæ necessariis ad contritionem. Imo, si proprie loquamur, neque debitum ipsum gratis remittitur, quia semper manet, quamdiu manet culpa ; solum ergo gratis donabitur peccatori, quod hæc pœna, scilicet, carere talibus auxiliis, non mandetur executioni ; est autem valde absurdum concedere, Deum solam hanc pœnam gratis remittere, et non ipsam culpam, ac pœnam æternam, ut ex supra dictis constat ; alioqui etiam posset quis dicere peccatum solum remitti gratis, quia, cum ex se mereatur privationem etiam fidei et spei, Deus ex sua misericordia non exequitur hanc pœnam, sed has virtutes conservat in peccatore, ut per eas converti possit. Alia vero evasio ad hanc rationem excogitari posset, dicendo, remissionem peccati fieri gratis, quia, cum Deus de potentia absoluta posset hujusmodi satisfactionem non acceptare, libere et gratuito illam acceptet. Primum horum nos admittimus, et sequitur ex omnibus dictis, quia cum remissio peccati sit novum gratiæ beneficium, etiam supposita contritione, nihil est quod absolute loquendo Deum necessitet ad illud præstandum, sicut rex gravissime offensus non cogitur subdito veniam concedere, etiamsi summis precibus illam efflagitet ; igitur hac ratione poterit Deus dici gratis remittere, quia satisfactionem libere acceptat. Sed hæc responsio haberet utcumque locum, si hæc acceptatio esset omnino subsequens satisfactionem peccatoris, et non supponeret divinam promissionem ex parte Dei, et æqualitatem in opere peccatoris juxta prædictam opinionem ; nam, concurrentibus his duobus, intercedit propria ratio justitiæ, ad quam sufficit quod ex tali suppositione Deus non possit non acceptare, quamvis absque illa posset, ut late in superioribus dictum est, et ipsamet Christi satisfactione est declaratum, quia acceptatio, hoc modo facta, non est gratia quæ misceatur solutioni, et diminuat æqualitatem ejus, sed est solum libera quædam voluntas seu promissio antecedens contractum, æquivalens voluntati contrahendi, quæ justitiam contractus non tollit.

16. Quarto et ultimo probatur a priori conclusio, quia contritio, ut est dispositio ad primam gratiam, et remissionem peccati, procedit ab homine, ut nondum grato, nec libero a peccato ; ergo ut sic non potest habere valorem ad satisfaciendum Deo ad æqualitatem ; ostensum enim in superioribus est, solam gratiam creatam sanctificantem non esse sufficientem, ut actus ab ea procedens habeat valorem condignum ad satisfaciendum Deo pro culpa mortali ; ergo a fortiori persona, ut prius natura carens hac gratia, et ulti-

mo effectu ejus, qui est remissio peccati, non est sufficiens ad conferendum tantum valorem actui, cum nondum intelligatur sancta et justa. Et confirmari potest hæc ratio exemplo supra adducto de homine creato in puris naturalibus, et peccante mortaliter contra Deum, finem naturæ; ille enim, quamvis actu naturali amoris Dei, vel doloris de peccato, converteretur, non satisfaceret ad æqualitatem pro tali peccato; ergo neque nunc satisfacit; est enim eadem proportio.

17. *Argumentorum solutio.*—Ad argumenta contrariæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Ad primum respondetur, negando in justificatione peccatoris intercedere veram ac propriam justitiam ex parte Dei respectu ipsiusmet peccatoris, cujus signum sufficiens est, quod in Scriptura sacra nunquam hoc opus justitiæ tribuitur, sed misericordiæ, ut vidimus; unde nunquam vocatur merces aut corona justitiæ, vel aliis similibus titulis, quæ justitiam indicent; unde peccator, quantumvis contritus sibi esse videatur, nunquam audebit dicere : Debita mihi est remissio peccati, tanquam *corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*, sed orabit semper : *Miserere mei Deus, secundum magnam misericordiam tuam.* Et : *Propitius esto mihi peccatori.* Unde Augustinus, tractans prædicta verba Joannis, in expositione illius epistolæ, de venialibus docet esse intelligenda, vel certe si ad mortalia extendantur, intelligenda sunt cum distributione accommoda; est enim Deus fidelis et justus remittens nobis pœnitentibus peccata nostra, fidelis nobis, justus Christo, cui justitia servatur, quando nobis propter eum peccata remittuntur. De qua justitia posset etiam intelligi alter locus ad Hebræos 6, quamvis vera responsio sit, ibi non esse sermonem de remissione peccati, sed de mercede debita bonis meritis, quæ superveniente peccato mortificata fuerunt, quæ, si homo resipiscat, illiusque peccati veniam obtineat, ex justitia debetur, quamvis peccati remissio ex misericordia comparata sit. At vero non tam proprie ac stricte de justitia loquendo, sed late, ut solum dicit quamdam proportionem et decentiam bonorum operum, et debitum connaturalitatis unius rei ad aliam, sic verum est reperiri justitiam in justificatione peccatoris, et sic loquitur D. Thomas, in citato loco, 1 p.; hæc enim est generalis ratio justitiæ, quæ dicitur inveniri in omnibus operibus Dei; et idem solum voluit D. Thomas accommodare ad opus justificationis. Servatur autem prædicta proportio, sive consideres illam dispositionem, seu dilectionem Dei secundum se; sic enim habet eam proportionem cum gratia seu caritate, quam actus cum proprio habitu; sive illam spectes ut opus Dei, sic enim magnam congruentiam ac proportionem habet, ut, cui Deus suam dilectionem infundit, peccata etiam remittat; sive denique ut est opus hominis; nam etiam est valde consentaneum, ut facienti homini quod in se est per divinam gratiam ad recompensandam injuriam, Deus non deneget illius remissionem.

18. Ad secundum negatur assumptum, præsertim quoad secundam partem. Et ratio in summa est jam tacta, quia deest illi actui valor necessarius ex parte personæ satisfacientis, ut satis declaratum est, et responsum ad omnia quæ ibi tanguntur, præter ultimum verbum de promissione divina; ad quod breviter dicitur, hanc promissionem non fundari in dignitate et æqualitate operis, prout est a tali operante, et ideo non continere pactum ad justitiam pertinens, sed solum simplicem promissionem, seu decretum Dei immobile de hoc beneficio præstando peccatori pœnitenti, in quo talis conditio requiritur ut sit capax et dispositus ad tale beneficium recipiendum. Alioqui eodem argumento probaretur posse hominem mereri primam gratiam per talem dispositionem, quia etiam de hac re facta est promissio. De quo legi potest Bellarmin., lib. 1 de Justific., c. 21.

SECTIO X.

Utrum possit homo satisfacere pro culpa propria mortali, saltem imperfecte.

1. Quæstio intelligitur per vires supernaturales gratiæ Dei, nam per solas naturæ vires certum est non posse hominem satisfacere pro peccato in Deum commisso, etiam imperfecte, maxime pro illo peccato, quod est aversio a Deo fine supernaturali, ut a fortiori constabit ex dicendis sectione sequente, et latius traditur in materia de gratia, ubi ostenditur opera solius liberi arbitrii, quæ a gratia non proficiscuntur, nullo modo esse dispositiones ad dona supernaturalia gratiæ; unum autem ex his operibus est remissio peccati; ergo talia opera nullo modo sunt dispositiones neque meritum hujus doni; ergo neque esse possunt satisfactio aliqua pro peccato; talis enim satisfactio, quamvis imperfecta, aliqua-

lis dispositio est, saltem imperfecta et remota, ad peccatum tollendum. Quoad hoc ergo in his etiam est verum illud Pauli, 2 ad Corinth. 3 : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*, scilicet, quod ad salutem animæ conferat.

2. *Prima sententia.* — De operibus ergo factis per auxilium gratiæ, et præsertim de illo opere quod est ultima dispositio ad gratiam, quæstio præsens versatur, in qua nonnulli Theologi negant posse peccatorem etiam hoc modo imperfecto satisfacere pro culpa sua. Quam sententiam mordicus hic defendit Medina; rationes autem omnes, quas adducit, magis procedunt de satisfactione perfecta quam de imperfecta. Probatur ergo primo ex illo principio, quod remissio peccati gratis datur, nam quod fit ex aliquali satisfactione, quamvis non sit omnino exacta, non fit omnino gratis; sed remissio peccati omnino gratis datur; ergo nulla præcedit satisfactio etiam imperfecta. Secundo, quia si nostra dispositio esset satisfactio, saltem imperfecta, etiam esset meritum imperfectum primæ gratiæ et remissionis peccati, quod appellant meritum de congruo; consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet ex supra dictis, ostendimus enim a satisfactione ad meritum, optimum sumi argumentum in præsenti materia. Minor late tractatur a Theologis, de gratia et merito disputantibus, et interim de illa legi potest Soto, 2 de Natur. et gratia, c. 14. Et ratio breviter est, quia hæc dispositio ordine naturæ antecedit gratiam et charitatem, et ideo ut sic est informis; nihil ergo prodesse potest in esse meriti vel satisfactionis, juxta illud 1 ad Corinth. 13 : *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest.* Unde Concilium Tridentinum, tota sess. 6 et 14, solam rationem dispositionis agnoscit in nostris actibus respectu remissionis peccati, non vero rationem meriti vel satisfactionis. Tertio, quia ubi intercedit alia satisfactio perfecta, non est necesse ut aliquid aliud acceptetur in satisfactionem imperfectam; sed in justificatione impii intercedit et applicatur perfecta satisfactio Christi, propter quam omne remittitur peccatum; ergo non est necesse ut actus ipsius hominis acceptetur in satisfactionem imperfectam, sed solum ut dispositio ad hoc, ut justificatio voluntaria sit et convenienti modo fiat.

3. *Secunda sententia.* — *Quomodo ratio imperfectæ satisfactionis in contritione peccatoris inveniatur.* — Contraria sententia, ut existimo, est communis Theologorum, nam imprimis qui ponunt satisfactionem perfectam, a fortiori hoc sentiunt; deinde ex aliis auctoribus D. Thomas, in 4, d. 14, q. 1, art. 1, q. 5, hac ratione dicit pœnitentiam virtutem esse partem justitiæ, quia reddit Deo debitum ex justitia, et quamvis non possit reddere æquale offensæ præcedenti, reddit quod sibi est possibile; sed satisfacere nihil aliud est quam recompensare injuriam; ergo hoc facit peccator per ultimam dispositionem, et perfectam peccati detestationem. Et hac ratione addit idem D. Thomas, eadem d., q. 2, art. 1, pœnitentiam aliquo modo tollere efficienter peccatum per actum suum, quia aliquo modo tollit inæqualitatem, quod est satisfacere; et d. 14, q. 1, a. 1, expressius docet satisfactionem esse actum hujus virtutis, et a. 2 sic ait : *Non potest homo satisfacere, si ly satis æqualitatem quantitatis importet; contingit autem, si importet æqualitatem proportionis, et hoc sicut sufficit ad rationem justitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.* Et in solutionibus argumentorum id apertius docet ac declarat, et infra, hac 3 p., q. 85, articulo tertio, eamdem doctrinam confirmat, et juxta eam recte intelligi potest alius locus supra tractatus, ex 1 p., q. 21, art. 4, ad 1, quod nimirum hac ratione aliqualis ratio justitiæ licet imperfecta in justificatione peccatoris interveniat. Et Scholastici communiter in 4, d. 1, 14, 15 et 17, et in 3, d. 20, q. 2, ubi Richardus, q. 4, conclus. 5; Medin., codic. de Pœnitent., tractat. 3, q. 1; Ferrar., 4 Contr. gent., c. 54, huic favent sententiæ, neque aliquem ex antiquis expresse reperio qui eam negaverit. Et nisi de vocibus tantum laboremus, non video cur aut quomodo negari possit. Primo ergo statuendum est aliquam esse posse satisfactionem imperfectam, loquendo in genere de satisfactione, ut inter homines etiam intercedere potest; nam satisfactio consistit in recompensatione injuriæ, quæ ex parte satisfacientis, ut formalem rationem satisfactionis habeat, requirit ut hoc animo et intentione fiat; ex parte vero ejus cui fit satisfactio, ad summum requiri potest quod talem actionem in recompensationem injuriæ exigat vel acceptet, aut saltem acceptare teneatur, modo in superioribus declarato. Quod si illa actio, ut a satisfaciente progreditur, sit moraliter æquivalens injuriæ, erit æqualis seu perfecta satisfactio, prout nunc loquimur; si autem illa actio non adæquet injuriam, aliquam tamen proportionem, seu vim, licet

imperfectam habeat ad illius recompensationem, erit imperfecta ad satisfaciendum. Non est tamen dubium quin possit is, qui injuriam intulit, illam hac intentione exhibere, ut saltem prout potest recompenset injuriam, imo etiam ad hoc teneatur, quia, qui non potest integre restituere, tenetur saltem ex parte, si potest; ergo et injuriam recompensare, saltem imperfecte, si perfecte non potest. Atque eadem ratione potest creditor talem recompensationem exigere, vel ea contentus esse; est ergo talis satisfactio imperfecta possibilis, et qui inter homines hoc modo recompensat injuriam, sine dubio aliqualiter satisfacere dicitur, quamvis imperfecte. Pari ergo ratione potest esse hominis ad Deum imperfecta satisfactio; nam et homo potest quod in se est facere, ut recompenset injuriam, et Deus potest talem recompensationem exigere, et illa contentus esse; ergo in eam actionem hoc modo factam vere ac proprie convenit nomen et ratio imperfectæ satisfactionis. Solum superest probandum ita contingere in contritione seu dispositione peccatoris; hoc autem facillime ostendi potest, nam imprimis, quod actus contritionis, quamvis non sit exacta recompensatio injuriæ, tamen quantum est de se, habeat ad hoc munus aliquam proportionem, evidentissime ostendunt rationes factæ duabus sectionibus proxime præcedentibus, pro illis opinionibus quæ satisfactionem æqualem huic actui attribuunt, et res est per se adeo clara, ut necesse non sit rationes illas repetere, aut amplius urgere. Rursus, quod peccator possit aut debeat hoc saltem modo recompensare divinam injuriam, cum non possit perfectiori, certissimum etiam est, ut constat ex modo loquendi Scripturæ, Michææ 6: *Indicabo tibi, homo, quid Dominus requirat a te, utique facere judicium*, etc.; Ezech. 18: *Si impius egerit pœnitentiam, et fecerit judicium et justitiam, vita vivet;* et c. 33: *Si impius egerit pœnitentiam a peccato suo, feceritque judicium et justitiam, vita vivet;* et similia testimonia passim reperientur in Scriptura, et supra citata sunt. Et proprium pœnitentiæ motivum, ut a caritate distinguitur, in hoc consistit, ut ad recompensandam injuriam et destruendam illam eo modo quo potest, formaliter tendat, ut ex materia de pœnitentia constat. Deinde quod Deus exigat a peccatore hunc modum recompensationis illi possibilem, ex eisdem Scripturæ locis satis constat. Imo proprium pœnitentiæ præceptum, prout a præcepto caritatis distinguitur, in his tantum testimoniis fundatur, et in intrinseca obligatione, quæ ex injuria nascitur ad recompensandam illam. Unde sine causa dicunt aliqui, Deum exigere contritionem, solum ut dispositionem per quam fiat voluntaria justificatio, et aliquo modo tollatur obex ex hominis affectu. Hoc enim voluntarie dictum est. Primo quidem, quia, cum hæc ratio in hoc actu reperiatur, et sit illi maxime propria, sine causa dicitur non exigi a Deo hoc titulo et ratione, præsertim cum nomine judicii et justitiæ exigatur. Deinde, quia hæc obligatio non est mere positiva, sed intrinsece nascitur ex ipsa injuria; Deus autem pœnitentiam exigit, ut homo eam obligationem impleat, quam peccando contraxit; nam præceptum pœnitentiæ, quod scriptum est divino jure, non est aliud ab eo quod ex natura rei oritur ex injuria in Deum finem supernaturalem commissa. Denique, quia si Deus solum exigeret illum actum, ut justificatio sit voluntaria, et ad tollendum obicem contrarii affectus, sufficeret exigere consensum in amicitiam divinam, et propositum non peccandi de cætero, vel, ad summum, attritionem, ut facit cum sacramento; nunc autem non ita fit, sed exigitur dolor et amor super omnia; ergo signum est hæc peti in recompensationem, et ita etiam acceptari, quando fiunt. Ex his ergo recte concluditur nihil deesse huic actui ad rationem satisfactionis imperfectæ. Unde potest sic formari ratio: qui non potest perfecte satisfacere, si recompenset injuriam eo modo quo potest, et quo exigit et contentus est creditor, imperfecte satisfacit; sed ita se gerit peccator erga Deum; ergo satisfacit saltem imperfecte. Aut enim nulla est possibilis satisfactio imperfecta, aut hæc est talis censenda.

4. *Ad argumenta prioris sententiæ.*—Nec rationes in contrarium quicquam obstant; ad primam enim respondetur, hanc imperfectam satisfactionem nihil obstare quominus remissio peccati simpliciter et absolute gratis detur, quia illud *gratis* in toto rigore solum excludit debitum de justitia, cui opponitur; et ideo quod ex gratitudine vel liberalitate fit, gratis fit; cum ergo hæc satisfactio imperfecta non inducat obligationem justitiæ, non obstabit quominus gratis detur remissio peccati. Quod si fiat vis in illo verbo *omnino gratis*, respondetur illud *omnino* gratis additum esse, nam in Scriptura et Conciliis non legitur, et sensum æquivocum facere potest; si enim illud *omnino* excludat proprium

debitum justitiæ, etiam est verum remissionem fieri omnino gratis; si autem excludat omnem diligentiam vel cooperationem ex parte peccatoris, concedo non dari illi veniam omnino gratis, quia aliquid ab eo exigitur, et aliquid de suo cum divina gratia offerre debet ut remissionem obtineat. Ad secundum, omissa nunc disputatione de merito de congruo, quæ non est hujus loci, respondetur, si meritum de congruo existimetur tale esse quod proprium debitum justitiæ inducat, negandam esse sequelam ; item, si dicat congruitatem amicabilem, seu in mutua ac propria amicitia fundatam, clarum est non reperiri in contritione, ut est a peccatore nondum justificato, quia nondum intelligitur amicus ; si vero, quod magis habet usus, meritum de congruo latius pateat, prout ipsamet generalis significatio vocis exigere videtur, non requiret amicitiam in operante, nam peccator per actus morales ex gratia factos meretur de congruo aliqua majora auxilia ; satis ergo erit quod actus habeat proportionem quamdam ejusdem ordinis, et condecentiam ac congruitatem inter opus hominis et donum Dei. Sicque concedenda erit sequela; neque est cur quidam scholastici moderni ab hoc modo loquendi tantum abhorreant in actibus supernaturalibus, et maxime in perfecto actu contritionis, cum Sancti Patres frequenter eo modo loquantur. Augustinus, epist. 89, q. 4, de superbo divite dicit : *Licet mortuus apud inferos torqueatur, tamen si pauperis ulcerosi, qui ante januam ejus contemptus jacebat, misertus fuisset, mereretur et ipse misericordiam.* Et epist. 105 ad Sixtum, col. 3, clarius dicit : *Neque ipsa remissio peccati sine aliquo merito est, neque enim nullum est meritum fidei, qua ille dicebat: Deus, propitius esto mihi peccatori ; et descendit hic justificatus.* Similiter Ambrosius, l. 10 in Luc. 23, agens de lacrymis Petri : *Lavant*, inquit, *lacrymæ delictum quod voce pudor est confiteri, lacrymæ non veniam postulant, sed merentur, et tu si veniam vis mereri, dilue culpam lacrymis tuis.* Et plures alios refert Bellarminus supra, qui hanc sententiam constanter defendit. Neque illi obstat locus Pauli, *Si caritatem non habeam, nihil mihi prodest,* tum quia intelligitur nihil prodesse ad meritum vitæ æternæ, vel ad proprium meritum de justitia ; tum etiam quia non est omnino sine charitate, qui Deum jam super omnia amat. Concilium autem utens nomine dispositionis tanquam certiori, non excludit alias rationes morales quæ in hac fere includuntur. Ad tertium respondetur, illo fere argumento uti hæreticos hujus temporis ad excludendas nostras satisfactiones ; sicut ergo satisfactio Christi non excludit nostram condignam, ubi talis esse potest, scilicet, pro pœna, ita etiam non excludit imperfectam, ubi major esse non potest, scilicet pro culpa. Sed instabit fortasse aliquis, nam ex discursu facto non videtur solum probari satisfactio imperfecta, sed etiam perfecta ; quando enim ab aliquo exigitur quantum potest, summa satisfactio exigitur ; et qui hoc modo satisfacit, perfecte satisfacere censendus est. Respondetur perfectionem satisfactionis non attendi ex potestate satisfacientis, sed ex æqualitate rei ad rem ; et ideo, licet talis homo possit dici perfecte satisfacere suæ obligationi, quia nemo ad impossibile obligatur, non tamen perfectam satisfactionem exhibere, quæ ad æqualitatem in re constituendam necessaria esset. Dices : ergo hoc modo etiam homo per vires naturæ posset satisfacere imperfecte per naturalem dolorem et amorem, si Deus majorem non exigeret, nec vires gratiæ daret ad illum eliciendum, et illo vellet esse contentus. Respondetur posse Deum id facere de potentia absoluta, illam tamen vix mereri nomen satisfactionis, etiam imperfectissimæ, tum propter maximam improportionem illius actus ; tum etiam quia non exigitur ab illo homine totum id quod absolute posset præstare. Et ob eamdem rationem, in justificatione quæ nunc fit per attritionem cum sacramento, non ita proprie dicta imperfecta satisfactio invenitur.

SECTIO XI.

Utrum saltem pro peccato veniali possit purus homo Deo satisfacere.

1. Materia hujus dubitationis proprium habet locum, et ex professo tractanda est inferius, q. 87 ; hic tamen omnino prætermitti non potuit, brevissime vero attingenda est, solum ut videamus quomodo in hoc etiam superet satisfactio Christi satisfactionem puri hominis. Prima ergo sententia referri potest quorumdam scholasticorum, qui non solum per gratiam, sed etiam per vires naturæ, affirmant posse hominem satisfacere pro peccato veniali, et illud a se expellere, vel sustinendo proportionatam pœnam, ut sentiunt Scot. in 4, d. 21, q. 1 ; et Gabriel, d. 16, q. 5, art. 1 ; vel per actum moraliter bonum, et peccato veniali contrarium, ut existimat Durand., in

4, d. 16, q. 2, et d. 21, q. 1. Sed hanc sententiam existimo valde falsam, et errorem sapere Pelagii; generaliter enim omnis peccati remissio in Scriptura sacra gratiæ Dei Christoque tribuitur, ut patet ad Rom. 4, 1 Joan. 1 et 2; et idem sumitur ex Conciliis Milevitan., cap. 6, 7 et 8, et Arausicano II, cap. decimo quarto, et 22, et ex Tridentino, sess. 6, c. 11, ubi dicit illam esse justorum vocem: *Dimitte nobis debita nostra,* quæ exponit esse peccata venialia, quæ justi postulant a Deo remitti. Et ratio breviter est, quia sine divina gratia nihil potest homo facere, quod ad æternam vitam consequendam conferat; certum est autem remissionem peccati venialis multum conferre. Ac deinde ad quamcumque satisfactionem vel meritum de condigno apud Deum, constat necessariam esse gratiam sanctificantem, sine qua homo est inimicus Deo; et inimico nihil potest esse a Deo debitum de justitia, ut supra dicebamus. Itaque, certum hoc loco sit, alibi enim probabitur fusius, hominem purum, non justificatum, non posse condigne satisfacere pro peccato veniali. Procedit ergo quæstio de homine justo, et de facto habet locum tantum in peccato proprio; nam de alieno certum est non posse unum satisfacere pro culpa alterius, etiam veniali; posset tamen id quæri de potentia absoluta; ex his vero quæ dicemus, adjunctis iis, quæ in sect. 7 dicta sunt, relinquetur definitum.

2. Secunda ergo opinio est, hominem justum non posse satisfacere de condigno pro veniali peccato; quam tenet Petr. Soto, in Instit. sacerd., lect. 18, de Pœnit., quam solum probat ex principio posito, quia remissio peccati venialis est opus divinæ gratiæ; et ita in Oratione Dominica illam petimus ut gratuito a Deo donandam, cum dicimus: *Dimitte nobis debita nostra.* Vim etiam facit in verbo remissionis, quod liberalitatem indicat; nam debitum, quod plene solvitur, non remittitur; et hanc sententiam tribuit D. Thom., 3 p., q. 87, art. 4.

3. Tertia vero sententia extreme contraria esse potest, hominem justum posse ex justitia rigorosa, et omnino perfecta, satisfacere pro venialibus peccatis. Quia actus amoris Dei super omnia est ita perfectus, ut repugnet etiam peccatis venialibus, et procedens ab homine grato videtur esse non solum æqualis, sed etiam majoris valoris, quam sit totum debitum venialis peccati; aliunde vero homo gratus in se habet sufficiens principium, ratione cujus debentur illi omnia auxilia necessaria ad hujusmodi actum efficiendum, et valorem illi præstandum; quia propter peccatum veniale, nec privatur homo gratia, nec contrahit debitum carendi auxiliis necessariis et sufficientibus ad hujusmodi actum; nihil ergo hic deest ad justitiam non solum æqualem, sed etiam rigorosam. Nam, licet hæc satisfactio supponat gratiam, tamen non supponit gratiam factam post contractum debitum peccati venialis, nec primario datam in ordine ad finem consequendi remissionem talis peccati; sed solum supponit gratiam ante obtentam per baptismum vel aliam priorem dispositionem, seu aliud sacramentum; hoc autem nihil prorsus videtur derogare perfectioni justitiæ, præsertim cum homo non satisfaciat per ipsam gratiam quasi formaliter, sed per fructus justitiæ quos ipse homo sibi comparat, tanquam dominus suorum actuum, gratiæ Dei cooperando. Quod vero istimet actus sint etiam ipsius Dei, et per auxilium speciale fiant, ac denique possint esse aliis modis debiti, non videtur magis derogare perfectioni hujus justitiæ, quam justitiam Christi minuere, in cujus actibus fere eadem inveniri possunt, ut sæpe in superioribus est dictum. Unde concludi videtur, quod attinet ad perfectionem justitiæ, hunc effectum non minus exacte fieri posse a puro homine, quam ab ipsomet Christo.

4. Dico tamen primo, simpliciter et absolute posse hominem justificatum satisfacere de condigno pro veniali peccato, atque adeo ex justitia, et non mere gratis illius remissionem consequi. Hanc sumo ex D. Thoma, infra, q. 87, 3, ad 3, ubi simpliciter concedit remitti peccatum veniale virtute alicujus satisfactionis; neque in articulo quarto dicit contrarium, sed solum dicit, ad hanc satisfactionem esse gratiam necessariam; et in 1. 2, q. 72, art. 5, dicit peccatum veniale esse reparabile per virtutem intrinsecam, in quo potissimum differt a mortali, id est, per virtutem gratiæ, quam non tollit, sicut mortale; non est ergo reparabile per solam gratuitam remissionem; quia hæc non habet proprie intrinsecum principium in homine; sed per condignam satisfactionem, cujus principium est gratia, quæ in homine manet. Et eamdem sententiam fortiori ratione docent Scot., Durand., Gabriel, et alii supra citati, et expresse Palud., in 4, d. 16, q. 1, numero vigesimo septimo et sequentibus, et Richard., in 4, d. 17, articulo primo, q. 7. Et probatur, quia

opus contritionis, vel amoris Dei videtur ex natura sua opus maxime proportionatum ad hujusmodi satisfactionem vel remissionem, quia nobiliori modo attingit Deum, et hominem ad illum convertit; peccatum enim veniale non est proprie contra Deum, ut ultimum finem, sed præter Deum; neque avertit ab illo, sed retardat. Denique non est proprie offensa et injuria, sed valde analogice; unde unum solum mortale majorem rationem injuriæ habet, quam simul sumpta innumera venialia; at vero actus amoris vel contritionis attingit Deum ipsum ut ultimum finem, et perfecto dono hominem ad illum convertit. Deinde persona operans est digna, quia supponitur justa, et amica Dei; et aliunde non deest promissio Dei sub conditione talis operis; dicitur enim 1 Joan. 1: *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, et justus, ut remittat nobis*. Loquitur autem præsertim de venialibus, ut ibi Augustinus, tract. 1, notavit; paulo enim antea dixerat: *Si dixerimus quia peccatum non habemus*; quod propter venialia potissimum generatim de omnibus dictum est; nihil ergo hic deest ad condignam et justam satisfactionem, quam aliquo modo confirmant dicta verba Joannis, quibus fidelitati et justitiæ divinæ hunc tribuit effectum. Confirmatur, quia hæ leves offensæ, quæ humano modo vix possunt vitari, secundum prudentem æstimationem moralem non sunt magni valoris aut momenti, propter quod peccatis venialibus, per se loquendo, solum temporalis pœna debetur; at vero actus charitatis hominis justi, magni pretii et valoris est apud Deum, et æternum præmium meretur; ergo, etc. Denique confirmatur, nam homini justo debetur ex justitia vita æterna, qua juste privari non potest, si peccatum mortale non committat; sed per venialia peccata impeditur ne hanc vitam æternam consequatur, quamdiu illa remissa non sunt; ergo potest aliquo modo non solum ex misericordia, sed ex justitia consequi, ut tale impedimentum gloriæ auferatur; alias posset perpetuo privari beatitudine propter veniale peccatum absque injustitia. Non est autem alius modus convenientior obtinendi ex justitia remissionem venialis culpæ, quam per condignam satisfactionem.

5. *Objectio*. — *Responsio*. — Potest vero contra conclusionem hanc ex principiis supra positis formari ratio, quia gravitas injuriæ sumitur ex persona offensa, satisfactionis vero ex persona satisfaciente; sed etiam in culpa veniali, persona offensa est infinita, satisfaciens autem finita; ergo neque proportio, neque æqualitas servatur. Respondetur primum, negando peccatum veniale esse offensam simpliciter, sed secundum quid, ut dictum est. Deinde, cum hæc moraliter sint consideranda, eadem ratio in offensione levi et gravi censeri non potest, quia leves offensiones, quæ non proprie attingunt ipsas personas, sed solum versantur circa quædam quasi ipsis extrinseca et adjacentia, moraliter non censentur magni ponderis esse, sed a persona etiam inferioris ordinis compensari possunt; hujusmodi autem est in proposito veniale peccatum, quod contra Deum proprie non est, nec circa eum in seipso, sed circa media ad illum potius versatur, ut D. Thomas dixit, in 1. 2, q. 88, art. 1 et 2; et ideo mirum non est si per actum personæ finitæ compensari possit. Denique, etiam si in hoc non servetur omnimoda proportio et æqualitas, non propterea non erit satisfactio condigna, et de justitia, quia sufficit proportio explicata, sanctitate et gratia, dictisque aliis concurrentibus.

6. *Conclusio*. — Dico secundo: hæc satisfactio puræ creaturæ pro peccato veniali non est tam exacta et perfecta, quin satisfactio Christi pro peccato veniali perfectior fuerit, sistendo etiam intra rationem justitiæ, ejusque perfectionem. Denique satisfactio Christi merito dici potest de rigore justitiæ, non vero puræ creaturæ satisfactio. Probatur ex omnibus supra adductis testimoniis, quibus soli Christo hæc perfecta justitia tribuitur; universa enim loquuntur de omni justitia apud Deum. Est etiam hoc magis consentaneum dignitati Christi Domini. Ratione vero explicari breviter potest ex supra dictis; nam, imprimis in solo Christo reperitur illa exacta et perfectissima æqualitas, ut persona satisfaciens sit tam digna quam persona offensa; deinde soli Christo, proprie loquendo, nulla gratia facta est, quamvis sit facta ejus humanitati. Præterea, solus ipse habuit infinitum valorem in suis operibus, quo posset vincere et superare debitum omne; at vero opera puræ creaturæ finiti valoris sunt, et possent fieri debita aliis modis, etiam debito rigoroso et perfecto, ita ut re vera non haberent sufficientem moralem valorem ad utrumque debitum persolvendum. Denique, si intelligeretur purus homo omnino innocens et sanctus satisfacere pro peccato veniali alieno, ultra omnia dicta superaretur a Christo, quod

non esset illi connaturale et intrinsecum, esse caput aliorum, atque adeo nec posse satisfacere pro alieno peccato, etiam veniali, sicut est Christo; si vero intelligatur purus homo justus satisfaciens pro suo veniali peccato, in hoc etiam multum deficit a Christo satisfaciente, quod non est persona innocens, et omnino sancta, atque adeo minus digna etiam ex hac parte ad satisfaciendum.

7. *Objectio.*—Sed objicit aliquis : ergo posset Deus, servato toto rigore justitiæ, non acceptare satisfactionem hominis justi pro peccato veniali proprio; ergo ex vi justitiæ posset homo justus perpetuo privari beatitudine pro solo peccato veniali; ergo peccatum veniale, quantum est ex se, in æternum privat beatitudine et ultimo fine. Quod si nunc id non efficit, solum est ex divina misericordia. Ex quo ulterius concludi potest, nullum esse natura sua peccatum veniale, nam omnia de se afferunt mortem animæ, quæ in carentia ultimi finis, seu in aversione ab illo consistit. Sed ea, quæ nunc dicuntur venialia, solum erunt hujusmodi, quia Deus non vult ea ad mortem imputare ; hæc autem sunt valde absurda et erronea, ut constat ex prima secundæ, q. 72, art. 5, et q. 88, art. 1 et 2.

8. *An satisfactio condigna pro peccato veniali acceptationem requirat.* — Ad hanc objectionem duo possunt esse respondendi modi extreme contrarii. Prior est, satisfactionem, quam homo justus exhibere potest pro veniali peccato, talem esse, ut non pendeat ex divina acceptatione, sed omnino naturaliter ac necessario fiat per illum actum, per quem justus satisfacere dicitur pro culpa veniali; quia nimirum actus ille formaliter, et vi sua expellit talem culpam, ita ut de potentia absoluta non possint simul manere. Et hæc sententia videtur coincidere cum illa, quam refert Richard., in 4, d. 17, art. 1, q. 7, quod homo effective causat remissionem venialis peccati, efficiendo contritionem, per quam illud formaliter expellitur. Et est quidem minus improbabilis sententia quam similis supra tractata, sect. 8, de remissione peccati mortalis. Nihilominus tamen non censeo esse veram, nec Richard. supra illam probat, et si considerentur quæ tractando de satisfactione Christi, et in prædicta sect. 8 dicta sunt, ex eis constat nullam esse posse satisfactionem hominis ad Deum, quæ divinam acceptationem non requirat, et ab ea non pendeat, saltem propter eam causam, quod nihil potes Deo in satisfactionem offerri, quod multis aliis titulis ei non debeatur, propter quos solos posset Deus actum illum exigere vel acceptare sine ullo ordine ad satisfactionem. Quæ ratio etiam habet locum in peccato veniali, et communiter ab Anselmo et aliis Doctoribus affertur ad excludendam perfectam justitiam puræ creaturæ ad Deum; ut minimum tamen mihi probare videtur non esse possibilem creaturæ satisfactionem ad Deum pro culpa, quam Deus non possit repellere et non acceptare. Deinde nullus apparet actus hominis justi, qui de potentia absoluta esse non possit cum veniali culpa habituali. Nam, si quis esset, maxime dilectio Dei intensa et perfecta, aut formalis detestatio talis peccati; neutrum autem horum dici potest ; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia actus amoris non habet formalem oppositionem cum veniali peccato, neque involvit ullam contradictionem, quod justus retinens culpam venialem, quasi in habitu, eliciat talem caritatis actum, quia neque illa culpa destruit vires necessarias ad eliciendum talem actum, neque destruit objectum ejus; potest enim homo velle placere Deo in omnibus, et omni conatu, quamvis non possit a se expellere culpam venialem habitualem. Secunda vero pars minoris patet, quia homo existens in peccato mortali et veniali simul, quamvis veniale peccatum detestetur propter malitiam ejus, nihilominus illud a se non expellit, neque est formalis repugnantia inter talem actum et talem culpam ; ergo idem erit de quacumque alia detestatione formali, etiamsi sit ex altiori motivo, vel conjuncta cum gratia, nam, si quæ esset formalis repugnantia physica seu naturalis, oriretur potius ex modo tendentiæ, et conversione, seu aversione voluntatis ad talem objectum, quam ex motivo, vel conditione personæ operantis; hæc enim non videtur quicquam conferre ad formalem repugnantiam physicam, sed solum ad perfectionem actus seu moralem æstimationem ejus. Secundus modus respondendi est, concedendo remissionem peccati venialis pendere ex acceptatione divina, et consequenter peccatum veniale talis esse conditionis ac meriti, ut, si Deus vellet toto rigore suæ justitiæ uti, possit juste hominem justum perpetuo excludere a beatitudine propter solum veniale peccatum.

9. *An veniale peccatum ex justitiæ rigore possit in æternum puniri.* — Ex quo principio dixisse videtur quidam Doctor agens de

influentia Christi capitis in animas purgatorii, ex misericordia Dei, respicientis ad merita Christi, factum esse ut pœnæ purgatorii sint, et ut temporales sint. Nam, si vellet Deus toto rigore justitiæ uti, posset ad nullum opus talium animarum respicere, nullamque satisfactionem aut satispassionem earum acceptare, sed propter veniales culpas, si quas secum deferunt, eas in perpetuum a regno exclusas detinere. Imo idem ait posse facere Deum, propter solum reatum pœnarum temporalium, pro quibus justus in hac vita non satisfecit; nam, licet hoc ad rigorem pertineret, non ad injustitiam. Et declarat se loqui, non considerando Deum ut dominum vitæ et mortis, sed ut legislatorem et gubernatorem. Fundamentum ejus est, quia, cum ipsæ animæ non se purgaverint sufficienter in statu viæ, cum possent ex vi gratiæ et caritatis, et auxiliorum Dei, nulla eis irrogaretur injuria, si, peracto viæ cursu, neque ad satisfaciendum, neque ad satispatiendum, eis daretur locus, sed perpetuo exules a regno manerent. Verumtamen hæc sententia videtur plane incidere in illa incommoda quæ in objectione facta illata sunt. Nam imprimis ex ea sequitur peccatum veniale ex se et natura sua æternam pœnam mereri, et esse irreparabile ab intrinseco; consequens est falsum, nam hæc est ratio propria peccati mortalis, ut D. Thomas locis supra citatis docet. Sequela patet, quia Deus, utens sola ratione gubernatoris seu judicis, posset juste punire hominem existentem in gratia et peccantem venialiter, privatione gloriæ æternæ; ergo peccatum veniale ex se meretur hanc pœnam. Rursus, peccatum veniale ex se meretur æternam privationem gloriæ; ergo meretur etiam æternam privationem gratiæ; ergo, quantum est ex se, tollit principium intrinsecum quo possit talis culpa expelli, et consequenter, quantum est ex se, tam irreparabilis culpa est, sicut mortalis. Prima consequentia probatur, quia gratia est semen gloriæ, et confert jus ad illam; si ergo peccatum veniale ex se meretur æternam gloriæ carentiam, ex se tollit omne jus ad gloriam; et consequenter ex se meretur etiam privationem gratiæ.

10. Tandem, quia, si peccatum veniale ex se meretur privationem æternam gloriæ, prorsus deordinat hominem ab ultimo fine, quantum est ex se; nulla enim potest esse major deordinatio quam debitum perpetuo carendi illo; ergo peccatum veniale ex natura sua mortale erat; quod si nunc non infert animæ mortem, misericordiæ Dei et meritis Christi attribuendum est, quia, scilicet, propter Christi merita Deus non ita imputat hæc peccata, quod repugnat sanæ doctrinæ, et in Lutheranum errorem multum inclinat.

11. *Evasio.* — *Replica.* — Responderi vero potest, juxta prædictam sententiam hæc incommoda non sequi, quia peccatum veniale ex natura sua habet, ut saltem pro statu viæ relinquat in homine potestatem satisfaciendi, et purgandi se ab ipso, quod non habet mortale. Sed interrogo an posset Deus, utens toto rigore justitiæ, non concedere homini hoc tempus viæ ad satisfaciendum pro culpa veniali, sed statim illum privare in æternum beatitudine, ita ut misericordiæ Dei et meritis Christi tribuendum sit, quod homini justo venialiter peccanti tempus satisfaciendi et se purgandi in hac vita concesserit. Vel necessarium fuit ut Deus, servans rigorem justitiæ, hoc tempus concederet homini justo ad satisfaciendum pro culpa veniali. Si primum dicatur, sequuntur omnia incommoda illata, quia jam Deus, utens rigore justitiæ, posset privare statim æterna gloria hominem justum venialiter peccantem, nullum tempus ad se purgandum vel satisfaciendum illi concedendo. Et consequenter fit, totum hoc mereri peccatum veniale ex se; ex quo sequuntur cætera inconvenientia illata. Si autem dicatur secundum, id imprimis non dicitur consequenter: quin potius certius est ad misericordiam Dei spectare, quod modum et rationem nobis concesserit satisfaciendi in hac vita pro pœnis debitis in futura; et hoc maxime attribuendum est Christi meritis.

12. Deinde, quia si illud est aliquo modo verum, ideo est quia est debitum gratiæ ac justitiæ, ut per venialia peccata non excludatur a subjecto in quo est, et consequenter ut nec subjectum sanctificatum per ipsam perpetuo excludatur ab hæreditate et regno quod illi respondet; hinc enim fit ut gratiæ ipsi connaturale sit posse expellere a suo subjecto veniales culpas satisfaciendo pro illis. Si autem hoc ita est, ut revera est, ergo, quomodocumque sit anima cum gratia et peccato veniali, sive conjuncta sit, sive separata, semper est potens per gratiam ad expellendum venialem culpam satisfaciendo pro illa, vel merendo remissionem ejus; ergo, si consideretur natura gratiæ et venialis culpæ, et meritum unius ac debitum alterius, non est cur potius uno tempore quam alio possit per

gratiam expelli talis culpa, aut e contrario propter talem culpam perpetuo privari gratia, ne fini suo conjungatur; semper ergo culpa venialis est de se tantum temporale impedimentum, et non æternum.

13. Et confirmatur primo, quia alias etiam posset Deus, utens rigore justitiæ, non concedere homini justo, ut possit se a peccatis venialibus purgare, totum tempus hujus vitæ, sed tantum unum annum, verbi gratia, vel mensem, vel diem, vel horam, quia, stando in legibus justitiæ, nulla ratio differentiæ assignari potest; si autem id concedatur, pari fere ratione poterit idem dici de toto tempore vitæ, nullam particulam ejus excipiendo; quæ enim est lex justitiæ quæ magis ad hoc obliget quam ad illud? Unde confirmatur secundo, quia alias, stando in rigore justitiæ, posset Deus privare gratia et caritate animam discedentem a corpore cum sola culpa veniali, in pœnam illius; consequens est absurdissimum; ergo. Sequela patet argumento facto, quia non est major ratio de privatione gloriæ quam de perpetua privatione gloriæ, imo una ad aliam consequitur. Minor vero patet, quia, si peccatum veniale mereretur ex se illam privationem gratiæ, posset Deus, statim ac homo venialiter peccat, eam pœnam inferre, non expectata aliqua satisfactione, quia nulla lex justitiæ eum obligat ad eam expectandam. Tandem confirmo, quia peccatum veniale natura sua solum meretur temporalem pœnam voluntarie et in gratia sustinendam; ergo nullo modo potest intra limites justitiæ pœna illa fieri æterna in homine grato, et voluntarie satisfaciente, seu satis patiente.

14. *Responsio ad priorem objectionem.* — Respondetur ergo, dupliciter posse hominem justum considerari post commissum veniale peccatum. Uno modo, antequam ei talis culpa et pœna ei respondens remissa sit. Alio modo, quod culpa jam sit remissa, non tamen pœna. Rursus dupliciter posse considerari Deum respectu talis hominis, scilicet, vel ut absolutum dominum, vel tantum ut judicem vel gubernatorem supremum. Principio igitur dicendum est, ablata culpa, non posse Deum, ut judicem, perpetuo punire hominem justum pro veniali peccato. Patet, quia illa pœna, sive in hac vita, sive in futura infligatur, ex vi justitiæ, et considerando merita talis causæ, temporalis est. Unde obiter intelligitur, multo magis falsum esse quod præcedens opinio aiebat, non posse animas justas satis pati in futura vita pro reatu pœnæ temporalis, si Deus velit toto rigore justitiæ uti, sed posse perpetuo illas beatitudine privare; hoc enim involvit repugnantiam, nam, cum remittitur culpa mortalis, absolute remittitur pœna æterna et in temporalem commutatur; ergo, stando intra limites justitiæ, non potest illa pœna rursus fieri æterna; maxime quod illa pœna per se est pœna vitæ futuræ; quod vero per pœnas hujus vitæ tolli seu satisfieri possit, est ex benigna Dei promissione propter Christi merita. Ulterius ergo dicendum est, connaturale esse gratiæ, ut per opera sua possit expellere peccata venialia. Et consequenter esse ei debitum debito connaturalitatis, ut opera ejus acceptentur in satisfactionem pro culpis venialibus. E converso autem esse intrinsecum veniali peccato, ut propter illud solum non possit homo justus gratia privari; hæc enim omnia probant argumenta facta, et hæc satis sunt ad differentiam constituendam inter veniale peccatum et mortale; et ut verum sit non posse hominem propter solum veniale peccatum privari æterna beatitudine ex vi solius justitiæ. Nihilominus tamen, de absoluta potentia, posset Deus, ut dominus omnium, non acceptare satisfactionem hominis justi pro peccato veniali, quia potuisset non promittere, cum hoc fuerit ei liberum, et seclusa promissione, nihil est quod Deum necessitet ad acceptandum, sed tunc magis ageret ut dominus quam ut judex, quia ageret præter naturam gratiæ, et præter debitum connaturale illi. Et hæc est vera et sufficiens solutio objectionis propositæ.

SECTIO XII.

Utrum possit homo purus, saltem ut Christi membrum, satisfacere Deo ex perfecta justitia pro peccato suo.

1. Hæc quæstio videri potest huic disputationi non admodum necessaria; tamen, ad materiæ complementum, et quia ab aliis auctoribus hoc loco introducta est, et brevissime expediri potest, non putavi prætermittendam; præsertim quia etiam ad explicandam convenientiam incarnationis Christi propter perfectam satisfactionem nostram, non solum ut ab ipso facta est, sed ut a nobis etiam exercetur, plurimum conferre potest.

2. *Explicatur locus Pauli.* — Duæ igitur possunt de quæstione hac referri sententiæ. Prior est, affirmans nostram satisfactionem ut fundatam in satisfactione Christi, esse

rigore justitiæ; ita sentit Cajet. hoc loco, et tom. 3 Opuscul., tract. 10, c. 9; et Soto, in 4, d. 19, q. 1, art. 2, concl. 3; Ledesm., in 4, 2 p., q. 11, art. 2; Hosius, in Confess., c. 73, et videtur illis favere D. Thomas infra, q. 48, art. 1, ubi inquit ita se habere opera Christi capitis, tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum, et art. 2, ad 1, dicit caput et membra esse quasi unam personam mysticam, et ideo satisfactionem Christi ad omnes fideles pertinere, sicut ad sua membra; et q. 49, art. 1, dicit totam Ecclesiam, quæ est mysticum corpus Christi, computari quasi unam personam cum suo capite Christo, in quo etiam fundata est illa regula Tichonii, quæ est apud Augustinum, libro tertio de Doctr. Christ., c. 30 et 31, actiones capitis tribui membris, et e converso, propter hanc mysticam conjunctionem; sicut ergo Christus satisfecit de rigore justitiæ, ita membra ejus, ut illi conjuncta, poterunt eodem modo satisfacere. Quod aliqui confirmant ex illo ad Colossens. 1 : *Adimpleo ea quæ desunt passioni Christi in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* Hoc tamen testimonium nihil ad præsentem quæstionem facit, quia ad litteram non loquitur Paulus de suis passionibus vel laboribus, quatenus per illa satisfaciebat pro corpore Ecclesiæ, quoad sufficientiam (ut ita loquamur), quia quoad hoc nihil deerat passioni Christi; sed loquitur de applicatione, et de efficacia satisfactionis Christi circa corpus Ecclesiæ, ad quam ipse laborando et patiendo cooperabatur; de quo testimonio dicemus latius in materia de satisfactione. Potest vero hæc sententia confirmari, quia nostræ satisfactioni, ut fundatæ in Christo, ex toto rigore justitiæ debetur remissio peccati, juxta illud ad Rom. 8 : *Deus qui justificat, quis est qui condemnet? Christus Jesus, qui mortuus est, qui etiam interpellat pro nobis*, etc.; et 2 Corinth. 5 : *Eum, qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut efficiamur justitia Dei in ipso.* Et ideo multi existimant dixisse Joan., 1 canonica, c. 1 : *Fidelis est et justus, ut remittat nobis peccata nostra,* quia nobis, in Christo satisfacientibus, ex justitia debetur remissio peccati; peccato ergo in Christo satisfacimus de rigore justitiæ.

3. Secunda sententia negat posse nos vere dici satisfacere de rigore justitiæ, etiam ut Christi membra ; quia, si loquamur de satisfactione pro culpa mortali, homo non satisfacit pro illa ut vivum membrum Christi ; ergo non potest ullo modo dici satisfacere de condigno, nedum de rigore justitiæ. Antecedens patet ex supra dictis ; consequentia vero probatur, quia homo, etiam ut membrum Christi, nihil potest operari quod apud Deum habeat condignum valorem ad meritum vel satisfactionem apud Deum, si non fuerit vivum membrum Christi, juxta illud Joan. 15 : *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Manemus autem in Christo, quamdiu sumus membra ejus viva, ut recte ibi Augustinus exposuit ex verbis ejusdem Christi, qui statim subjungit : *Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet.* Quod verum est de omnibus qui ipso per charitatem non manent, et ideo clarius infra subjunxit : *Manete in dilectione mea.* Et ratione patet ex dictis, quia, si homo non sit membrum vivum Christi, opera ejus non habent in se valorem moralem coram Deo ; ergo, qui illa operatur, nullo modo potest vere dici satisfacere. Nisi fortasse quis dicat extrinsecam imputationem ad hoc sufficere, quod plane falsum est, et his temporibus male audit ; alias pari ratione posset dici peccator mereri de rigore justitiæ primam gratiam propter imputationem meritorum Christi, et parvulus, qui sine opere suo justificatur per Christum, posset dici satisfacere Deo de rigore justitiæ per similem imputationem, quod nullus, qui bene sentiat, concedere audebit. Si autem loquamur de satisfactione pro culpa veniali quæ exhibetur a vivo membro Christi, quamvis argumenta facta non eodem modo in ea procedant, possunt tamen proportionaliter applicari, quia, sicut satisfactio exhibita ab homine nondum grato, ut a proximo operante procedit, non est condigna, et ideo neque efficitur condigna per relationem ad Christum, aut per extrinsecam imputationem meritorum ipsius, ita satisfactio procedens ab homine justo in se non est de rigore justitiæ ; ergo neque per relationem ad Christum, et imputationem extrinsecam, potest dici de rigore justitiæ, neque habere majorem condignitatem, quam habeat, ut est a proximo operante. Confirmatur, quia, si per illam mysticam conjunctionem propria perfectio satisfactionis Christi, quæ est rigor justitiæ, membro Christi etiam vivo tribui potest, pari ratione posset dici membrum Christi infinite satisfacere, et una gutta sanguinis martyris, ut membri Christi, posset dici infiniti valoris,

sicut una gutta sanguinis Christi; quod tamen concedere absurdissimum est. Sequela vero patet, quia non est minus proprium Dei hominis de rigore justitiæ satisfacere, quam infinite, ut ex superioribus satis constat.

4. *Quid sit satisfacere ut membrum Christi.* — In hac re ne fortasse in quæstione de nomine versemur, oportet primo rem ipsam explicare, deinde modum loquendi. Quod ad rem spectat, homo dicitur satisfacere ut membrum Christi, non quia illi imputetur satisfactio Christi, ut argumenta facta recte probant; sed quia revera ipse satisfacit per gratiam propter Christum acceptam, quam videlicet ipse Christus influit tanquam caput in membra; et præterea, quia puri hominis satisfactio in Christi meritis et satisfactione fundatur. Dicitur autem nostra satisfactio fundari in Christi meritis et satisfactione, non solum quia fundatur in gratia habituali propter Christum data, sed etiam quia ipsamet actualia auxilia ad satisfaciendum propter Christum dantur; tum etiam quia nostra opera propter Christi justitiam ex divina promissione acceptantur, ut Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 8, aperte docuit; tum denique quia si quid valoris et dignitatis deest in nostra satisfactione, totum suppletur et compensatur ex conjunctione ad satisfactionem Christi, ut latius ostendemus infra, q. 19, agentes de merito; et in re non invenio quo alio modo nostra satisfactio fundetur in Christo aut quo alio modo nos dicamur ut membra Christi satisfacere.

5. Ex hac vero re sic explicata videtur mihi, proprie loquendo, et exclusis metaphoris, passive (ut ita dicam) recte posse dici nos justificari, nobis remitti peccatum, nostras dispositiones vel satisfactiones acceptari, ex perfecta et rigorosa justitia; active autem non posse nos vere et proprie dici satisfacere de rigore justitiæ, præsertim pro mortalibus peccatis. Prior pars constat ex ipsius rei explicatione, quia Christus nobis ex perfecta justitia meruit illa omnia, et pro nobis perfecte satisfecit, ut nobis peccata ex perfecta justitia remitterentur; ex perfecta, inquam, justitia ipsi debita, non nobis; quo sensu explicuit Augustinus, in Enchirid., c. 41, verba illa Pauli, 2 ad Corinth. 5: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut efficiamur justitia Dei in ipso: Justitia*, inquit Augustinus, *non nostra, sed Dei; nec in nobis, sed in ipso;* non quia, cum justificamur, non vera et formalis justitia nobis infundatur, aut per extrinsecam justitiam Dei, aut Christi justificemur; non enim de hoc agunt Paulus vel Augustinus, sed quod ipsa formalis justitia non detur nobis ex debito nostræ justitiæ, sed ex justitia Dei, debita Christo. Unde recte Chrysostomus, homil. 11 in posteriorem ad Corinth., dicit hanc vocari justitiam Dei, quia non ex operibus nostris, esse autem justitiam Dei in Christo, quia ex operibus Christi. Posterior pars videtur efficaciter probari argumentis in principio factis; et quia revera cum satisfacere active proprie sit veluti actus vitalis ipsius satisfacientis, non potest ipsi proprie tribui, nisi secundum eum modum, et perfectionem quam habet, prout est ab ipso satisfaciente. Unde si purus homo proxime satisfaciens non habet in se gratiam unde possit de condigno satisfacere, non potest vere dici ut membrum Christi condigne satisfacere, quia Christus, ut caput, vere non influit in illo virtutem ad ita satisfaciendum, quamvis fortasse influat effectum suæ infinitæ satisfactionis; et ita contingit in satisfactione pro peccato mortali. At vero, si homo jam habeat gratiam ad satisfaciendum condigne, poterit dici hoc modo satisfacere, non tamen de rigore justitiæ, eo modo quo Christus; quia etiam Christus non influit in suum membrum virtutem ad satisfaciendum illo perfectissimo modo, et sibi proprio, sed alio inferiori; sicut etiam Christus satisfacit per modum causæ primæ in illo genere, id est, ut independens ab alio principaliori satisfaciente, non tamen communicat membro suo, ut hoc modo satisfaciat.

6. *Ad fundamenta contrariæ sententiæ.* — Neque contra hoc urgent fundamenta prioris sententiæ, nam illæ locutiones, quibus actiones membrorum communicantur capiti, vel e contrario, metaphoricæ sunt, et impropriæ; sicut, cum in persona Christi dicitur, Psalm. 21: *Longe a salute mea verba delictorum meorum,* non proprie, sed metaphorice nostra delicta dicuntur Christi, quia obligationem suscepit satisfaciendi pro illis, ut non active, ut ita dicam, dicantur delicta Christi, quia ipse illa commiserit, sed quasi passive, quia in eo vindictæ et pœnæ effectum habent; sic, e contrario, satisfactiones Christi dici possunt nostræ, non proprie et active, quasi nos satisfaciamus per ipsas; sed passive, quia nobis donatæ sunt, et in nobis habent effectum remissionis ac gratiæ. Quod si urgeas, quia genus humanum recte et proprie dicitur satisfecisse Deo de rigore justitiæ; ergo

et quilibet homo, ut membrum Christi. Respondetur : si genus humanum sumatur ut in se Christum includens, verum est per caput hoc suum satisfecisse de rigore justitiæ, tanquam unum integrum corpus morale constans ex capite et membris ; si autem sumatur genus humanum ut a Christo condistinctum, non proprie satisfecit de rigore justitiæ, sed pro ipso potius a Christo de rigore justitiæ satisfactum est ; quando autem loquimur de singulis membris, illa plane a capite condistinguimus, etiamsi intelligantur habere influxum a capite, alias non esset sermo de satisfactione ipsius membri, sed de satisfactione membri et capitis simul sumptorum.

ARTICULUS III.

Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed, sicut Augustinus dicit, 13 de Trinit.* [2] *: Alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione, præter absolutionem a peccato; de quibus dictum est art. præced. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

2. *Præterea, ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam. In solo autem opere Incarnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus divinæ potentiæ (per quam in infinitum distantia conjunguntur, in quantum factum est, quod homo esset Deus), in quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio conjungitur, scilicet Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

3. *Præterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo, si homo non peccasset, humana natura hujus gratiæ capax fuisset, nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum, cujus capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

4. *Præterea, prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur, Rom. 1, de Christo : Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei prædestinatio impleretur.*

5. *Præterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit : Hoc nunc os ex ossibus meis, etc., quod Apostolus dicit esse magnum sacramentum in Christo et in Ecclesia, ut patet Eph. 5. Sed homo non potuit esse præscius sui casus, eadem ratione qua nec Angelus, ut Augustinus probat super Genesim ad litteram* [1]*. Ergo, etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Verbis Domini [2]*, exponens illud, quod habetur Luc. 19 : Venit Filius hominis quærere, et salvum facere quod perierat : Ergo, si homo non peccasset, Filius hominis non venisset. Et 1 ad Timoth. 1, super illud verbum : Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret, dicit glossa* [3] *: Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinæ causa.*

Respondeo dicendum, quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset.

Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim, quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset ; quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur ; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes aliæ causæ quæ sunt assignatæ [4] *pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccas-*

[1] 3, d. 1, q. 1, art. 3 et 4, d. 43, art. 2, q. 1, 2, et Verit., q. 29, art. 4, ad 3, et 1 Tim. 1.

[2] Cap. 17, in prin., tom. 3.

[1] Lib. 11, c. 18, tom. 3.

[2] In ser. 36, et de Verb. Apost., ser. 8, c. 2.

[3] Augustinus, serm. 9, de Verb. Apost., in princip., tom. 1.

[4] Arg. 1, et art. præc.

set, perfusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, et justitiæ rectitudine perfectus a Deo, ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo, deserto Deo, collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus super illud Joan. 1 c.: *Verbum caro factum: Caro te obcæcaverat, caro te sanat, quoniam sic venit Christus, ut de carne carnis vitia extingueret*[1].

Ad secundum dicendum quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem; hoc autem excedit limites perfectionis naturæ, ut creatura uniatur Deo in persona.

Ad tertium dicendum, quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiæ naturalis, quæ a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero, secundum ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum, et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ implet, alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit, quod falsum est, ut in primo[2] *habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat, unde dicitur Roman.* 4: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Unde et in benedictione cerei Paschalis dicitur: O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem.*

Ad quartum dicendum, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus prædestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam prædestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet alicui revelari effectum, cui non revelatur causa; potuit igitur primo homini revelari incarnationis mysterium, sine hoc quod esset præscius sui casus. Non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

[1] Tract. 2, in Joan., circa fin., tom. 9.
[2] 1 p., q. 105, art. 6.

COMMENTARIUS.

1. Hic articulus videri potest extra methodum hic interpositus, ubi de convenientia incarnationis disserimus, non de modo et ratione qua Deus illam prædestinavit, ex qua præsentis quæstionis pendet resolutio; sed considerandum est duplici via ostendisse D. Thomam hoc mysterium esse conveniens, scilicet per se, et propter reparandum hominum lapsum; hoc ergo loco has duas rationes inter se comparat in ordine ad divinam voluntatem, ut sciamus quænam earum Deum primo moverit ad illud faciendum; et hanc comparationem optime explicat per illam conditionalem: Si homo non peccasset, an Deus incarnatus fuisset, quæ locutio licet sub conditione proponatur, aliquem tamen habet sensum absolutum, præsertim prout a D. Thoma tractatur; non enim considerat quid Deus facere posset, si homo non peccasset, neque quid facturus esset instituendo novum modum et ordinem prædestinationis, sed an ex vi illius modi et intentionis qua nunc voluit incarnationem, illa futura esset etiamsi homo non peccasset.

2. Respondet D. Thomas magis esse credendum, si homo non peccasset, Deum non fuisse hominem futurum. Ratio ejus est, quia primarium motivum incarnationem volendi fuit remedium peccati; ergo, cessante necessitate hujus remedii, incarnatio non fieret. Consequentiam non probat D. Thomas, sed, ut per se claram supponere videtur ex eo quod, cessante prima ratione volendi, cessat etiam voluntas, et consequenter etiam effectus ejus. Antecedens autem probat, quoniam ea, quæ ex sola Dei voluntate pendent, et sunt supra omne debitum creaturæ, per solam revelationem possunt nobis innotescere; sed in sacra Scriptura ratio incarnationis semper assignatur ex peccato primi hominis; ergo ex illo sumpta est prima ratio, quæ divinam voluntatem movit ad hoc mysterium faciendum.

3. *Explicatur D. Thomas.* — Hic discursus D. Thomas valde probabilis est. De quo, et de tota sententia fuse dicam in sequenti disputatione; nunc solum oportet recte explicare et intelligere duas illas, quas assumit, propositiones. Prima est illa generalis: quæ ex sola voluntate Dei proveniunt supra omne debitum creaturæ, per solam revelationem innotescunt. Primum enim, licet D. Thomas non

per revelationem, sed per Scripturam dicat, sensus tamen illius idem est; nam sub Scriptura comprehendit omnem revelationem, seu omnem regulam infallibilem fidei, sive sit scripta, sive non scripta traditio, aut Ecclesiæ definitio. Deinde, oportet distinguere varios modos quibus ea, quæ a sola voluntate Dei proveniunt, in Scriptura sacra, aut contineri possunt, vel non contineri. Primo, fieri potest ut de illis expresse revelatum sit quid in eis divina voluntas facere decreverit, vel non facere, aut absolute et simpliciter, aut in eventu tali vel tali; et tunc cessat omnis quæstio, quia illud, quod Scriptura dicit, simpliciter credendum est. Secundo, fieri potest ut Scriptura sacra nihil de aliquo mysterio affirmet aut neget, neque expresse quidem, neque ita ut ex aliis quæ docet, id colligi possit; et quando res sunt hujusmodi, vix potest humanum ingenium aliquid de illis conjectari, nedum certum aliquid aut exploratum habere; interdum vero potest aliquid probabiliter suspicari, idque solum fere quod in aliis rebus revelatis aliquod potest habere vestigium seu fundamentum ; ex solis namque rationibus humanis naturalibusque parum potest aut nihil de supernis illis totumque naturæ ordinem superantibus indagari. Tertio fieri potest ut res aliqua, licet in Scriptura sacra expresse neque affirmetur, neque negetur, in aliis vero, quæ Scriptura docet, aliquo modo contineatur; in quo potest esse magna latitudo, quatenus in uno principio potest aliqua conclusio clarius, vel obscurius contineri ; et in hujusmodi rebus judicandis interdum varia Scripturæ dicta inter se conferre necesse est, ne quod uni videtur consentaneum, ab altero discordet; interdum vero aliquid in hujusmodi rebus conferre potest humana ratio vel conjectura. Principium ergo illud D. Thomæ præcipue et per se intelligitur de cognitione certa, et consequenter de certa etiam revelatione ; hinc vero fit, ut in rebus et mysteriis supernaturalibus, de quibus non potest haberi certa cognitio, quia manifeste revelata non sunt, id debeat a nobis verisimilius existimari, quod rebus manifeste revelatis magis videtur esse consentaneum. Quare in proposito, quamquam expresse revelatum non sit, primam rationem, quæ Deum movit ad carnem sumendam, fuisse remedium peccati, videtur tamen his, quæ revelata sunt, esse magis consentanea ; quod D. Thomas probat, secunda propositione assumpta.

4. *Nota.* — Secunda ergo propositio in D. Thoma notanda, est illa : *In sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur.* In qua, si verbum illud, *ubique*, idem valeat quod frequentius et plurimum, res est obvia, et per se manifesta sacram Scripturam explorantibus; quod si ita exacte intelligatur, ut nunquam omnino alia causa vel ratio assignetur, difficilis creditu est. Dicitur enim ad Ephes. 1 : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo ;* ubi duo conjunguntur, scilicet, nos esse prædestinatos, idque per Jesum Christum ; sicut ergo ibidem ratio nostræ prædestinationis non assignatur ex occasione peccati, sed per sese, ut simus in laudem gloriæ et gratiæ Dei, ita ratio prædestinationis nostræ per Christum, atque potiori jure ipsius Christi prædestinatio ex occasione peccati non sumitur, sed ex ipsius Dei gloria gratiæque ejus præstantissima manifestatione. Deinde vero subjungitur alius incarnationis effectus : *In quo habemus redemptionem,* etc. Sic etiam, 1 ad Corinth. 2, inquit Paulus : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula, in gloriam nostram ;* et aliis locis dicitur, *Deum dedisse Filium suum ad ostensionem suæ charitatis, bonitatis*, etc.

5. Sed circa hoc observandum est, sub illa ratione, quæ occasionem peccati supponit, has omnes virtute etiam contineri; quia, cum Deus incarnari voluit propter redemptionem nostram, etiam hoc ipsum voluit propter charitatem et bonitatem suam, ad ostensionem etiam gratiæ et gloriæ suæ, in gloriam demum nostram, quæ omnia redemptio hominum satis complectitur. Ac proinde probabiliter dici potest, semper rationem incarnationis assignari ex occasione peccati, quanquam interdum explicetur per varios effectus sub illa ratione comprehensos; et hanc difficultatem cum solutione ejus tetigit D. Thomas, argumento primo cum solut. Verum est tamen non satis posse convinci aut persuaderi id quod hæc responsio supponit, videlicet, omnes alias rationes incarnationis non assignari nisi ut contentas in redemptione; posset enim quis probabiliter dicere illas per sese esse sufficientes, et fuisse primarias in divina voluntate et prædestinatione, et ut tales in Scriptura proponi, quam-

vis ea, quæ sumitur ex redemptione hominum, frequentius inculcetur, tum quia statui lapsi hominis magis accommodata est; tum quia omnes aliæ in hac virtute continentur; tum denique quia per illam non tantum ipsius incarnationis, sed et modi ejus, et passionis Christi ratio et causa sufficiens declaratur.

6. Primum argumentum et solutio ejus explicata sunt satis. Secundum vero per se facile est, quia, licet in hoc mysterio infinita Dei virtus, magis quam in cæteris elucescat, tamen negari non potest quin aliis etiam effectibus divinæ omnipotentiæ manifestetur, et posset Deus, si vellet, alio modo manifestationis suæ potentiæ et perfectionis universi esse contentus. Cæterum difficultatem habet id, quod D. Thomas ex hoc argumento occasione sumpta dicit in solutione; sic enim inquit: *Ad perfectionem universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem; quod vero creatura uniatur Deo in persona, excedit limites perfectionis naturæ.* Ex hac enim doctrina sequitur, vel rationalem creaturam naturali modo ordinari in Deum clare visum, tanquam in finem, quod videtur Pelagianum; vel sequitur totum ordinem gratiæ et gloriæ non fuisse necessarium ad perfectionem universi, quod videtur plane falsum, cum hæc perfectio universi potissimum a Deo intenta videatur; per eam efficitur enim universum ipsi Deo simillimum, in qua similitudine maxime ejus perfectio posita est. Quod aliter explico, interrogando de qua perfectione universi loquatur D. Thomas: aut enim tantum de perfectione naturæ debita, et sic verum est incarnationem non pertinere ad naturæ perfectionem, hoc tamen modo, neque gratia neque gloria pertinet; unde in hoc sensu falsum videtur solam eam perfectionem, quæ debita est naturæ, ad universalem et absolutam universi perfectionem pertinere. Si vero generalius de perfectione naturæ loquatur, non solum naturalibus, sed etiam supernaturalibus mysteriis natura perficitur; ergo non solum ordo gratiæ, sed etiam unio hypostatica ad naturæ perfectionem hoc modo pertinere dicenda est.

7. Fateor, hanc esse probabilem conjecturam, quæ recte ostendit, si voluisset Deus perficere universum, illudque complere ex illo triplici rerum ordine, naturæ, gratiæ, et unionis hypostaticæ, per se, propter absolutissam suorum operum perfectionem, etiam sine ulla occasione peccati, id quidem aptissime et convenientissime potuisse. Non tamen satis probat argumentum, hoc de facto voluisse Deum, quia hæc ejus voluntas non satis nobis significata est, neque ex sola conjectura satis desumitur, quia, non obstante quacumque convenientia ex parte creaturæ, potest Deus aliud, quod sibi magis placet, ordinare. Quod vero ad litteram D. Thomæ attinet, si teneremus in natura rationali esse appetitum naturalem ad Deum clare visum, et hunc esse finem naturalem ejus, facile propositam difficultatem expediremus, dicentes, ordinem gratiæ et gloriæ, licet in se supernaturalis sit, habere tamen quoddam quasi naturale vinculum et connexionem cum natura, quatenus hæc innato impetu ad illum inclinatur; et ideo speciali ratione dici posset totum illum ordinem pertinere ad perfectionem naturæ, non vero incarnationem, quæ supra naturam omni modo est. Sed hæc responsio, uti ego existimo, et aliis locis latius ostendi, in fundamento falso atque alieno a D. Thoma fundata est. Secundo ergo concedi potest, hoc argumento D. Thomæ ejusque solutione concludi, nec hypostaticam unionem, nec ordinem gratiæ et gloriæ fuisse simpliciter necessarium ad universi perfectionem; nihilominus tamen Deum voluisse per se addere gratiam et gloriam naturæ, etiam absque occasione peccati, non vero hypostaticam unionem; quam voluntatem ex Scriptura colligimus, et multiplicem ejus rationem assignare possumus. Prima, quia totus ordo gratiæ est omnino creatus, unio vero hypostatica personam increatam includit, quam naturæ creatæ communicari sine magna occasione et necessitate expediens non fuit. Secunda, quia per ordinem gratiæ et gloriæ perficitur humana natura (ut ita dicam), non solum per additionem, id est, quia illi additur perfectio aliqua supra naturam, sed ipsis etiam naturalibus defectibus talis naturæ per gratiam subvenitur, et in ipsis naturalibus actionibus per eamdem perficitur; at vero unio hypostatica, licet maximam quamdam perfectionem et dignitatem naturæ addat, non tamen pertinet supra dicto modo ad ejus perfectionem; quia, licet secum afferat nonnulla dona, quibus natura etiam in propriis actibus perficitur, tamen illa omnia secundum se pertinent ad ordinem gratiæ, et possent sine hypostatica unione communicari. Tertia, ipsa visio beata, licet in se supernaturalis sit, tamen vere efficitur ab ipsa rationali natura, divinitus quidem elevata, quo-

dammodo tamen operante modo sibi proprio et intrinseco, scilicet, cognoscendo et amando vitaliter; qua ratione potest dici creatura ordinari naturali modo in Deum sicut in finem, per ipsum ordinem gratiæ et gloriæ; at vero per unionem hypostaticam, proxime et formaliter loquendo, natura nihil habet sibi naturale, neque modo aliquo sibi naturali, neque attingit suo modo suum ultimum finem; et ideo non ita pertinet hæc unio ad perfectionem naturæ, sicut ordo gratiæ et gloriæ. Et juxta hæc responderi potest ad objectionem positam, negando paritatem rationis, et explicando D. Thomam loqui non de perfectione tantum debita naturæ, nec de quacumque extrinseca perfectione quæ illi superaddi potest, sed de illa quæ necessaria est, ut natura, in suis actibus, et modo operandi, et attingendi ultimum finem, perfecta sit.

8. *Tertium argumentum.*—In solutione tertii solum occurrit notandum, licet natura humana per peccatum non fuerit facta capacior gratiæ unionis, factam tamen esse indigentiorem illius, et consequenter factam esse aptiorem materiam, in qua Deus justitiam suam simul cum misericordia patefaceret; est autem sermo de natura humana secundum se, seu in specie, non in individuo de illa natura, in qua perfectum est hoc mysterium; quia illa nullo modo nec per se nec per accidens fieri potuit per peccatum aptior ad hanc gratiam suscipiendam, quia peccatum cum tali gratia omnino in eadem natura repugnat.

9. *Quartum argumentum.—Dubium.—Alia dubitandi ratio.—Solutio.—Scientia visionis.—Scientia conditionata.—Quid prædestinationis vox significet apud D. Thomam.* — Solutio ad quartum argumentum indicat prolixam difficultatem in sequenti disputatione tractandam. Solum oportet hic explicare sensum D. Thomæ. Videtur enim hoc loco docere, præscientiam futuri peccati Adæ antecessisse in Deo secundum rationem, prædestinationem et voluntatem incarnationis. Sic enim arguit: Deus ab æterno prædestinavit incarnationem, antequam esset peccatum; ergo, quamvis non fuisset peccatum, fuisset incarnatio, ut prædestinatio Dei impleretur. Et respondet negando consequentiam; et rationem reddit, quia prædestinatio supponit præscientiam futurorum; ac si diceret prædestinationem incarnationis præscientiam peccati supposuisse; et ideo, licet antecesserit ipsum peccatum, prout in tempore factum, non tamen ut ab æterno prævisum; et ideo non fit, non existente peccato, incarnationem fuisse futuram; quia, si peccatum non fuisset in tempore committendum, neque etiam fuisset ab æterno prævisum, et si ipsum non fuisset prævisum, neque incarnatio fuisset prædestinata. Aliunde vero est, quod cum hoc sensu non bene quadrat exemplum, quo D. Thomas declarat illud principium, Prædestinatio supponit præscientiam futurorum: *Sicut Deus*, inquit, *prædestinat salutem alicujus hominis, per orationes aliorum implendam.* In quo exemplo, prædestinatio talis hominis non supponit præscientiam futuræ orationis aliorum, ut propter eam prævisam Deus alium prædestinet; alias posset unus impetrare aut mereri de congruo totam prædestinationem alterius, quod falsum esse suppono; quia potius tale meritum vel oratio Stephani, verbi gratia, fuit effectus prædestinationis alterius, videlicet Pauli. Non ergo est mens D. Thomæ prædestinationem absolute supponere præscientiam futurorum, atque adeo nec incarnationis prædestinationem supponere simpliciter præscientiam peccati. Potest ergo primo exponi de præscientia non absoluta, sed conditionata; præter illam enim scientiam futurorum contingentium, quæ intuitiva seu visionis dicitur, quæ præsupponit aliquam voluntatem in Deo, vel prædefinientem bona, vel mala permittentem, intelligimus in Deo aliam scientiam ratione distinctam, quæ omnem liberum suæ voluntatis actum antecedit; qua comprehendit quid unaquæque voluntas in quacumque opportunitate, et cum quocumque concursu, auxilio, tentatione, aut aliis similibus circumstantiis applicata ad operandum, suæque libertati relicta, operatura esset. De qua scientia (quoniam ad doctrinam de prædestinatione et gratia magno usui futura est) specialem disputationem in 1 p. conficiam. Hoc ergo modo intelligimus facile, totam prædestinationem præsupponere præscientiam futurorum, non absolute, sed conditionate; quæ futura, sic prævisa, non sunt ratio ipsius prædestinationis, sed solum sunt media prævisa ut possibilia ad exequendam ipsam prædestinationem, si Deus illis uti voluerit; et hoc modo antecedere potuit præscientia orationis Stephani totam prædestinationem Pauli; et eodem modo in proposito præscivit Deus, antequam voluisset creare Adam, vel permittere peccatum ejus, ipsum fuisse peccaturum, si in tali statu crearetur, et permitteretur tentari, et cum talibus auxiliis suæ libertati relinqui; et hanc præscien-

tiam peccati præsuppositam esse prædestinationi incarnationis, certum existimo; quod vero de hac sola loquatur D. Thomas valde incertum est, tum quia ille raro aut nunquam hujus scientiæ meminit; tum quia hujusmodi conditionata scientia non solet simpliciter vocari præscientia futurorum. Ideo potest secundo dici, prædestinationem, præsertim apud D. Thomam, non significare voluntatem efficacem, quæ antecedit omnia media quæ sunt effectus prædestinationis, sed significare ipsam rationem mediorum omnium, in divino intellectu existentem. Quamquam ergo nec voluntas efficax, quæ est radix prædestinationis, nec tota ratio prædestinationis, supponat præscientiam futurorum, semper tamen secundum aliquid, id est, antequam completa intelligatur usque ad ultimum effectum, supponit præscientiam alicujus rei futuræ; ut in exemplo posito, prædestinatio Pauli, quoad ipsam electionem, et quoad primum effectum suum, non supponit præscientiam orationis Stephani, sed hæc potius ad electionem consequitur; prout tamen prædestinatio Pauli omnium mediorum actionem includit, supponit præscientiam orationis Stephani; et juxta hunc sensum, optime argumento satisfit, quia hoc satis est ut res prædefinita infallibiliter futura sit, et tamen non sit futura sine alia, per quam efficienda præordinata est, cujus præscientia conjuncta est cum tali prædestinatione, et quodammodo illam consequitur, si consideretur prima radix prædestinationis, quodammodo vero illi supponitur in ordine ad completam prædestinationem, et executionem ejus. Et juxta hanc explicationem, non est necesse præscientiam absolutam peccati futuri præsupponi ante primam efficacem voluntatem Dei circa incarnationem, atque adeo ante totam prædestinationem incarnationis; sed satis est si præsupponatur ante consummatam prædestinationem incarnationis, secundum omnia media per quæ erat executioni mandanda. Et hæc expositio notanda est pro iis quæ disputatione sequenti dicemus; quia in se veram doctrinam continet, et non est aliena a mente D. Thomæ, quamquam non satis constet an hoc solum docere voluerit, vel simpliciter absolutam præscientiam peccati futuri antecessisse in Deo, secundum rationem, ipsam voluntatem sumendi carnem : hoc enim etiam possunt significare verba D. Thomæ, et quamvis exemplum in hoc non teneat, non tamen oportet simile in omnibus esse

10. *Nota.*—In quinto argumento nonnulla notanda sunt, quæ multum futuræ disputationi deservient. Primum est, D. Thomam in argumento sumere, et in solutione concedere, primum hominem, ante lapsum, futuræ incarnationis fidem seu revelationem habuisse infusam ; certe cum Deus in illum soporem immisit, ad Evam ex illius costa fabricandam, ut dicitur Gen. 2; statim enim ab illo somno excitatus dixit : *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., quibus verbis significatum fuisse magnum sacramentum conjunctionis Christi cum Ecclesia, docuit Paulus, ad Ephes. 5. Neque enim probabilis est eorum expositio, qui dicunt Paulum ibi non loqui de conjunctione Christi Dei et hominis cum Ecclesia, quæ per incarnationem facta est, sed solum de spirituali conjunctione Christi, ut est Deus, cum Ecclesia, per fidem et charitatem. Huic enim expositioni repugnat vis nominis Christi, quod Deum hominem significat, de quo toto illo capite in hoc sensu Paulus loquitur; sic enim paulo ante dixerat, Christum esse caput et sponsum Ecclesiæ, in eamque gratiam et spiritualia dona influere. Secundo, metaphora illorum verborum, *Erunt duo in carne una*, optime quadrat in hoc mysterium propter conjunctionem Dei cum humana natura ; ad spiritualem vero unionem cum divinitate vix potest nisi durissime accommodari. Tertio, ita ibi exponunt Ambr. et Ansel.; Chrysost., hom. 20 in illam epist.; August., serm. 2 de Nativit., et tract. 9 in Joan.; et Tertull., lib. 5 contra Marcion., c. 18, et alii Patres quos statim referam, et bene Adamus eumdem locum exponens. Neque etiam credibile existimavit D. Thomas, tam hoc loco, quam 2. 2, q. 2, art. 7, Adam verbis suis magnum sacramentum significasse, illud ignorantem, et ideo Hieronymus, ad Ephes. 5, dicit Adamum fuisse primum vatem, qui de Christo prophetavit, et idem docet Augustinus, lib. 9 Genes. ad lit., c. 19, cujus verba infra referam; et Epiphan., hæres. 48, dicit, Adam illis verbis vaticinatum fuisse de futuris. Constat autem verum prophetam, ea quæ prædicit cognoscere ; et ideo Tertul., de Anima, c. 11 et 21, et lib. 3 Contra Marcion, c. 5, dicit Adam statim prophetasse magnum Christi sacramentum : *Quia accidentia*, inquit, *spiritus passus est, cecidit enim extasis super illum, et Sancti Spiritus vis, operatrix prophetiæ;* et expresse Prosper, lib. 1 de Promis. et prædict. Dei, p. 1, c. 1 : *Sacramentum*, inquit, *magnum*, *quod promissum speravit Adam*,

etc.; habuit ergo illius fidem, quæ fundamentum est sperandarum rerum, ut dicitur ad Hebr. 11, et eodem sensu Leo Papa, epist. 22, non longe a fine, ex eodem testimonio Pauli colligit, ab ipso principio generis humani, Christum in carne venturum, hominibus denuntiatum esse; et similiter Bernard., serm. 6, in Vigil. Nativ. Domini, circa principium, dicit prophetias de incarnatione ab ipso Adam in illis verbis initium duxisse; et optime ad hunc modum explicat illum Adæ soporem, in serm. 2 Septuagesimæ.

11. Ex hoc ergo principio argumentatur D. Thomas, incarnationem non fuisse per se primo ordinatam ad redimendum hominem lapsum, et consequenter futuram fuisse, etiam si homo non peccasset. Consecutionem probat, quia Adam præscivit incarnationem futuram, et tamen non præscivit illam futuram propter suam redemptionem, quia non fuit præscius sui casus, ut Augustinus docet lib. 11 in Gen. ad lit., cap. 18. Respondet tamen negando consequentiam, quia potuit revelari Adæ incarnatio, et non primarius finis, seu prima ratio illius; quæ responsio sufficienter solvit argumentum, ut propositum est.

12. *Discutitur diligentius doctrina D. Thomæ. — Adam ante peccatum habuit fidem incarnationis. — Objectio quædam. — Gratia semen gloriæ.* — Sed nonnulla explicanda supersunt. Primum est, quod, licet non fuerit Adæ revelata hæc causa incarnationis, certe debuit aliqua alia illi proponi; quia non potest convenienter intelligi, Christum Deum hominem revelari Adæ per fidem credendum, præsertim revelatione perfecta, et facta ab ipso Deo, quin consequenter intelligamus, illi ostendi rationem aliquam ex caritate vel bonitate Dei desumptam, propter quam tantum beneficium hominibus conferre decrevit, et Christum ipsum proponi sub ratione capitis, a quo omnis gratia in humanum genus esset manatura; hoc enim, et ad Christi Domini dignitatem, et ad convenientem modum talis revelationis pertinebat, et mihi quidem ita credendum videtur; nam et D. Thomas, 2. 2, quæst. 2, art. 7, dicit hominem ante peccatum habuisse explicitam fidem incarnationis Christi, prout ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem prout ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem. Ex quo loco bene perpenso colligitur cognovisse Adam Christum, ut viam, et medium per quod erat beatitudinem consecuturus; docet enim D. Thomas, in principio illius articuli, ideo fidem Christi necessariam esse ad salutem, quia Christus est per quem homo beatitudinem consequitur, ac propterea per se pertinet ad objectum fidei; inferius vero docet etiam in statu innocentiæ oportuisse Christum esse fide creditum, tanquam per se pertinentem ad objectum fidei; ergo etiam in eodem statu credidit Adam in Christum, ut in eum per quem erat beatitudinem consecuturus. Ex quo ulterius sequi videtur, credidisse etiam in eo statu Adam in Christum, tanquam in auctorem gratiæ, et justitiæ sibi in eodem statu collatæ. Primo, quia fides Christo ideo est necessaria ad salutem, quia per Christum justitiam consequimur; sed hæc fides fuit Adæ necessaria ad salutem, teste D. Thoma; ergo per eam est justitiam assecutus. Secundo, quia Adam credidit in Christum tanquam in consummatorem gloriæ; ergo tanquam in auctorem gratiæ; non enim ab aliquo speranda est gloria, qui non sit etiam auctor gratiæ, cum gratia nihil aliud sit quem semen gloriæ. Dicetur fortasse Adam prius tempore justificatum fuisse, quam fidem Christi suscepit; gratiam enim et justitiam, juxta veriorem sententiam, in ipso momento suæ creationis suscepit; fidem autem Christi postea, quando Deus in illum soporem immisit; non est ergo necessarium ut primam gratiam et justitiam acceperit per Christum, cujus fidem tunc non habebat, cum gratiam suscipiebat; postea vero in dicta revelatione agnovisse per se Christum gloriam adepturum, licet viam et modum ignoraret. Sed hoc nullo modo probari posse videtur. Primo, quia vix potest intelligi Adam cognovisse Christum ut auctorem gloriæ suæ, et non etiam gratiæ, cum hæc duo ita sint conjuncta, ut unum sit fundamentum et semen alterius; et ut non negem modum illum fuisse possibilem de potentia absoluta, certe tamen negari non potest quin naturali connexioni, quæ est inter gratiam et gloriam, non sit consentaneus, neque ipsius Christi dignitati. Secundo, quia si in illo statu et revelatione Adam credidit in Christum, ergo per illam fidem aliquo modo justificatus est, sive justitiam ipsam, sive augmentum ejus per eam fidem obtinendo; ergo pari ratione totam justitiam per Christum obtinuit, quia non est credibile, aliquos gradus gratiæ habuisse per Christum, et alios sine Christo; alias pari ratione aliquid gloriæ sperare deberet per Christum, et aliquid sine Christo, quod satis per se absurdum videtur. Quocir-

ca, licet verum sit illam singularem de Christo revelationem factam Adæ, fuisse tempore posteriorem quam primam justificationem ipsius Adæ, nihilominus fieri potuit ut primam justitiam etiam per Christum acciperet, et per fidem ejus, vel explicitam, licet minus perfectam, vel certe per implicitam, et in ordine ad explicitam paulo post obtinendam.

13. Secundo explicandum est in hac solutione D. Thom., unde constet eam rationem vel causam incarnationis, Adæ revelatam, non fuisse primariam et per se primo intentam in hoc mysterio. Cum enim D. Thomas negat revelatam esse Adæ causam incarnationis, non est intelligendus de omni causa, ut ex eodem alio loco probabimus, sed de illa quam ipse putat primariam, et sine qua non fieret incarnatio. Sed cur, quæso, non posset alius pari ratione dicere, nobis quidem revelatum fuisse mysterium incarnationis, illam vero causam, quæ frequentius nobis tradita est, esse nostro statui accommodatam, in se tamen non fuisse præcipuam atque primariam, sed potius illam, quæ Adæ significata est, fuisse primam et potissimam rationem hujus mysterii, ac per se maxime sufficientem? Et idem dici potest de Angelis, quibus in sua creatione hoc mysterium revelatum est, ut ex 1 p., q. 57 et 62, suppono. Et hæc ipsa interrogatio multum enervare videtur rationem qua D. Thomas hoc articulo utitur. Falsum est enim in omni revelatione facta de hoc mysterio, assignatam esse rationem ejus ex peccato primi hominis. In hac enim revelatione facta Adæ et Angelis, assignata fuit ratio independens a peccato, ut declaratum est. Quod ita explico : nam si ipsi Adæ proposita esset hæc quæstio quam D. Thomas modo versat, scilicet an, eo non peccante, revelatio illi facta habitura esset effectum, sine dubio contrarium, quam D. Thomas, ex simili ratione concluderet, hoc modo : Mihi revelata est voluntas divina de perficiendo hoc mysterio, propter rationem altissimam, quæ a peccato non pendet; ergo, licet peccatum nunquam futurum sit, complebitur ista revelatio; quin potius certius crederet Deum fuisse incarnandum non existente peccato, quam eo interveniente, quia, non existente peccato, nullam rationem dubitandi inveniret : illo autem existente, timere posset ne suo peccato tantum Dei beneficium impediret.

14. *Respondetur.* — Fateor hæc esse improbatu difficilia, et satis concludere, et rem hanc esse incertam, et conjecturam D. Thomæ esse probabilem, non tamen convincere; et solum video dici posse, D. Thomam ideo eam partem elegisse, quia ejus discursus et ratio nitebatur revelatione certa. Hæc autem, quæ diximus de revelatione facta Adæ, licet probabiliora sint, non tamen ita certa. Deinde, quia ille frequens modus loquendi Scripturæ, et ratio illa ex peccato sumpta, toties repetita et inculcata, multum indicant illud fuisse primum motivum divinæ voluntatis ad hoc mysterium perficiendum, licet, postquam illud facere decrevit, etiam Adæ revelare voluerit, modo statui innocentiæ accommodato.

15. *Difficultas.* — *Vera solutio.* — Tertio, in eadem solutione explicandum occurrit quomodo aliqui ex Sanctis allegatis significent, Adam in eo sopore cognovisse mysterium crucis. Hieronymus enim supra sic loquitur : *Primus vates Adam hoc de Christo et Ecclesia prophetavit, quod reliquerit Dominus noster atque Salvator Patrem suum Deum, et matrem suam cœlestem Jerusalem, et venerit ad terram, propter suum corpus Ecclesiam, et de suo eam latere fabricatus sit.* Quo ultimo verbo mysterium crucis significat; et Augustinus, tractat. 9 in Joan., post medium, explicans sacramentum in verbis Adæ latens, dicit, Christum reliquisse Patrem cum carnem sumpsit, matrem vero cum Synagogam repudiavit, et adhæsit Ecclesiæ, quæ formata est ex latere ipsius dormientis in cruce; et subdit, propterea immisisse Deum soporem in Adam, quando hoc præsignificabatur, quia prophetia illis temporibus futuro huic tempori dispensabatur; et lib. 9 Genes. ad lit., cap. 19, evidentius dicit, per illam extasim factum fuisse Adam participem tanquam Angelicæ curiæ, ut intrans sanctuarium Dei intelligeret novissima; et idem Leo Papa et nonnulli alii indicare videntur. Dicetur fortasse, illo facto et aliis verbis Adæ, hæc omnia fuisse allegorice significata, ipsum vero Adam non omnia illa mysteria intellexisse. Sed contra, quia pari ratione negari poterit cognovisse ipsum mysterium incarnationis, sed solum instinctu Spiritus Sancti locutum fuisse verba quæ prophetiam continerent, ad eum modum quo Caiphas dixit : *Oportet ut unus moriatur homo pro populo.* Respondetur tamen, sine dubio Adam non fuisse præscium sui casus, et consequenter neque incarnationem cognovisse, ut ad illius remedium ordinata est. Quod non aliter probo quam Augustini auctoritate supra citata, tum quia ab eodem sufficienter

eo loco demonstratur; tum etiam quia res est tam manifesta, ut nullus sit qui contradicat. Cum ergo Sancti applicant significationem illorum verborum ad aliqua mysteria, quæ supponunt culpam, non intelligunt, Adamum omnia illa in particulari et juxta proprium eorum modum cognovisse, sed solum mysterium ipsum quoad ejus substantiam, et quoad summam conjunctionem Christi cum Ecclesia sua, quæ de latere ejus ædificanda erat; quod non oportet intelligi de latere Christi morientis in cruce, ita ut hoc totum Adam cognoverit, cum neque hoc per verba Adæ significatum sit, sed in communi potest intelligi de latere, id est, de amore et de corde Christi. Et ad hunc modum cætera sunt exponenda, quæ difficultatem non habent. Quod vero ultimo dicebatur, non est simile, quia si verba Adæ considerentur : *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., tantum significant substantiam mysterii, et conjunctionem Christi cum Ecclesia, modum autem per se non significant, licet interdum ad hoc accommodentur, vel extendantur; pertinuit autem ad perfectionem Adæ, ut ea intelligeret quæ verbis suis significabat; et ideo a Sanctis non solum dicitur locutum fuisse spiritu prophetico, sed fuisse vere Prophetam. Non est autem necesse ut intellexerit omnia mysteria quæ in illis verbis possunt inveniri, seu ad quæ possunt accommodari, quod in omnibus fere prophetiis commune est.

ARTICULUS IV.

Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum, quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanæ saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum ; minima enim pœna debetur originali peccato, ut Augustinus dicit contra Julianum* [2]. *Ergo principalius incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum, quam ad deletionem originalis peccati.*

2. *Præterea, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, ut in secundo habitum est* [1]. *Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum, pœnam sensus pati in cruce, non autem pœnam damni, quia nullum defectum habuit divinæ visionis aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis, quam originalis.*

3. *Præterea, sicut Chrysostomus dicit in 2 de Compunctione cordis* [2]: *Hic est affectus servi fidelis, ut beneficia domini sui, quæ communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli præstita reputet ; quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit ad Galatas secundo : Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. Sed propria peccata nostra sunt actualia ; originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut existimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.*

Sed contra est quod Joan. 1, *dicitur : Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi; quod exponens Beda dicit* [3] : *Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.*

Respondeo dicendum, quod certum est Christum venisse in hunc mundum, non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros ; sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quæ postmodum superaddita sunt. Non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundum illud Joannis 3 : *Venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem), sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem. Unde dicitur Roman.* 5 : *Non sicut delictum, ita et donum; nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem. Tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo intensive, sicut est major albedo, quæ est intensior. Et per hunc modum majus est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est* [4]. *Alio modo dicitur aliquid majus*

[1] 3, d. 1, q. 1, art. 26; et opusc. 10, art. 28, et opusc. 11, art. 23, et opusc. 35, articulo vigesimo primo.

[2] Lib. 5, c. 8, circa fin., tom. 7.

[1] Lib. secundo Sent., d. 33, q. 2, articulo secundo.

[2] Inter fin. et med., tom. 5.

[3] Habetur in Glos. ordin., in hoc loco.

[4] 1. 2, q. 81, art. 2.

extensive, sicut dicitur major albedo, quæ est in majori superficie. Et hoc modo peccatum originale (per quod totum genus humanum inficitur) est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, in quantum bonum gentis divinius et eminentius est, quam bonum unius, ut dicitur 1 Ethic. [1].

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus: pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem, et alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem, et alia hujusmodi in seipso consumeret.

Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus ibidem [2] *dicit: Verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima, et per orbem terrarum diffusa Christi munera, sed ut pro omnibus se solum indicaret amorem. Quid enim interest, si et aliis præstitit, cum quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt et ita perfecta, quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præstitum? Ex hoc ergo, quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare quod non sint aliis præstita; et ideo non excluditur, quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ quam peccatum unius personæ. Sed illud peccatum naturæ ita perfecte curatum est in unoquoque, ac si in uno solo esset curatum. Et ideo propter unionem charitatis, totum, quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.*

COMMENTARIUS.

1. In hoc titulo primum exponere oportet quid significet illa particula *principalius*, et in quo fiat comparatio. Potest enim incarnatio dici principalius facta propter unum peccatum, quam propter aliud, vel quia remedium unius fuit prius intentum quam alterius; vel quia fuit magis intentum, ut ita dicam, appetitive, hoc est, quia ita facta est incarnatio propter remedium unius, ut sine illo non fieret; vel denique dici potest, principalius venisse propter unum quam propter aliud, quia, considerata necessitate et indigentia humanæ naturæ, unum peccatum magis postulabat remedium, et magis misericordiam Dei excitabat, quam aliud; et juxta hos varios sensus multa possunt hic quæri, scilicet, an si non fuisset peccatum originale, incarnatio fieret propter sola actualia, vel e contrario. D. Thomas autem nihil horum hic tractat, sed solum an incarnatio fuerit facta propter utrumque peccatum tollendum, et propter quod principalius in ultimo sensu supra explicato, id est, ex quo peccato orta sit major necessitas in humana natura, ut hoc remedio indiguerit; hunc enim esse sensum, patebit ex corpore articuli. Secundo, in illa comparatione advertendum est, peccatum originale necessario supponere aliquod actuale, quia cum originale peccatum sit per modum habitus, in solo actuali peccato potuit habere suam primam radicem et fundamentum; non enim potuit, vel a Deo ipso solo, qui non est auctor mali culpæ, nec per bonum actum in humana natura introduci; quando ergo originale peccatum ad actuale comparatur, potest sub peccato originali comprehendi ipsum actuale peccatum Adæ et Evæ, per quod tota natura lapsa est, et comparari ad actualia, quæ postmodum addita sunt, et hunc sensum indicat D. Thomas in corpore articuli.

2. Respondet D. Thomas Christum venisse ad tollenda omnia peccata, sed principalius in remedium originalis; ita enim simpliciter colligenda est sententia D. Thomæ, ut ipse satis explicuit in solutione tertii; quanquam in corpore non simpliciter, sed cùm addito concludere videatur, cum ait: *Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum.* Sed illa particula, *quantum ad hoc*, non est diminuens aut limitans conclusionem, alias simpliciter et absolute non satisfecisset quæstioni, sed habet vim causalis, ac si diceret: Et propter hoc principalius venit Christus propter originale peccatum: et ita est facilis littera articuli.

3. *Quomodo intelligendum Christum venisse ad omnia peccata tollenda.*—In quo observandum est primo, cum D. Thomas explicat Christum venisse ad omnia peccata tollenda, quia exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem, intelligendum esse non solum quia ipsa Christi opera secundum se sufficientem valorem habuerunt; hoc enim modo etiam possent dici sufficientia ad d-

[1] Loco in arg. cit.

[2] Lib. 2 Eth., c. 2, circa fin., tom. 5.

lenda Angelorum peccata, si Deus voluisset ut ad hoc etiam ordinarentur; et tamen de fide est, Christum non venisse propter Angelorum peccata, ut infra, q. 8 et 19, latius dicetur; intelligendum ergo est de operibus Christi ut ab ipso ex Dei ordinatione et beneplacito in hunc finem referebantur; venit igitur ut operaretur, et quod in se est, sufficiens pretium offerret, ut omnia hominum peccata, tam originale quam actualia, tollerentur.

4. *Fundamentum D. Thomæ declaratur.* — Secundo, notandum est illud principium, quo fundatur ratio D. Thomæ, scilicet, tanto principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quo illud peccatum majus est; quod D. Thomas tanquam per se notum sine probatione sumit; cum tamen de vero sensu, et ratione illius, non satis constare videatur, quia cum tam operari mysterium incarnationis, propter remedium peccati, quam efficere illud principalius propter hoc quam propter illud, totum pendeat ex divina voluntate, et ex modo quo prædestinavit hoc mysterium, non potest ex sola inæqualitate peccatorum colligi, principalius Deum intendisse per hoc mysterium unius remedium quam alterius; sed hoc sumendum esset ex Scripturis, in quibus voluntas Dei est revelata, sicut in quæstione præcedentis articuli dicebatur. Est enim in utraque similis ratio. Sed dicendum est, ut explicando sensum tituli articuli dixi, D. Thomam solum comparare hæc peccata ex parte humanæ naturæ, quodnam, scilicet, illorum induxerit majorem miseriam, majoremque redemptionis necessitatem, ut ex hac parte dicatur Deus principalius venisse propter unum peccatum, quam propter aliud; et hoc sensu per se manifestum est hunc excessum debere fundari in majori peccati gravitate.

5. Tertio, cum D. Thomas comparet hæc peccata in intensione, et dicat actuale esse gravius intensive, intelligendum est ex genere suo, nam actuale peccatum sub se complectitur omnia mortalia, et quodlibet mortale gravius est quam originale; si autem comparatio fieret de veniali cum originali, simpliciter majus malum est originale quam veniale, quia, licet hoc excedat in ratione voluntarii, tamen illud inducit veram inimicitiam cum Deo, quæ sine dubio majus malum est, ut infra, q. 27, iterum dicemus, et latius in 1. 2 tractatur.

6. Quarto, circa comparationem extensivam horum peccatorum bene notat Cajetan. debere intelligi per se, quia originale per se, et ratione sua inficit totam naturam, illamque a beatitudine deturbat; actuale vero per se tantum personam avertit, et ideo illud per se est gravius extensive, atque adeo simpliciter majus malum, quia destruit commune bonum, quod divinius est. Neque obstat quod omnia actualia peccata hominum in unum collecta videntur majorem Dei offensionem continere, atque adeo absolute majus malum esse quam originale peccatum, etiam ut communicatum omnibus posteris Adæ, hoc enim est per accidens, nam per se solum originale ponit impedimentum toti naturæ, et ideo in ordine ad redemptionem dicitur majorem necessitatem inducere.

7 Ultimo observandum est, cum dicitur Christus principalius venisse propter originale, sub illo debere comprehendi peccatum Adæ et Evæ, licet actuale fuerit, ut inter exponendum titulum indicavi. Neque enim existimandum est minus principaliter venisse Christum propter Adam et Evam, quam propter alios homines. Per originale ergo peccatum infectio totius naturæ significata est, quæ ad suam radicem est revocanda, et in illa, et cum illa tanquam quid unum consideranda: et quamvis hæc radix proprie fuerit peccatum Adæ, et non Evæ, non tamen propterea Eva excludenda est, quæ pars fuit humanæ naturæ corruptæ, propter quam totam redimendam Christus per se primo ac principaliter venit.

8. *Christum potius pro pœna damni quam sensus satisfecisse.*—Secundum argumentum (omisso primo, in quo nihil occurrit notandum) est hujusmodi: Christus magis satisfecit pro actuali peccato quam pro originali; ergo principalius venit propter illud. Antecedens patet, quia peccato actuali debetur pœna sensus, originali autem non, sed tantum pœna damni; sed Christus assumpsit pœnam sensus, et non damni; ergo principalius satisfecit pro actuali, quam pro originali. Respondet D. Thom. negando primum antecedens. Ad probationem vero distinguit majorem, quia peccatum originale, licet non mereatur pœnam sensus in futura vita, in præsenti tamen meretur sensibilem pœnam usque ad mortem, et ideo Christus, ut pro illo plene satisfaceret, usque ad mortem in hac vita passus est. Huic vero solutioni addendum est primo, Christum Dominum non minus, imo magis principaliter satisfecisse pro pœna damni, quam pro pœna sensus; quod enim

pro utraque satisfecerit, de fide certum est, ut ex art. 2 satis constat; quod vero principalius pro pœna damni, constat, tum quia gravior est, et majus malum; tum etiam quia hæc quodammodo proximius et intimius conjuncta est cum culpa, pro qua Christus principalius satisfecit. Neque vero ad satisfaciendum principalius pro hac pœna damni necessarium fuit, ut Christus eamdem pœnam in se susciperet; sicut neque ad satisfaciendum pro æterna pœna sensus ignis inferni necessarium fuit, ut illam in se sustineret, sed per aliam pœnam sensibilem hujus vitæ, secundum se quidem, et quasi physice consideratam, inferioris ordinis, moraliter tamen infiniti valoris, pro illa perfectissime satisfecit; ita per aliam pœnam proportionatam, verbi gratia, voluntarie sustinendo carentiam gloriæ sui corporis, et quasi exilium a cœlesti patria, et privationem illius claritatis, et gloriosi nominis, quæ ratione unionis et infiniti meriti sibi a principio conceptionis suæ debebantur, per hanc, inquam, vel similem pœnam perfectissime et accommodatissime pro pœna damni nobis debita satisfecit; nam, licet illa pœna secundum se sit inferioris ordinis quam essentialis pœna damni, tamen voluntarie suscepta a tali persona habet maximam proportionem, et superabundantem valorem ad illam satisfactionem. Secundo addi potest illi solutioni, licet peccatum originale in individuo, et prout contractum, non mereatur pœnam sensus, tamen, ut peccatum originale dicit lapsum totius naturæ, etiam posse dici mereri aliquam pœnam sensus, quia, ut sic, includit actuale peccatum primi parentis. Neque improbabile est, si Deus toto rigore suæ justitiæ uti voluisset, potuisse punire peccatum originale pœna sensus, etiam in futura vita; quod autem de facto id non faciat, fortasse merito et satisfactioni Christi tribuendum est.

9. Argumentum tertium cum solutione facilem et optimam doctrinam continet, quæ in sequenti disputatione fusius explicabitur.

DISPUTATIO V

In sex sectiones divisa.

DE PRIMARIA CAUSA ET RATIONE PROPTER QUAM INCARNATIO PRÆDESTINATA ET FACTA EST, ET SINE QUA NON FIERET.

Quamvis, circa hanc quæst. 1 D. Thomæ, solum quæstionem, an est, seu de existentia incarnationis, disputemus, quia vero mysterium hoc non est per se necessarium, sed ex divina voluntate pendet, quæ non sine ratione aliqua et sufficienti causa omnia operatur, ideo simul de causa, seu fine præcipuo propter quem hoc mysterium factum est, necessario disserimus; et quia propter eamdem rationem et causam incarnatio facta est, propter quam est prædestinata, ideo, ut primam originem et causam hujus mysterii investigemus, ordo etiam et modus æterni consilii, et prædestinationis divinæ circa hoc præsertim mysterium inquirendus nobis est; quo invento et cognito, quæstiones a D. Thom. his articulis propositas facile expediemus. Nec vero tractanda sunt hoc loco omnia quæ de Christi prædestinatione dici possunt, cum de hac re proprium tractatum habeat D. Thom. infra, q. 24. Sed ea solum attingemus, quæ ad explicandam rationem divini consilii, vel necessaria, vel opportuna videntur.

SECTIO I.

Quomodo inter actus divinæ scientiæ et voluntatis ordo prioris et posterioris secundum rationem intelligendus sit.

1. *Ordo prioris et posterioris in actibus intellectus et voluntatis divinæ.* — Priusquam de modo divini consilii in prædestinanda incarnatione dicamus, præsentem dubitationem præmittere oportet, in qua nonnulla tractanda sunt, quæ ad præsentem materiam necessaria, ad plures vero alias utilia fore existimo. Primum est, quomodo in actibus divinæ voluntatis vel intellectus ordo quidam secundum prius et posterius, seu signa quædam priora et posteriora, a Theologis distinguantur, cum illi actus æterni sint, et omnino simul, imo in re ipsa prorsus idem. Propterea enim Gabriel, in 3, d. 2, dub. 3, secutus Ocham, in 1, d. 9, q. 3, omnino negat hæc signa, vel hunc ordinem in mente et voluntate divina. Scotus vero, in 3, d. 7, q. 3, et d. 19, q. 1, non solum hæc admittit, verum etiam dicit unum esse prius natura alio, ut illi tribuit Capreol., in 3, d. 1, q. 1, art. 3, in principio, eumque impugnat. Cum enim Scotus distinctionem quamdam formalem admittat in Deo, fortasse etiam intellexit in re ipsa, et quasi ex natura rei inveniri etiam posse in divinis actibus hunc ordinem prioris et posterioris, vel forte (quod magis credendum est) ordinem rationis fundatum aliquo modo in ipsa re, vocavit ordinem naturæ.

Veritas ergo est, quamquam in actibus divini intellectus et voluntatis secundum se, et in re ipsa vere ac formaliter nullus sit ordo prioris et posterioris, esse tamen (ut ita dicam) virtute, quatenus ibi est fundamentum, ut nos unum esse priorem alio secundum rationem concipiamus; quia, licet Deus unico et simplicissimo actu omnia intelligat et velit, tamen, quia inter scientiam et voluntatem, et inter res ipsas cognitas vel amatas, est quædam connexio et dependentia, ad hanc explicandam concipimus nos unum in divina mente vel voluntate, ut prius vel posterius alio, et hoc modo distinguuntur in his actibus signa priora et posteriora, non secundum rem, sed secundum rationem. Et hoc sensu explicatus ordo hic a nullo Theologorum negatur, et illo sæpe utitur D. Thom., 1 p., q. 14, 19, et hoc art. 3, ad 4; et alii Theologi, in 2, d. 15 et 42; et Cajetan. late, hic; et Ferrar., 4 contra Gentil., 55, ad finem; ubi, licet hæc signa impugnare videatur, tamen intelligit, si ex natura rei distinguantur, non vero secundum rationem; et eodem modo loquitur Capreolus supra; D. Augustinus, libris de Prædest. et gratia, sæpe hanc doctrinam supponere et illa uti videtur, et lib. 5 Confess., cap. 9.

2. *Dubium.* — *Cajetani opinio.* — Sed tunc occurrit secundo loco explicandum, unde aut quo modo hic ordo vel signa rationis sumenda nobis sint in scientia, vel voluntate divina, et in rebus, prout sub talem scientiam et voluntatem cadunt. Cajetanus enim hoc loco ex natura et ordine ipsarum rerum, quæ scientiæ aut voluntati divinæ objiciuntur, hoc generaliter elicere conatus est. Distinguit enim tres ordines rerum, naturæ, gratiæ, et unionis hypostaticæ. Et primum ordinem dicit supponi secundo ut fundamentum ejus, et similiter secundum tertio. Unde concludit, omnia, quæ pertinent ad ordinem naturæ, in quo dicit contineri omnia peccata (etiam peccatum Adæ), omnia, inquam, illa prius prævideri a Deo quam videantur vel prædestinentur ea quæ pertinent ad ordinem gratiæ, et loquitur Cajetanus aperte de scientia visionis, et non tantum de scientia simplicis intelligentiæ.

3. *Impugnatur.* — Sed hæc sententia aliis etiam discipulis D. Thom. non placet, et merito; multa enim involvit, quæ stare non possunt. Quod primo patet exemplis; mors enim prædestinati ad ordinem naturæ spectat, et tamen præscientia illius mortis non antecedit in Deo electionem talis hominis ad gratiam et gloriam, cum potius talis mors cum talibus circumstantiis sit effectus talis prædestinationis et electionis. Deinde peccatum crucifigentium Christum pertinet ad ordinem naturæ, ut ipse dicit; quis autem intelligat antea prævidisse Deum peccatum crucifigentium Christum, quam Christum ipsum prædestinaverit? Similiter ipsum peccatum Adæ est deordinatio a fine supernaturali; ergo non potuit præscientia talis peccati præcedere voluntatem, seu præscientiam gratiæ. Neque distinctio, qua Cajetanus utitur, difficultatem expedit. Dicit enim peccatum, ut est contra ordinem naturæ, præcognosci in primo ordine naturæ; ut vero est privatio gratiæ, cognosci in secundo; hæc enim distinctio intelligi plane non potest, præsertim in his peccatis quæ ex primario objecto suo sunt contra supernaturalem ordinem gratiæ, ut est, verbi gratia, peccatum infidelitatis, et fuit etiam peccatum Adæ, quod per se primo contrarium fuit divino præcepto positivo; et peccatum crucifigentium Christum, quod suam potissimam malitiam habuit ex dignitate divinæ personæ, hypostatice unitæ humanitati. Secundo principaliter hic lapsus Cajetani ortus videtur ex variis causis: primo, quia non animadvertit, quamvis ordo naturæ supponatur gratiæ per modum subjecti et fundamenti, non tamen quidquid pertinet ad ordinem naturæ habere connexionem aliquam cum ordine gratiæ; neque e contrario, quidquid est in ordine gratiæ, dependere, vel necessario supponere omne id quod pertinet ad ordinem naturæ; ergo nulla est ratio ob quam omnia, quæ pertinent ad ordinem naturæ, dicantur priora in cognitione, quam ea quæ pertinent ad ordinem gratiæ, quia, seclusa connexione, et dependentia ipsarum rerum inter se, nullum est fundamentum hujus ordinis, et idem est de ordine naturæ et gratiæ respectu unionis hypostaticæ. Quod exemplis etiam facile declaratur; si enim, ut Petrus justificetur, impertinens est quod Paulus habeat naturalem pulchritudinem vel scientiam, cur dicemus hoc necessario debuisse antea præsciri a Deo, quam illud? Et idem est de unione hypostatica, si comparetur ad res vel effectus naturales qui ad illam omnino non pertinent. Secundo, confundit Cajetanus ordinem executionis cum ordine intentionis, qui sunt valde diversi; et quod est prius in uno, potest esse posterius in alio; et ideo, licet in executione natura supponatur gratiæ,

tamen in intentione non est necesse. Unde quod Cajetanus et multi alii sentiunt, ante electionem ad gloriam supponi præscientiam hominis prædestinati, ut jam producti in esse naturæ, revera non est necessarium; sicut in Christi humanitate non necesse est intelligere illam fuisse antea prævisam, ut existentem in esse naturæ, quam prædestinatam ad unionem hypostaticam; sed potius primo et per se ordinata est ad unionem, et ideo producta est ut uniretur. Et idem videre est in gratia et gloria animæ Christi; non enim illa anima prius visa est gloriosa quam unita, sed potius e contrario, quia, quamvis gloria pertineat ad secundum ordinem, et unio ad tertium, tamen gloria data est illi animæ propter unionem, et ut proprietas consequens illam. Et in electione ad gloriam et ad merita simile videre licet, est enim prior electio ad gloriam per modum intentionis, quamvis merita sint in executione priora.

4. Tertio, non distinxit Cajetanus in assignando hoc ordine scientiam simplicis intelligentiæ a scientia futurorum, quæ supponit voluntatem liberam Dei, quod tamen facere oportebat; quia, licet respectu scientiæ simplicis intelligentiæ, quæ omnino necessaria est, natura supponatur gratiæ saltem respectu ejusdem, quia est subjectum ejus, tamen, respectu liberæ voluntatis, hoc non est necessarium; potuit enim Deus, priusquam rem aliquam naturalem futuram esse præsciret, libere velle gratiam et gloriam producere, et propterea velle creare res secundum esse naturale, ut in eo possit fundari esse gratiæ et gloriæ, quod Deus per se primo voluit ordine intentionis; vel certe, quamvis Deus non velit gratiam et gloriam, nisi volendo simul personas gratiæ et gloriæ capaces, et ideo simul videatur velle ordinem naturæ propter ordinem gratiæ et gloriæ, non est tamen necesse ut in aliquo signo intelligatur velle naturam per se et absolute, priusquam velit illam in ordine ad gratiam et gloriam obtinendam, sed simul vult illam propter hunc finem; et licet in genere causæ materialis possit dici natura prior gratia, tamen in genere causæ finalis gratia et gloria est simpliciter prior, et ideo non oportet ut ante voluntatem dandi gratiam et gloriam supponatur præscientia rei secundum esse naturæ, loquendo, ut dixi, de scientia visionis, quæ supponit voluntatem. Unde tandem videtur lapsus Cajetanus, volens ita condistinguere hos tres ordines, ut cadunt sub divinam voluntatem et præscientiam, ac si primus, scilicet, ordo naturæ quoad multos effectus non posset pendere in cognitione et præscientia a secundo, scilicet, ordine gratiæ, et uterque a tertio; quod tamen falsum est, quia isti ordines sunt ita inter se connexi, ut res naturales ordinentur, prout expedit ad effectus prædestinationis gratiæ et gloriæ, et effectus gratiæ et gloriæ, ad unionem hypostaticam, et e contrario, ut ex hac illi oriantur. Sic Beata Virgo prædestinata est ad tantam gloriam, quia mater Dei hominis futura erat, et cæteri omnes prædestinati sunt ad gloriam Christi, eisque gratia et gloria datur propter Christum et ejus merita; vita etiam hominis, licet in se naturalis sit, interdum fit supernaturali modo, et supponit unionem hypostaticam, ut patet in his quos Christus suscitavit, et sic de aliis.

5. Aliter Scotus locis supra citatis distinguit hæc signa ex majori similitudine vel propinquitate effectuum Dei cum ipso Deo, utens illo principio: Ordinate volens prius vult id quod est propinquius fini, quam ea quæ magis distant; Deus autem, et ejus bonitas, et gloria, est finis operum ejus, et ideo illud intelligitur esse prius in voluntate divina, quod est Deo ipsi propinquius, atque ad ipsius gloriam magis accommodatum. Sed hæc sententia Scoti neque sufficienter rem explicat, neque omnino vere, et utrumque patebit ex dicendis.

6. *Unde sumendus sit ordo prioris et posterioris inter actus intellectus et voluntatis divinæ. — Notitia futurorum conditionatorum pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ.* — Dicendum est ergo hunc ordinem prioris et posterioris considerari a nobis posse, vel in intellectu divino respectu voluntatis, vel in ipsamet scientia Dei, seu inter res ipsas scitas; vel in voluntate, seu inter res, prout divinæ voluntati objiciuntur. Primo ergo modo, ratio prioris et posterioris petenda est ex naturali connexione, quæ est inter intellectum et voluntatem, et utriusque actus; intellectus enim movet voluntatem proponendo objectum; et hac ratione intelligimus aliquem actum intellectus divini præcedere actum voluntatis, quia voluntas non fertur nisi in rem cognitam; voluntas vero est a qua procedunt omnes actiones liberæ, et ideo principium est omnium rerum creatarum, et omnium operum Dei in omni ordine naturæ et gratiæ, et unionis hypostaticæ; et propterea scientia istarum rerum, quatenus

existentium vel futurarum in aliqua differentia temporis, intelligitur esse in Deo posterior quam actus liberæ voluntatis ; et hoc modo distinguitur in Deo duplex scientia, simplicis intelligentiæ et visionis, et illa antecedere dicitur voluntatem, hæc vero subsequi, quod intelligendum est respectu earumdem rerum, et objectorum, respectu quorum habent ordinem supra explicatum ; nam si ad diversa objecta et disparata comparentur, nullum habent inter se ordinem, ut magis ex sequentibus constabit. Sed hic oportet advertere, scientiam illam , quæ antecedit voluntatem Dei, quamquam simpliciter tantum sit de rebus possibilibus, tamen per eam cognoscere Deum, quid unaquæque causa effectura sit, si in esse producatur, et cum his vel illis circumstantiis ad operandum applicetur ; quod non solum de causis necessario ac naturaliter operantibus, sed etiam de liberis voluntatibus verissimum existimo, ut in speciali tractatu de hac scientia divina demonstratum est. Ex quo ulterius fit, prius ratione quam Deus ab æterno aliquid extra se producere voluerit, præcognovisse innumeros et plane infinitos modos quibus posset universum condere, et homines ac Angelos creare, et ad beatitudinem consequendam ordinare, cum diversissimis circumstantiis, cum his vel illis auxiliis, imponendo hæc vel illa præcepta, permittendo has vel illas tentationes, etc., et in omnibus cognovisse quid eventurum esset, si hoc vel illo modo res crearentur et disponerentur. Inter quos modos elegit hunc , quem per fidem cognoscimus executione mandasse. Ad hunc ergo modum scientia hæc non solum absoluta rerum possibilium, sed etiam quasi conditionata rerum futurarum, antecedit voluntatem Dei, qua voluntate posita, vel prædefiniente, vel permittente , seu quæ est effectui accommodata, statim posterius ratione intelligitur Deus scire omnia futura , seu ea videre vel ut absolute futura, vel ut suæ æternitati præsentia.

7. *An intentio finis in Deo scientiam mediorum supponat.* — Sed occurrit hoc loco difficultas de divina voluntate et scientia, ut versantur circa finem et media, utra sit altera prior; et præsertim an intentio finis supponat scientiam mediorum. Et ratio dubitandi, quæ ex dictis oritur, est, quia scientia non supponitur voluntati, nisi quatenus illi proponit objectum ; sed per scientiam mediorum ut sic non proponitur objectum intentioni finis ; ergo non est cur ad illam secundum rationem supponatur. In contrarium autem est, nam si quis velit finem, non præscius mediorum quibus illum consecuturus est, necesse est ut vel inefficaciter illum intendat, vel certe ut sese exponat periculo non assequendi finem intentum, et consequenter ut talis intentio finis non sit ex se certa et infallibilis, sed potius temere seu imprudenter habita, aut saltem non ex perfecta et exacta prudentia. Propter has dubitandi rationes diversimode loquuntur nonnulli Theologi in hac re. Quidam enim simpliciter negant, scientiam mediorum supponi in Deo ante intentionem finis, propter rationem priorem. Alii vero id simpliciter affirmant propter posteriorem rationem. Utrique tamen minus distincte loquuntur, non satis distinguentes divinam scientiam et voluntatem. Supponimus ergo imprimis, hanc difficultatem præcipue versari de fine, qui per media libera comparandus est, id est, per media, quæ sint actus liberi alicujus voluntatis creatæ, vel ab illis pendeant; nam de cæteris, quæ vel a solo Deo immediate, vel per solas naturales causas efficienda sunt, nulla est difficultas, ut ex dicendis clare constabit. Deinde oportet supponere ex dictis hic, et latius 1 p., quæst. 14, quamdam esse scientiam qua cognoscuntur media ad aliquem finem, solum ut possibilia et de se sufficientia, quæ ad scientiam simplicis intelligentiæ spectant ; aliam vero esse scientiam qua cognoscuntur media ut futura, et non solum ut sufficientia, sed etiam ut efficacia : hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, ut illa futura tantum sub conditione cognoscantur, id est, quod, si hoc fiat, illud sequetur, quæ ad scientiam simplicis intelligentiæ revocatur, et ab aliis media, seu conditionata appellatur; et in hac materia adeo est necessaria, ut nonnulli ob illius ignorationem, aut quia illam vel admittere, vel aperte confiteri verentur, confuse valde rem hanc pertractent. Alia est scientia mediorum absolute futurorum, sive ea sit in prædefinitione divinæ voluntatis, sive per modum intuitionis in præsentia æternitatis. Denique in voluntate distinguenda est duplex intentio finis : alia est omni ex parte absoluta et efficax, qua Deus omnino vult talem finem re ipsa fieri seu obtineri, quo modo vult gloriam prædestinatis. Alia est intentio inefficax respectu finis ut in re ipsa obtinendi, quæ a Theologis vocatur voluntas antecedens, quomodo Deus vult et intendit gloriam omnium hominum, etiam reproborum.

8. *Intentio finis supponit scientiam proportionatam mediorum.* — His ergo positis, dicendum in genere est, omnem intentionem finis supponere aliquam scientiam mediorum, non tamen quamcumque, sed sibi proportionatam. Priorem generalem partem probat ratio dubitandi posteriori loco facta. Posteriorem vero partem seu exceptionem probat altera ratio priori loco posita ; et utraque sigillatim declaratur. Nam imprimis intentio inefficax seu voluntas antecedens finis supponit scientiam mediorum, saltem ut possibilium, seu sufficientium ; quia Deum hoc modo velle aliquem finem, nihil aliud est quam velle ut, quantum est ex parte sua, talis finis obtineatur seu executioni mandetur ; ergo non potest Deus habere hujusmodi intentionem, nisi præsciat posse se adhibere sufficientia media, per quæ possit talis finis obtineri, et ex parte sua paratus sit ad talia media adhibenda ex vi illius intentionis ; supponit ergo sine dubio hæc voluntas hujusmodi scientiam ; non supponit autem scientiam alicujus medii ut futuri, quia cum ille finis non intendatur ut efficaciter in re ipsa ponendus, necesse non est ut præcognoscantur media efficacia, seu futura, quia hæc non sunt necessario adhibenda ex vi talis intentionis ; ergo non est, cur ante illam talis scientia mediorum prærequiratur. At vero intentio efficax finis supponit necessario in Deo scientiam mediorum efficacium et futurorum, saltem conditionatam, quia ex vi talis intentionis infallibiliter applicanda sunt talia media ; hoc autem fieri non posset, nisi eorum scientia præsupponeretur ; ergo, etc. Probatur minor, quia Deus non potest applicare talia media, nisi ex præscientia eorum ; operatur enim per intellectum et voluntatem, et cum certitudine providentiæ ; hæc autem præscientia non sequitur ex voluntate finis, quia ab illa nullo modo pendet. Imo talis intentio finis libera omnino est ; hæc autem scientia est naturalis, supposita veritate objecti ; unde ex hac parte hæc est secundum rationem prior ; et præterea quia, nisi hæc scientia præsupponeretur, non esset certa infallibilis efficacia talis intentionis suæ. Hoc autem in particulari melius declaratur ; nam electio, verbi gratia, Petri ad gloriam, supponit Deum præscivisse media quibus ipse valet eum infallibiliter ad gloriam perducere, nimirum ita voluntatem ejus movendo ac regendo, ut sine periculo finalis lapsus ad gloriam transmittatur. Unde, si media, per quæ Petrus consecuturus est gloriam, libere ab eo sunt executioni mandanda, necessarium consequenter fuit ut Deus præsciret illa media, non tantum ut possibilia, sed etiam ut futura, seu ut infallibiliter ab ipso Petro volenda, si Deus hoc vel illud circa ipsum operetur, quia, nisi hoc modo essent præscita, non essent infallibilia, neque consentanea efficaci intentioni finis. Ex qua efficacia sumenda est tota ratio ac necessitas hujus præscientiæ. Quia absolutum Dei propositum tale est, ut, eo posito, necessarium omnino sit fieri quod vult, ita ut per nullam potentiam possit impediri vel frustrari ; ergo necesse est ut Deus vel per hanc voluntatem et propositum suum immediate exequatur quod intendit, et tunc non indiget aliis mediis ; vel, si per alia media eam voluntatem executurus est, necesse est ut illa habeat ita subjecta et subordinata suæ potentiæ ac motioni, ut infallibiliter faciant, quod ipse vult fieri ; alioquin non erit effectus infallibilis ex vi prioris intentionis ; talis autem subordinatio intelligi non potest sine prædicta scientia, cum Deus non operetur nisi per scientiam et voluntatem. Et confirmatur, quia nisi intelligatur Deus ita præscius mediorum ante hanc intentionem, concipiendus esset tanquam intendens prius finem, et postea cogitans de mediis et illa inquirens ; hoc autem involvit imperfectionem repugnantem Deo, quia talis modus volendi et intendendi finem est valde præceps et improvidus ; unde etiam homo, qui cordatus est in volendo, priusquam definita voluntate statuat aliquem finem consequi, cogitat de mediis quibus potest talem finem comparare, juxta illud quod, Luc. 14, Christus Dominus dixit : *Quis ex vobis volens turrim ædificare, non prius sedens computat sumptus, qui necessarii sunt,* etc. Est autem differentia inter nos et Deum quoad hoc, quia nostra voluntas, quamvis sit omnino absoluta et definita ex parte nostra, tamen in effectu præstando seu consequendo non habet infallibilem efficaciam, neque hoc est debitum perfectioni ejus ; et ideo, ut intra suum ordinem prudenter intendat aliquem finem, non est necesse ut prius homo sit certus de futuro eventu mediorum ; oportet tamen ut saltem habeat probabile judicium, ex quo concipiat humanam spem consequendi finem per talia media, alioquin temere et imprudenter intenderet. Secus vero est in in Deo propter infallibilem efficaciam voluntatis ejus, ad quam necessarium est ut non

ex probabili spe, sed ex certa scientia, ab intentione finis ad mediorum executionem procedat; hæc ergo scientia tanquam omnino naturalis Deo, ac necessaria, præsupposito objecto, supponenda necessario est in Deo ante efficacem voluntatem, seu intentionem finis.

9. *Solvitur ratio dubitandi.*—Atque ita solvitur facile prima ratio dubitandi proposita, nam, licet per hanc scientiam mediorum formaliter ac præcise sumptam non proponatur objectum intentioni finis quantum ad rem illam, quæ ut finis cognoscitur et proponitur, deservit tamen hæc scientia, ut consecutio talis finis proponatur ut possibilis, vel etiam ut certo futura, si hæc vel illa media adhibeantur; intentio autem voluntatis fertur in finem ut consequendum, seu in consecutionem ejus, ut in re ponatur; et ideo ad talem intentionem finis, talis mediorum præscientia necessaria est. Unde etiam fit quod voluntas mediorum virtualiter saltem includatur in intentione finis; et ex hac etiam parte prærequiritur scientia mediorum, ne intentio inefficax sit, aut impediri possit. Ultimo addendum est, absolutam scientiam mediorum ut futurorum non præsupponi in Deo ordine rationis, sed subsequi potius ad efficacem intentionem finis. Probatur, quia imprimis talis scientia non est necessaria ad intentionem finis, sufficit enim alia, quæ a nobis explicata est; non est ergo cur præsupponatur. Deinde, quod talia media sint absolute futura, pendet ex divina voluntate; ergo talis præscientia supponit voluntatem ipsorum mediorum, et voluntas mediorum supponit voluntatem finis; ergo de primo ad ultimum, scientia absolute futurorum mediorum subsequitur potius quam antecedat voluntatem finis.

10. Ex quo obiter colligitur, medium præcognitum non posse esse rationem intendendi finem; nam, si præcognoscatur ut absolute futurum, potius intentio finis est ratio hujus præscientiæ; si vero præcognoscatur ut futurum, tantum scientia conditionata, licet hæc præsupponatur ad intentionem finis, non tamen ut proponens voluntati rationem tendendi in finem, sed ut proponens conditionem necessariam, sine qua non posset efficaciter intendere finem; ut in electione prædestinatorum ad gloriam, ut ad coronam et bravium, quamvis supponatur conditionata scientia meritorum, id est, quod illi habebunt merita, si, Deus eos moveat, etc., tamen illa merita non sunt ratio eligendi prædestinatos, sed conditio necessario præcognoscenda illo modo, ut voluntas divina possit eos efficaciter eligere. Et in illo exemplo Evangelico, non ideo aliquis turrim ædificat, quia habeat sufficientes sumptus ad ædificandam illam; non est enim hæc ratio intendendi talem finem, sed habitatio, aut defensio ab hostibus, vel securitas, aliquidve simile; est tamen præscientia sumptuum, conditio necessaria ad eam intentionem, ne temere habeatur, effectuque privari possit. Et ratio generalis est, quia finis non pendet a mediis, ut a ratione propter quam amatur, sed potius e contrario; pendet tamen ab illis quoad executionem, quæ dependentia reducitur ad genus causæ efficientis; et ideo dicta præscientia mediorum supponitur ut conditio necessaria ad efficaciter intendendum finem. Hic igitur est ordo rationis, qui inter divinam voluntatem et intellectum a nobis potest excogitari.

11. Secundo, in rebus ipsis quæ sub scientiam vel voluntatem divinam cadunt, intelligimus ordinem prioris et posterioris, qui non potest fundari in ipsa scientia vel voluntate secundum se, quia illa in se omnino una est et simplicissima, et veluti generaliter indifferens ad omnia; debet ergo fundari in ipsis rebus quæ scientiæ vel voluntati objiciuntur, prout inter se habent aliquam dependentiam vel connexionem. Sed hoc aliter intelligendum est in scientia simplicis intelligentiæ, aliter in voluntate; in scientia enim simplicis intelligentiæ, quia illa est omnino necessaria, et quasi accommodata ipsis rebus, quæ ita intelliguntur prout in se sunt, vel esse possunt, totus ordo prioris et posterioris inter res scitas sumendus est ex intrinseca et connaturali connexione, vel dependentia ipsarum rerum inter se; qualis est, verbi gratia, inter essentiam et passiones, inter subjectum et accidens, et sic de aliis. Quocirca in hac scientia illud intelligitur esse prius, a quo aliud pendet; illud vero posterius, quod pendet ab alio; quæ autem connexa inter se non sunt, non est unum alio prius vel posterius. At vero in voluntate quæ libera est, si absolute et simpliciter loquamur, non potest sumi hic ordo prioris et posterioris ex solis rebus ipsis, prout habent inter se intrinsecam et connaturalem habitudinem, neque prout una est nobilior alia; quia liberum est voluntati divinæ velle effectum minus nobilem, excellentiori prætermisso; sæpe etiam per voluntatem liberam unum effectum ordinat ad alium, qui inter se nullam habitudinem aut ordinem postulabant, quæ omnia videntur per

se manifesta. Sumendus ergo est hic ordo ex habitudine quam inter se habent divini effectus in ordine ad divinam voluntatem ordinantem unum ad aliud, et volentem unum propter aliud, vel, ut proprie loquamur, volentem ut unum sit propter aliud. Et juxta hæc, illud intelligitur esse prius in voluntate divina, quod est tanquam ratio et finis alterius; illud vero posterius, quod est propter aliud, licet in re ipsa prius intelligamus Deum exequi medium quam finem.

12. *Quomodo se habet voluntas in electione mediorum tendentium in eumdem finem.* — Et hinc infertur primo, licet, ut dixi, absolute et simpliciter ordo rerum, prout cadunt in divinam voluntatem, non sit sumendus ex rebus ipsis secundum se, sed prout voluntati objiciuntur, tamen, supposita in Deo aliqua voluntate, per modum intentionis finis, recte ac consequenter intelligi aliquid prius cadere in voluntatem divinam, quam aliud, si ita sint essentialiter subordinata, ut unum ab alio pendeat; seu, si unum per se sit propinquius fini quem proxime attingit, et aliud non nisi remote, et mediante altero; ut supposita in Deo electione prædestinati, consequenter intelligitur Deus velle justificationem et vocationem ejus; sed quia hæc media ita inter se sunt subordinata, ut vocatio proxime ordinetur ad justificationem, justificatio vero ad gloriam, inde intelligimus prius Deum voluisse hunc justificare quam vocare. Et hoc sensu est verum illud principium, quo Scotus utitur in hac materia: Ordinate volens prius vult id quod est fini propinquius. Dupliciter enim potest dici aliquid propinquius fini, quam aliud: uno modo, quia sunt media per se subordinata, ut explicatum est, et hoc modo est verissimum principium, quia proximum medium comparatur ad remotum per modum finis, et ideo intelligitur prius cadere in voluntatem; alio modo dici potest aliquid propinquius fini, quia est illi similius, vel quia videtur melius, vel accommodatius ad talem finem, et hoc sensu utitur Scotus illo principio: sed in eo neque necessarium est, nec semper verum. Primum patet, quia non est necesse ut Deus velit id quod est sibi similius vel propinquius; ergo multo minus necessarium est ut illud prius velit; quin potius, supra ostendimus non esse necesse ut Deus semper eligat id quod in se videtur utilius et convenientius. Secundum probatur, quia alias quo aliquis esset major in gloria et beatior, eo intelligeretur fuisse prior in electione divina, quia est Deo propinquior et similior; hoc autem falsum est, sicut licet cœlum sit nobilius terra, non est necesse intelligere, Deum prius voluisse creare cœlum quam terram, aut leonem quam equum, si fortasse leo nobilior est; quia ordo objectorum vel mediorum in ordine ad voluntatem eligentis vel amantis, non attenditur juxta mensuram perfectionis eorum, nec juxta similitudinem, vel propinquitatem quam habent in esse rei (ut ita dicam) cum fine, sed ex dependentia, vel connexione quam habent inter se in ordine ad voluntatem amantis vel eligentis. Nam si hanc non habeant, alia propinquitas in perfectione est accidentaria respectu hujus ordinis prioris et posterioris, quia potest voluntas libera omnino simul diligere id quod magis vel minus perfectum est; et similiter potest eligere medium quod in re ipsa est minus utile, vel minus conjunctum fini, quia mensura electionis non est finis secundum quod in se est magis vel minus conjunctus cum hoc vel illo medio, sed prout intentus est ab operante; fieri autem potest ut operans pro sua libertate tali modo intendat finem, ut ad illum consequendum non indigeat optimo medio, seu propinquiori ad finem; et tunc non est necesse ut ex vi talis intentionis illud eligat; ideoque pro libertate sua potest eligere medium minus accommodatum, quia illud sufficiens est ad implendam voluntatem suam. Quapropter, ad assignanda hujusmodi signa prioris et posterioris in voluntate divina, oportet considerare res quæ sunt finis, et media, non solum juxta proportionem, vel similitudinem quam a parte rei habent, sed multo magis in ordine ad eligentem.

13. *Dubium primum.— Res seu media quomodo ordinentur a Deo in extrinsecos fines.* — Sed hic occurrit triplex difficultas. Prima est, quomodo possint res in divina voluntate habere aliam habitudinem finis et mediorum, quam ex natura sua habeant, quod in doctrina a nobis tradita plane supponitur: est autem difficultatis ratio; nam, quando Deus dicitur velle aliquod medium propter aliquem finem extrinsecum, ad quem illa res, quæ est medium, natura sua non tendit, sed ordinatur tantum per extrinsecam intentionem agentis, tunc (inquam) vel Deus imprimit in illa re aliquid, quo inclinetur seu tendat in illum finem, vel nihil imprimit. Primum intelligi non potest, quia nequit in universum declarari quid sit illud, quod tali rei intrinsece additur, eo quod ordinetur in extrinsecum

finem. Quod si aliquando id reperitur, jam res illa, ut sic affecta, non ordinatur in finem extrinsecum, sed intrinsecum et connaturalem, ut, verbi gratia, homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut ad finem, media gratia et charitate, quibus ille finis intrinsecus et connaturalis est, quamvis respectu hominis dici potest extrinsecus, seu additus ex intentione extrinseci agentis. Si vero dicatur secundum, scilicet, Deum ordinare medium in finem extrinsecum, nihil novum intrinsecum imprimendo ipsi medio, id etiam est difficile ad intelligendum, quia hæc ordinatio medii in finem nihil addit ipsi Deo, ut supponimus juxta veriorem et fere certam opinionem, quod actus liberi nihil reale addunt voluntati divinæ; ergo, si nihil etiam addit ipsi medio, non est unde sumatur illa denominatio, qua talis res, quæ est medium, dicitur ordinata in talem finem. Quod aliter in hunc modum explico: nam hæc denominatio vel est intrinseca, vel est extrinseca; intrinseca esse non potest, cum neque ab intrinseco manet, nec sit ei connaturalis, neque proveniat ab aliquo intrinsece superaddito, ut supponitur. Quod autem neque extrinseca esse possit, probatur, quia nulla est forma, vel actus extrinsecus a quo sumi possit; nam, vel illa forma est extra Deum, et hoc non, ut est per se notum, quia hic solum agimus de mediis, ut a Deo in finem aliquem ordinantur; neque etiam potest esse in Deo, quia in eo realiter nihil est nisi actus voluntatis, a quo, ut realiter in Deo existit, non potest hæc denominatio sumi, quia, ut dictum est, tali actui, ex eo quod terminetur ad tale objectum, nihil reale additur a quo possit hæc denominatio sumi. Unde hoc ipsum aliter confirmatur et declaratur, quia omnis nova et realis denominatio necessario supponit aliquam realem additionem vel mutationem unde sumatur, quia intelligi non potest quod, eisdem rebus eodem modo se habentibus, aliqua denominatio realis in eis reperiatur; sed hanc rem ordinari a Deo in talem finem extrinsecum est denominatio realis, non intrinseca et connaturalis tali rei, sed superaddita; ergo necessario debet oriri aut ex mutatione facta in ipsa re, aut ex additione facta ipsi Deo; sed hæc additio secluditur, ut supponimus; mutatio etiam in re non fit, quia nihil ponitur intrinsecum in ipsa; nullo ergo modo intelligi potest talis ordinatio. Et confirmatur, nam hac ratione non intelligitur Deus velle aliquid libere, nisi dando aliquod esse, vel mutationem aliquam efficiendo in objecto volito, quia cum non velit per additionem vel mutationem quæ in ipso Deo fiat, non potest dici volens, nisi ob mutationem vel additionem quam in objecto faciat; ergo similiter, etc.

14. *Responsio.* — *Utilitas medii ad finem aliquo modo supponitur.* — Respondetur, difficultatem hanc ex professo tractandam esse 1 part., quæst. 19, multum enim pendet ex illa difficili quæstione, quid addant actus liberi divinæ voluntati. Nunc breviter dicitur, negari nullo modo posse, quin sæpe velit Deus unam rem propter aliquem finem sibi extrinsecum, ad quem natura sua non ordinatur; quamvis enim hoc aliquibus obscurum videatur propter difficultatem tactam, et ideo aliter loqui videantur, mihi tamen res, ut dixi, indubitata videtur, si recte expendatur. Ut ergo declaretur, imprimis statuendum est nullum medium ordinari a Deo ad aliquem finem, quin sit accommodatum et utile ad illum consequendum; hoc enim in omni electione seu voluntate prudenti necessarium est, et in hoc summam perfectionem habet voluntas divina. Rursus hæc proportio, seu utilitas medii ad finem, necesse est ut conveniat medio secundum se, seu quod in eo supponatur objective (ut sic dicam), seu in potentia, ad electionem seu voluntatem per quam in talem finem ordinatur. Patet, quia electio non dat medio utilitatem; ergo supponit illam. Antecedens probatur, quia medium non ideo est utile quia eligitur, sed potius ideo eligitur quia est utile; ergo ante electionem supponitur utile et proportionatum.

15. *Objectio.* — Dices hoc esse verum in voluntate creata, non autem in divina, tum quia voluntas divina est efficax sui objecti, quod non habet creata; unde Deus extra se non vult aliquid quia est bonum, sed potius volendo illud, facit ut sit bonum; tum etiam quia sæpe Deus eligit medium ad finem ex se prorsus improportionatum, quale fuit inungere luto oculos cæci nati ad visum illi præstandum, et eligendo illud fecit illud proportionatum, et utile ad illum finem.

16. *Responsio.* — Ad priorem partem respondetur, illud esse verum de objecto divinæ voluntatis prout actualiter existente; sic enim accipit bonitatem vel utilitatem a divina voluntate quoad actualem existentiam; nihilominus tamen bonum illud seu medium

secundum se, seu in esse essentiæ consideratum, et objective præcognitum ac voluntati propositum, necessario supponitur ut ex se aptum in potentia ad talem finem, et hoc modo nos loquimur. Ut, verbi gratia, satisfactio vel meritum Christi, quamvis nunquam existeret, nec Deus vellet illud fieri, ex se, seu in esse possibili suæ essentiæ consideratum, habet proportionem, valorem, et maximam utilitatem ad finem redimendi homines a peccato. Et hoc modo dicimus, ad electionem seu voluntatem talis medii (et simile est in reliquis) supponi proportionem seu utilitatem ad talem finem etiam in ordine ad divinam voluntatem secundum esse in potentia, quamvis secundum actualem existentiam procedat ab ipsa voluntate.

17. Ad posteriorem partem dici posset, in illo exemplo et similibus, illud non fuisse medium ad efficiendum vel consequendum illum finem, sed ad significandum aliquid, vel certe ad hoc ut miraculum notius ac evidentius esset, dum apertius constaret factum esse absque ullo medio naturali, imo cum majori subjecti repugnantia perfectum esse. Sicut, quando Elias, antequam ignem de cœlo peteret qui sacrificium consumeret, magnam aquæ copiam super sacrificium fudit, non est usus illo medio ad consumendum sacrificium, sed ad hoc solum, ut divina operatio notior fieret; ad hunc autem finem tale medium ex se habet proportionem et utilitatem. Addo vero ulterius, interdum Deum uti hujusmodi mediis, quæ ex se non solum videntur carere proportione, sed etiam esse potius impedimenta et fini contraria, ipsum vero Deum virtute sua uti eis ut instrumentis, atque adeo ut mediis instrumentariis ad finem suum consequendum. Tunc vero dicendum est, in hujusmodi mediis supponi saltem obedientialem potentiam, vel passivam, vel activam (de qua infra, quæst. 13, longus sermo nobis futurus est), et ratione hujus potentiæ habent ex se, seu ut supponuntur voluntati divinæ, utilitatem seu proportionem obedientialem in ordine ad talem finem, ratione cujus apta sunt eligi vel amari propter illum.

18. *In quo hæc medii utilitas posita sit.* — Hinc vero (quod ad rem, de qua agimus, maxime spectat) intelligitur, hanc utilitatem vel proportionem, quam in medio supponi dicimus, etiam respectu divinæ voluntatis, non necessario consistere in aliqua reali habitudine, quam ex se habet tale medium ad talem finem, neque in naturali inclinatione ad illum, sed interdum esse positam in aliqua capacitate vel potentia obedientiali, vel in aliqua proprietate, ratione cujus potest talis res commode ad talem finem ordinari; ut, verbi gratia, aurum vel argentum est ex se aptum ut sumatur ut instrumentum ad commutationes humanas, et in pretium seu pecuniam consignetur, quæ proportio in aliquibus proprietatibus naturalibus ejus fundamentum habet, quamvis non ponat in eo aliquam habitudinem, vel inclinationem intrinsecam ad talem finem. Idem videre licet in aquæ ablutione, respectu hujus finis. Ratio autem non est alia, nisi quia hoc est sufficiens fundamentum ex parte objecti, ut voluntas libera tali re utatur in ordine ad talem finem.

19. *Voluntas Dei, ordinans res in extrinsecos fines, nihil in eis necessario imprimit.* — Atque hinc tandem concluditur quod intendimus, sæpe rem unam ordinari per divinam voluntatem ad finem sibi extrinsecum, etiam si in ea nulla fiat mutatio, sed ordinatio sit prorsus extrinseca. Hoc probatur primo manifestis exemplis, nam ordinavit Deus incarnationem vel passionem Christi ad redemptionem nostram, qui finis omnino extrinsecus erat incarnationi, quæ tamen in se eadem omnino est quæ esse posset sine ordinatione ad talem finem. Dices, aliquid peculiare additum esse incarnationi ex vi illius finis, scilicet, modum in carne passibili. Sed hoc nihil refert, quia non solum ille modus, sed ipsamet incarnatio ordinata est ad talem finem; imo illemet modus, et ipsa Christi passio potuit ordinari aut permitti a Deo sine tali fine propter alias causas, ita ut omnia, quæ in Christi passione contigerunt, eadem omnino fierent, solumque deesset ordinatio ad talem finem. Dices, semper in re ipsa seu ipsi medio aliquid peculiare addi ex vi talis intentionis et ordinationis ad talem finem, ut in prædicto exemplo additum est, quod Christus ipse obtulerit passionem suam propter redemptionem nostram; quod non potuit oriri, nisi ex eo quod Deus ordinaret passionem ejus in illum finem; et ita semper salvari potest, quod ordinatio divina unius rei ad extrinsecum finem causet in re aliquid speciale, quod non posset nisi ex illo fine oriri. Sed quidquid sit de illo peculiari exemplo, an, scilicet, verum sit non potuisse Christum in voluntate humana habere illum actum referendi passionem suam in nostram salutem, nisi divina voluntas eamdem passionem in eumdem finem præordinasset; nam fortasse po-

tuit de potentia absoluta aliter contingere, ut patebit ex infra dicendis de humana Christi voluntate; quidquid (inquam) de hoc sit, nil obstat quominus ipsa Christi passio extrinsecus sit relata in finem redemptionis per divinam voluntatem priusquam per humanam; illa ergo relatio est prorsus extrinseca sine ulla mutatione quæ in ipso medio fiat; imo illa alia relatio, quæ per specialem actum voluntatis humanæ Christi facta est, fuit quasi novum medium ex eodem fine redemptionis ac divina voluntate præordinatum.

20. *Variis exemplis declaratur.* — Addere etiam possumus alia exempla, in quibus ex parte causæ secundæ nihil peculiare fit, quo medium ordinetur ad finem a Deo intentum, sed solum divina ordinatio seu intentio intercedat, sine qua posset fieri totum id quod in re fit, propter alium finem; ut, verbi gratia, cum Deus permittit peccatum in prædestinato, ut sit ei occasio majoris boni, illa permissio, seu carentia auxilii efficacis est medium ad salutem prædestinati, ad quem finem a nullo alio, nisi a Deo ordinatur, et tamen eadem omnino permissio esse posset sine tali fine. Similiter permisit Deus venditionem Josephi factam Ægyptiis a fratribus ejus, ex intentione exaltandi Josephum, et per eum salvandi multos populos, ut dicitur Genes. 50, et ex intentione etiam repræsentandi in ipso venditionem Christi; ad quos fines fuit medium ordinatum, tam permissio quam etiam ipsa venditio, quoad actionem physicam et materialem, et tamen nullus ordinavit illum actum in talem finem, nisi Deus sua voluntate, nihilque in re ipsa fuit in tali actu, quod non posset esse sine ordinatione ad talem finem, aliaque exempla infinita ex divina Scriptura peti possunt, ex quibus certissime constat, posse res ex voluntate divina habere rationem seu habitudinem medii et finis, quam ex natura sua non habent, absque eo quod, vel rei, quæ ut medium assumitur, aliquid in re addatur ex eo quod fit propter talem finem, neque etiam finis aliter in re fiat, eo quod per illud remedium comparetur, cum possit per aliud medium idemmet finis obtineri.

21. *Ratio.* — Ratione præterea declaratur hæc veritas, primum a posteriori, quia voluntas humana potest hoc modo operari, et referre media ad finem; ergo multo magis hoc potest voluntas divina; antecedens constat, quia eamdem actionem dandi aliquid potest voluntas humana velle et imperare ex intentione hujus vel illius finis, absque eo quod actio illa alia sit, vel aliter fiat in re ac physice, sed solum moraliter per denominationem ab actu voluntatis; consequentia autem probatur, quia hoc pertinet ad perfectionem divinæ voluntatis, ut eminentiori modo possit quidquid voluntas humana potest, quod imperfectionem non includat. Dices, hoc contingere in humana voluntate, quia elicit diversos actus, quibus exteriorem actionem potest in diversos fines referre, et ita ab eis potest denominari exterior actus ordinatus in hunc vel illum finem, quod in voluntate divina non habet locum. Respondetur, in hoc consistere eminentiam divinæ voluntatis, ut sine his imperfectionibus possit quicquid creata voluntas recte operans cum illis potest. Unde potest etiam talis ratio a priori, nam voluntas divina, eo quod et est summe libera, et summus ac purissimus actus, summamque habet perfectionem, tam in potestate et libertate volendi, quam in modo, simul potest et velle libere objecta creata, et tamen illa velle absque ulla sui mutatione, seu reali additione illi facta; ergo ex eadem summa perfectione, potestate, et libertate, potest Deus velle hoc medium propter hunc vel illum finem extrinsecum pro suo arbitrio, et sine ulla mutatione, vel reali additione quæ in ipso Deo fiat, quia hæc repugnant perfectioni ejus. Neque etiam est necesse ut aliquid speciale addatur ipsi rei, quæ est medium, præter ipsum esse ejus, quia hoc non requiritur ex vi solius ordinationis in extrinsecum finem, neque ad illam aliquid semper conducit.

22. *Qualis sit denominatio qua Deus dicitur volens, seu amans.* — Ad difficultatem ergo in principio positam respondetur, eamdem fieri posse in omni actu libero voluntatis Dei, nam ab hujusmodi determinatione libera denominatur Deus volens; hæc autem denominatio nec sumitur ab aliqua re quæ addatur ipsi Deo, neque etiam sumitur ex mutatione quæ in objecto fiat ex efficacia divinæ voluntatis, tum quia hæc denominatio volentis, cum sit perfecta et vitalis, non potest concipi aut intelligi quod sit omnino extrinseca; tum etiam quia non ideo Deus vult creaturam, quia in illa facit mutationem, seu quia illa aliter se habet ex efficacia divina, sed potius, e contrario, quia Deus vult creaturam, ideo illi dat esse, seu illam transmutat, nam operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ; unde vere ac proprie ex amore libero crea-

turarum illas producit, juxta illud : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret;* non ergo denominatur Deus amans libere creaturas ab intrinseca mutatione in creaturis facta, sed ab intrinseco amore, qui re vera in ipso Deo est. Tum denique quia multæ voluntates Dei liberæ intelliguntur, quæ per seipsas non faciunt mutationem in creaturis; hujusmodi est dilectio prædestinatorum. per quam infallibiliter destinantur ad vitam æternam, nam per eam ut sic non fit mutatio in prædestinatis, sed ex vi illius Deus habet voluntatem circa media et effectus prædestinationis, per quam facit mutationes in electis ad finem illum consequendum necessarias. Similiter voluntas, qua Deus voluit homines redimere, quatenus ratione distincta est a voluntate incarnationis, non facit mutationem in creaturis, sed solum est propositum quoddam efficax in Deo, ad quod consequitur voluntas mediorum quibus executioni mandatur illud prius propositum. Imo, juxta veriorem sententiam, non est divina voluntas quæ immediate facit mutationes in creaturis, sed per voluntatem applicatur divina potentia executiva, a qua immediate profluunt creaturæ et mutationes earum. Prius ergo, secundum rationem, quam ab executiva potentia Dei manet aliquid in creatura, vult Deus applicare suam potentiam ad id efficiendum; atque ita ante omnem creaturæ mutationem intelligitur Deus velle aliquid; sic ergo in præsenti potest Deus velle aliquid propter aliquem finem extrinsecum, etiam si in re volita nihil amplius efficiat, quam si propter alium finem, vel etiam sine ullo fine extrinseco, sed propter se ipsam tantum illam velet. Quomodo autem hæc denominatio volendi libere intelligi possit in Deo absque reali additione intrinseca alicujus perfectionis liberæ, cum tamen non sit prorsus extrinseca, unum est ex divinis mysteriis quod humana ratione nec comprehendi, nec declarari posse, existimo. Sed non propterea tribuendum est Deo aliquid quod sine imperfectione intelligi non potest, quale est, quod aut non sit volens creaturam per intrinsecum actum suum, aut quod sit volens per aliquid reale, ita adjunctum voluntati suæ ab æterno, quod simpliciter posset non esse. Sed fatendum est tam esse eminentem et perfectum, simplicissimum illum actum voluntatis, quo Deus se necessario amat, ut per illum omnino realiter immutatum vel auctum possit velle vel nolle creaturas. Ex quo resultat, nostro modo intelligendi, terminatio talis actus ad tale objectum creatum per respectum rationis, qui non fundatur in mutatione creaturæ, sed potius est quasi prima radix et origo, ex parte Dei, mutationis ejus.

23. *Solvitur ratio dubitandi.* — Hoc autem supposito, ad difficultatem in principio tactam respondendum est, rem a Deo volitam propter extrinsecum finem denominari ordinatam ad talem finem, non semper ab aliqua re quæ intrinsece ei addatur, sed ab actu voluntatis divinæ, qui ad illam terminatur ratione talis finis. Neque ad hoc necesse est intelligere in Deo mutationem, vel additionem realem, sed solum respectum rationis propter summam eminentiam et simplicitatem voluntatis ejus, ut dictum est.

24. *Secundum dubium.* — *Quomodo sit alius ordo intentionis quam executionis in divina voluntate.* — Secunda difficultas circa eamdem doctrinam est, quomodo in voluntate divina possit aliquid esse prius ordine intentionis, et non executionis, aut e converso. Et ratio difficultatis est, quia hæ voluntates non videntur in Deo distingui, etiam secundum rationem. Probatur, quia voluntas Dei absoluta est efficax eorum quæ vult; ergo, si Deus habet intentionem efficacem alicujus finis, illa met voluntas est efficax illius finis; ergo est sufficiens ad exequendum illum; ergo est etiam voluntas executiva; ergo non distinguuntur in Deo illæ voluntates. Et confirmatur, quia respectu mediorum non distinguitur in divina voluntate electio ab usu; ergo nec respectu finis distinguitur intentio ab executione, quatenus est a divina voluntate; est enim eadem proportio et ratio, scilicet, quia Deus eadem determinatione voluntatis suæ, qua eligit aliquod medium, exequitur illud.

25. *Responsio.* — Respondetur nihilominus doctrinam propositam sumptam esse ex communi modo sentiendi et loquendi Theologorum, qui, tractantes specialiter de hominum prædestinatione et electione, dicunt Deum prius secundum rationem eligere seu diligere prædestinatum, quam prædestinet seu ordinet media per quæ salutem est consecuturus. Cujus rationem reddens D. Thom., 1 p., q. 23, art. 4, ait eam esse, quia voluntas finis prior est quam ordinatio mediorum per quæ finis est consequendus; constat autem executionem finis esse posteriorem ordinatione mediorum, nam per ipsa media fit; ergo supponit illa doctrina intentionem finis in Deo esse

priorem ipsa executione. Unde iidem Theologi docent, hanc dilectionem prædestinati, quæ est per modum intentionis, non esse ex meritis ejus, quamvis glorificatio sit ex meritis, quæ glorificatio est executio prioris intentionis, et ex parte Dei includit etiam voluntatem, ut conferentem gloriam, et ut exequentem id quod per priorem dilectionem intentum ac prædefinitum erat. Nec solum circa ultimum effectum prædestinationis, sed etiam circa intermedios hæc distingui possunt, quatenus in eis ratio finis proximi respectu alicujus medii reperitur. Sic enim Deus prius secundum rationem vult hunc hominem peccatorem hic et nunc justificare, et propterea consequenter vult ut hic et nunc contritionem habeat; et ob hanc intentionem præbet illi vocationem quam scit futuram efficacem, seu infallibilem, quam propterea Augustinus sæpe appellat vocationem secundum propositum gratiæ Dei, quia, scilicet, procedit ex intentione efficaci justificandi talem hominem. Præcedit ergo secundum rationem hæc intentio; postea vero subsequitur voluntas exequens, qua Deus præbet in exercitio concursum actualem ad contritionem habendam, vel ad infundendam justitiam. Quod autem in his exemplis declaratum est, in aliis Dei voluntatibus et effectibus simili modo et ex eadem causa et radice reperitur.

26. *Ratio.*—Ratio autem a priori est, quam significavit D. Thom., quia Deus propriissime et perfectissime operatur propter finem, seclusa imperfectione, quæ in hoc genere operandi seu causalitatis in nobis reperitur; quando enim voluntas nostra propter finem operatur, illud imperfectionis est, quod actus ipse volendi realiter a voluntate procedat, et unus actus ab alio, scilicet, electio ab intentione, quando distinctæ sunt; tamen ex parte objecti, quod finis sit ratio volendi media, ad perfectionem spectat, quia operari ex proposito et ex cognitione finis, ad perfectionem simpliciter spectat, ut constat ex 1. 2, q. 1, art. 1. Hoc ergo modo convenit Deo operari propter finem, et ita de ipso Scriptura loquitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, et: *Propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos Deus, Filium suum misit*, Ephes. 2. Ergo, quamvis Deus unico et simplicissimo actu intendat finem, et velit media usque ad ipsam finis consecutionem, quod nos pluribus actibus facimus, nihilominus sicut in nobis secundum rem distinguitur ordo intentionis ab ordine executionis, ita in Deo distinguendi sunt secundum virtutem seu rationem.

27. Confirmatur ac declaratur primo, quia Deus ita vult unum propter aliud, ut ordinet unum in aliud ut in finem, ut recte docuit D. Thomas, 1 p., q. 19, art. 5, quia alias non operaretur Deus perfecto modo; ergo vel ordinat Deus medium in finem a se intentum, vel non intentum; hoc posterius impossibile est, quia finis non est ratio volendi media, nisi ut amatus et intentus; ergo necesse est finem esse intentum prius secundum rationem, quam media in ipsum ordinentur; ergo etiam in Deo finis est prior ordine intentionis, quamvis in executione sit posterior. Denique declaratur exemplo intellectus, in quo, licet Deus unico et simplicissimo actu omnia intelligat, nihilominus secundum rationem prius concipitur ut intelligens essentiam rei, quam proprietates, et principia, quam conclusionem quæ ex illis sequitur; quia ex parte objecti perfecta cognitio unius pendet ab alio, non vero e converso; sic autem se habet finis ad voluntatem sicut principium ad intellectum; ergo etiam in voluntate Dei prior est secundum rationem intentio finis, quam voluntas mediorum, et consequenter etiam est prior quam ipsamet voluntas Dei, ut applicans media, vel causas per quas finis intentus executioni mandatur.

28. *Solvitur ratio dubitandi.* — Ultimo declaratur hoc ipsum, respondendo ad difficultatem propositam, quæ facilius expedietur supponendo (quod supra tetigi), quamvis Deus omnia faciat quæ absolute et efficaciter vult, quomodo dicitur omnia operari secundum consilium voluntatis suæ, non tamen immediate per voluntatem suam exequi quod vult, sed per omnipotentiam suam, quam applicat ad opus, tanquam immediatum operandi principium. Ut docuit D. Thomas, 1 part., quæst. 19, artic. 4, ad 4. Hoc ergo supposito, quamvis Deus uno simplicissimo actu voluntatis, et intendat aliquem finem, et applicet suam potentiam ad exequendum illum, nihilominus possunt facile in eadem voluntate hæc duo ratione distingui, et unum etiam esse prius altero secundum rationem. Unde fieri potest ut quoad intentionem voluntas divina ex se sola illam habeat, et intendat talem finem, in executione vero non sola ipsa, sed cum causa secunda illum efficiat; ut cum Deus intendit ut Petrus sit beatus, ex se et per se solum habet illud propositum, quod tamen non per se solum exequitur, sed ele-

vando et adjuvando voluntatem et intellectum Petri. Unde etiam intelligitur, in ipsis objectis harum voluntatum esse aliquam diversitatem, penes quam potest hæc distinctio rationis attendi; nam intentio finis versatur circa ipsum finem secundum se, ut obtineatur seu ponatur in esse, et ut sic non includit media nisi virtute, neque etiam includit formalem applicationem omnipotentiæ divinæ ad operandum; voluntas autem exequens versatur circa media ut executioni mandanda, usque ad ultimam effectionem ad finem exequendum necessariam. Quod si nulla sint necessaria media, neque aliæ causæ præter divinam voluntatem et potentiam, tunc ibi non erit propria intentio, quæ dicit habitudinem ad media; unde neque oportebit ibi distinguere ordinem intentionis ab ordine executionis, aut voluntatem intendentem ab exequente, nisi quis velit secundum rationem distinguere voluntatem divinam, ut terminatam ad existentiam ipsius rei, ab eadem voluntate, ut applicante suam potentiam ad dandum tale esse, quod certe non repugnat, quamvis nobis non sit necessarium.

29. *Illatio notanda.* — Tandem hinc fit ut intentio finis interdum nullam specialem rationem vel dispositionem ex parte objecti seu creaturæ requirat, et tamen quod voluntas exequens illum finem, hujusmodi rationem vel dispositionem supponat, ut in electione et glorificatione prædestinatorum videre licet. Sic enim expeditur illa vulgaris interrogatio, quomodo sine meritis velit Deus glorificare, quem gratis diligit et eligit, cum in re non det gloriam nisi propter merita, quandoquidem non aliter dat quam quare voluit et disposuit; responsio enim est, voluntatem illam electivam, quæ rationem intentionis habet. non supponere merita tamquam rationem vel dispositionem in objecto seu persona prærequisitam ut a Deo eligatur, sed potius esse effectum talis electionis; et hac ratione verum est Deum non intendere salutem prædestinati propter merita ejus, quamvis ex vi illius intentionis, velit ut in re non habeat gloriam nisi per merita, et consequenter ut ad voluntatem executivam gloriæ supponatur hæc ratio et quasi dispositio ex parte objecti, scilicet, quod habeat merita. Unde cavenda est æquivocatio illius particulæ *propter*, nam ut dicit causam finalem seu rationem objectivam propter quam Deus intendit talem finem, sic Deus non vult gloriam prædestinati propter merita ejus; ut vero dicit rationem medii, et quasi dispositionis seu causæ moralis, sic vult Deus ut prædestinatus habeat gloriam propter merita, seu per merita; et ad hunc modum philosophandum est in mysterio incarnationis, ad explicandam primam rationem quæ Deum movit ad illud volendum, seu intendendum, ut latius in sequentibus dicturi sumus.

30. *Tertia dubitatio. — An intentio finis in Deo ita sit prior ratione quam electio, ut ab ea non pendeat.* — Tertia difficultas circa prædictam doctrinam est, quia videtur in ea supponi, Deum velle finem sine dependentia a mediis; hac enim sola ratione potest dici in Deo voluntas finis prior electione mediorum, aut finis cadere prius in voluntatem Dei quam media, quia est independens ab eis quoad intentionem; hic enim nulla alia ratio prioritatis excogitari potest. Hoc autem, quod in hac doctrina supponitur, videtur plane falsum, nam ille modus intendendi prius finem quam media, imperfectionem involvit. Nos enim ideo prius intendimus finem, et postea ad electionem mediorum procedimus, quia, quando nobis finis proponitur, non habemus præsentia omnia media, nec judicamus quod eorum convenientius et utilius sit; et ideo post intentionem consulimus, et ad consilium sequitur electio. Et simili ratione, sæpe antecedit electio usum, quia cum eligimus, non statim judicamus de omnibus circumstantiis adhibendis in executione medii, et præsertim an hic et nunc expediat. At vero in Deo non est hæc imperfectio, nam simul habet præsentia, tam finem quam media omnia, simulque comprehendit ac judicat quam sit utile unumquodque, vel conveniens, et cum quibus circumstantiis, et quomodo; ergo non oportet intelligere, etiam secundum rationem, Deum intendere finem independenter a mediis, sed omnino simul intendere finem per hæc media. Unde confirmatur: nam cum duplex intelligi possit modus intendendi finem, unus absolutus a determinatione mediorum in particulari, sed virtute tantum et confuse illa includendo; alius, determinando particularia media in ipsamet intentione finis, hic posterior est sine dubio perfectior, quia est simplicior, expressior et magis comprehensivus; ergo hic est Deo attribuendus. At vero in hoc modo intentionis non est prior finis quam medium, sed sunt omnino simul. Et confirmatur secundo, quia vel Deus potest velle finem et media hoc modo, scilicet, cum mutua dependentia, vel non. Hoc posterius

dici non potest, quia in eo modo volendi nulla est implicatio contradictionis, nullave involvitur imperfectio, et alioquin voluntas Dei est libera et omnipotens; si autem potest ita velle, ita sane vult, quia hic modus magis consentaneus est perfectioni ejus, ut ostensum est.

31. *Duplex consideratio actuum divinæ voluntatis.* — Declaratio hujus difficultatis magnam, ut existimo, lucem afferet huic disputationi, et omnibus quæ in ea dicenda sunt, ne fortasse ob varium usum vocum in æquivoco laboremus, quod in hac quæstione multis vereor accidisse. Principio ergo considerandum est, aliud esse loqui de divina voluntate adæquate et secundum rem, aliud vero præcise secundum abstractionem et considerationem rationis nostræ. Difficultas enim proposita videtur procedere de divina voluntate priori modo spectata, quo modo certissimum est Deum simul et eodem omnino actu velle finem, ut exequendum per illa determinata media, per quæ in re ipsa illum exequitur seu consequitur. Atque hoc et nihil aliud probant rationes adductæ. Quo sensu etiam est verum, intentionem finis habere connexionem cum electione talium mediorum in illo adæquato, et (ut ita dicam) integro actu voluntatis; et in eodem sensu est etiam verum, consecutionem finis sic intenti habere dependentiam a talibus mediis, quatenus ex vi dictæ voluntatis sine illis non obtinebitur; sicut etiam e contrario media pendent a fine, quia nisi ille esset intentus, ipsa non eligerentur, nec mandarentur executioni ex vi talis voluntatis. Neque enim est inconveniens, inter finem et media esse hanc mutuam dependentiam in diversis generibus causarum, nam media pendent a fine in suo genere causæ finalis, finis autem a mediis in genere causæ efficientis vel dispositivæ. Nos autem fere in tota hac disputatione non hoc modo loquimur de divina voluntate; sic enim nihil est in illa prius aut posterius, neque hujusmodi consideratio nobis deservit ad declarandas primas rationes divinæ providentiæ et prædestinationis; loquimur ergo secundum præcisionem rationis nostræ; et hoc modo dicimus unum motivum in Deo esse prius alio, aut unam voluntatem esse alia priorem, ut intentionem electione.

32. *Aliud est esse ratione prius alio, aliud esse independens ab illo.* — Ut hoc autem declaretur, est considerandum secundo non esse omnino idem quod intentio sit ratione prior electione talium mediorum, et quod sit omnino independens ab illa, seu non habens cum illa necessariam connexionem (hic enim, brevitatis causa, omnem connexionem necessariam inter duas res, dependentiam vocamus, et e converso carentiam prædictæ connexionis, appellamus independentiam); igitur aliquid esse prius alio secundum rem vel rationem, latius patet quam esse independens, quod est esse posse sine illo; anima enim prior est naturaliter suis potentiis, et materia sua quantitate, quamvis et anima cum potentiis, et materia cum quantitate sua, necessariam habeant connexionem naturalem, ita ut sine illis esse non possint. Unde Aristoteles, in Prædicam., cap. 11, prioritatem naturæ, quæ in causalitate consistit, ab ea distinguit, quia dicitur prius id, quod non convertitur subsistendi consequentia; et illam ab hac separari posse affirmat; potest enim causa esse necessario conjuncta cum effectu, et finis cum medio unico ac necessario, sine quo obtineri non potest; non ergo repugnat aliquid esse prius alio, uno modo, quamvis aliunde habeant inter se ita necessariam connexionem vel dependentiam, ut illud, quod prius dicitur, non possit esse sine posteriori. Duobus ergo modis possumus intelligere in Deo intentionem finis esse priorem electione mediorum. Primo, solum ratione causalitatis, seu habitudinis quam objecta inter se habent, quia unum est ratio volendi aliud, et non e converso. Secundo, ratione independentiæ, quia nimirum intentio finis possit optime esse et ad effectum perduci sine talium mediorum electione. Priori modo, in universum verum est intentionem finis etiam in Deo esse ratione priorem electione, distinguendo ac præscindendo, secundum rationem, unam ab alia. Probatur, quia, licet voluntas divina ex parte sui actus non habeat propriam causam, potest tamen habere rationem objectivam, ut supra dictum est, et constat ex 1 part., quæst. 19, art. 5; sed hoc modo finis est ratio volendi media, et non e converso, etiam in Deo; ergo secundum rationem prius est volitus finis quam media. Imo etiam ex parte actus, distinguendo secundum rationem, voluntas finis potest dici ratio voluntatis mediorum, ad eum modum quo unum attributum divinum dicitur ratio alterius, ut intellectus, verbi gratia, voluntatis; sicut ergo hoc modo intellectus divinus dicitur esse prior ratione quam voluntas, et scientia quam amor, ita voluntas finis est prior ratione voluntate mediorum.

Quia vero hæc prioritas non infert alteram, ut dixi, ideo non sequitur, neque est in universum verum, voluntatem finis ita esse priorem voluntate mediorum, ut possit esse sine illa, nam interdum est necessario cum illa conjuncta, seu illam secum necessario affert, quamvis non semper, neque in omnibus eodem modo, quod superest explicandum.

33. *Quomodo intentio finis media comprehendat.* — Tertio ergo advertendum est, omnem intentionem finis includere aliquo modo media vel explicite, vel implicite, vel in communi, vel in particulari; cujus ratio est, quia intentio est efficax voluntas consequendi finem; consecutio autem dicit habitudinem ad media per quæ comparandus est, et sine quibus obtineri non potest; finis autem, prout intentus ab operante, interdum habet necessariam habitudinem ad determinatum medium, quæ connexio interdum oritur ex fine ipso secundum se; ut si quis hodie existens Salmanticæ intendat post aliquod tempus esse Compluti, necesse est ut velit iter agere, quia finis ille habet necessariam connexionem cum hoc medio; aliquando vero illa connexio oritur ex speciali modo adjuncto ipsi fini vel consecutioni finis ab operante seu intendente finem, ut in exemplo posito, si quis non tantum velit ire Complutum, sed etiam commode, etc., talis intentio habebit connexionem, non solum cum illo communi medio iter agendi, sed etiam cum tali medio, scilicet, utendi curru aut equo ad iter agendum; vel, si in ipso fine adjungatur talis circumstantia temporis, verbi gratia, existendi crastina die Compluti, necesse est ut sit connexa non solum cum electione agendi quovis modo iter, sed determinate velociter currendi. Ex quibus exemplis etiam intelligitur talem esse posse intentionem finis, ut non habeat connexionem necessariam cum electione hujus vel illius medii, si, nimirum, nec finis secundum se, nec ratione modi, quo intenditur, tale medium determinate requirat; tunc enim ex vi intentionis sequetur quidem electio alicujus medii, non tamen hujus potius quam illius, sed id proveniet ex libertate eligentis, vel ex aliis rationibus quas potest in mediis considerare, præter utilitatem finis. Ex his ergo constat, quando intentio finis sit prior quam electio formalis et expressa determinati medii, non solum prioritate causalitatis, sed etiam subsistendi consequentia, quando vero solum priori modo; si enim finis sic intentus omnino requirit hoc medium, tunc, licet intentio ejus sit prior causalitate, non tamen subsistendi consequentia, quia non potest esse talis intentio quin talem electionem secum afferat, supposita sufficiente cognitione et judicio, prout in Deo supponitur; si vero finis sic intentus non limitatur ad hoc medium, sed variis modis ac viis obtineri potest, tunc, quamvis contingat, ex libertate operantis huic intentioni conjungi electionem talis medii determinate, nihilominus illa intentio ex se manet prior tali electione, non solum causalitate, sed etiam subsistendi consequentia, quia nihil repugnaret esse sine illa.

34. Hac autem tota doctrina, quæ universalis est, ad Deum applicari potest, utendo nomine causalitatis late pro quacumque ratione; nam uterque intentionis modus explicatus potest intelligi in Deo absque ulla repugnantia vel imperfectione, quia liberum est Deo velle quemcumque finem creatum, uno vel alio modo, prout sibi placuerit, et uno modo potest habere connexionem cum uno medio, et alio modo non habere illam, ut exemplis facile declarari potest; nam Deus, intendens redemptionem hominum, potuit illam simpliciter et absolute intendere, nihil aliud addendo, et hoc modo non habet necessariam connexionem cum electione unionis hypostaticæ, quia potuit Deus per alia media homines redimere; potuit etiam in ipsa intentione adhibere modum, scilicet, redimendi homines optimo modo, seu ex perfecta justitia, et hæc intentio habet necessariam connexionem cum electione unionis hypostaticæ, quia non poterat alio modo talis redemptio perfici. Simile quid videre licet in ea intentione qua Deus dilexit prædestinatos ad gloriam; potuit enim illis gloriam intendere, solum ut beatitudinem ab ipso præstandam, et ut sic non haberet talis intentio connexionem cum meritis, seu cum voluntate dandi merita prædestinatis; et, si sola vis illius intentionis consideretur, verum est quod, posito illo decreto, prædestinati consequerentur beatitudinem, etiamsi non haberent merita, quia, si Deus non elegisset hoc medium, providisset alium modum consequendi beatitudinem; nunc autem, quia Deus illi intentioni adjunxit electionem talis medii, scilicet, meritorum, ideo respectu illius integræ voluntatis ac providentiæ verum est dicere, prædestinatum non consecuturum gloriam, nisi habeat merita. Alio vero modo potuit Deus habere decretum dandi gloriam ut coronam justitiæ, et hoc modo habet necessariam connexionem

cum voluntate dandi merita, ita ut licet sit prior illa, non tamen possit esse sine illa. Constat igitur, interdum intentionem finis esse priorem electione mediorum subsistendi consequentia, interdum vero minime, sed habere necessariam connexionem cum illa, et quando, et quomodo utrumque contingat.

35. *Objectio. — Responsio.— Eadem libera voluntas Dei posset manere circa unum objectum, sine aliis.* — Dicet aliquis : qua ratione intelligi potest, cum decretum Dei sit æternum et simplex, quo vult finem consequi per hoc medium, verbi gratia, gloriam Petri per martyrium, manere hoc decretum firmum et stabile circa finem, non existente tali medio? nam, si non existit tale medium, signum est Deum non elegisse illud in suo æterno decreto; ergo necesse est omnino non manere illud decretum, quod Deus habuit; nam, cum sit omnino simplex, non potest manere circa finem, si non manet circa medium. Respondeo negando hoc ultimum. Nam, licet ille actus sit simplicissimus, nihilominus, ut est determinatio libera ad exteriora objecta, non est ex parte ejus seu ex simplicitate ejus necessaria connexio inter ipsum, ut terminatur ad unum objectum, et ut terminatur ad aliud, nisi inter ipsa objecta inter se ea connexio reperiatur. Quapropter, si finis nec ratione materialis objecti, seu rei intentæ, nec ratione motivi, nec ratione modi quo intenditur, habet necessariam connexionem cum tali medio, neque etiam determinatio libera, quæ est in Deo ad finem per modum intentionis, habebit ex parte actus divini necessariam connexionem cum determinatione libera ejusdem actus ad tale medium. Quod quidem aliis innumeris exemplis declarari potest; nam, licet Deus eodem decreto simplicissimo secundum rem voluerit creare omnes Angelos, verbi gratia, quos nunc creavit, nihilominus potest facile intelligi, voluntatem creandi unum Angelum non habere necessariam connexionem cum voluntate creandi alterum, etiam secundum præsentem determinationem liberam, quam Deus habet, quia ex parte objectorum nulla est connexio, et ex parte solius divini actus esse non potest, quia non repugnat manere eamdem determinationem ad unum objectum, et non ad aliud; et idem est de voluntate qua Deus voluit dare justitiam Adæ, et permittere peccatum ejus, et de aliis similibus; alioquin fatendum esset omnia, quæ Deus ab æterno voluit facere aut permittere, talem habere connexionem in illo decreto divino, ut de quolibet sit verum dicere, si illud non eveniat, nihil ex omnibus aliis esse futurum ex vi præsentis decreti, quia, ablato uno effectu, aufertur decretum circa illud; si autem circa unum aufertur, consequenter auferendum est circa omnia alia, quia simplicissimum est. Quod si hoc est absurdum, ut revera est, et potest illud decretum, licet in se sit simplicissimum, retineri circa unum objectum, et non circa aliud, consequenter idem dicendum est quotiescumque objecta secundum se non requirunt connexionem.

36. Ratio autem a priori est, quia determinatio libera nihil reale addit divinæ voluntati, sed idem omnino actus seipso terminatur libere ad hoc vel illud objectum, prout Deus vult, solumque ei additur respectus rationis; ergo etiam potest ille actus terminari ad unum objectum, vel solum, vel simul cum alio, sine ulla adjectione, vel ratione reali; ergo, stante in Deo determinatione libera ad duo objecta inter se et ex se non connexa, potest et debet intelligi, quod determinatio ad unum nullo modo pendet ex determinatione ad aliud; et quod posset esse in Deo determinatio eadem quæ nunc est ad hoc objectum, etiam si non esset ad aliud. Probatur hæc ultima consequentia, quia neque hinc sequitur variatio aliqua realis in actu Dei, ut patet ex principio posito; neque etiam variatio secundum respectum rationis, quia optime manere potest respectus rationis ad unum objectum sine respectu ad aliud; nulla enim probabilis ratio necessariæ connexionis inter hos respectus excogitari aut fingi potest ex parte solius Dei, si in connexione ipsorum objectorum non fundatur. Et confirmatur, nam actus divinæ voluntatis, quamvis simplicissimus, potest necessario terminari ad unum objectum, et libere ad alia; et ex hoc quod illi actui, ut terminato jam ad objectum necessarium, addatur, nostro modo intelligendi, determinatio ad objecta libera, non variatur prior determinatio necessaria, sed modo nostro intelligendi, quasi extensive augetur, quamvis alio modo, scilicet, libere. Unde etiam si hæc determinatio libera non adderetur, prior eadem omnino maneret; ergo similiter, quamvis intelligatur ille actus divinus, libere terminatus ad unum objectum, postea secundum rationem terminari ad aliud, non propterea intelligitur prior terminatio variari, sed quasi extendi per additionem similis terminationis; quæ si non adderetur, ni-

hilominus posset prior manere omnino eadem; et idem est quamvis ille actus voluntatis intelligatur omnino simul terminari ad utrumque objectum liberum, quia illa simultas tantum est per concomitantiam, quæ non addit connexionem. Quod si quis contendat terminationem liberam aliquid reale addere divinæ voluntati, dicimus imprimis illam sententiam neque esse receptam, neque veram, neque certe probabilem. Addimus deinde, etiam posita illa sententia, posse satis consequenter juxta illam explicari, quod diximus: nam, si actui necessario voluntatis divinæ, ut terminetur ab æterno ad aliquod objectum extra se, aliquid reale additum est, quidquid illud sit, sive absolutum, sive respectus, ergo, cum ille actus terminatur ad duo objecta extrinseca, et inter se non connexa, duplex additio illi fiet; ergo, quamvis intelligatur ille actus terminatus ad unum objectum, et non ad aliud, poterit manere in eo illud idem quod ei additum est, ut terminetur ad unum objectum, etiam si non sit ei addita terminatio ad aliud objectum. Nec refert quod hujusmodi terminationes, secundum quod ponuntur in Deo, dicantur inter se distingui actualiter ex natura rei, vel tantum virtualiter; nam quod in hoc dictum fuerit de terminatione necessaria et libera inter se, dicendum erit de duplici terminatione libera, scilicet, quod simpliciter esse poterat una sine alia, quomodocumque distinguantur, quamvis postquam semel ab æterno sunt posita, non possint amplius separari, ob immutabilitatem divinæ voluntatis. Fateor juxta illam sententiam posse defendi contrarium, eo modo quem statim explicabo, sed nihil nostra refert, ut dixi.

37. *Alia objectio.* — Sed objici adhuc potest; nam, si verum est, ut D. Thomas interdum indicat, et multi sentiunt, voluntatem nostram posse eodem simplici et indivisibili actu ferri in finem et media, posito tali actu, impossibile est, voluntatem cessare a volendo medio quin cesset a fine, et e converso, quamvis illa ex se non habeant necessariam connexionem, sed voluntas, ex sola libertate sua, utrumque simul et eodem actu voluerit. Et ratio est, quia, si talis actus est indivisibilis, non potest per partes tolli; ergo necesse est ut vel totus maneat, vel totus auferatur; si autem totus manet, ad totum et integrum objectum terminatur; si vero totus aufertur, nihil jam erit per illum volitum; ergo, existente tali actu, non potest voluntas cessare a medio quin cesset a fine; si autem vult cessare ab electione et perseverare in intentione, necessarium illi est ut relinquat priorem intentionem, et eliciat novum actum, quo intendat finem solum, vel per aliud medium; ergo a fortiori idem dicendum est in Deo, cujus actus simplicior et indivisibilior est. Idem argumentum fieri potest de actu indivisibili, quo voluntas vel hominis, vel Angeli, vult plura objecta materialia distincta, quia non potest manere circa unum quin maneat circa omnia, nec auferri circa unum quin auferatur circa omnia, propter eamdem rationem; ergo idem dicendum erit de libera determinatione Dei ad plures res.

38. *Prima responsio.* — *Secunda et melior responsio.* — Ad hoc argumentum, qui existimant hos actus intellectus vel voluntatis, qui terminantur ad plura objecta materialia, habere in se extensionem quamdam realem et partium compositionem, facile respondebunt negando assumptum, quia potest ille actus manere secundum unam partem, et non secundum aliam, si alioquin non sit repugnantia ob dependentiam ortam ex connexione objectorum inter se; illa vero sententia, quamvis mihi aliquando placuerit, jam non probatur, ut latius dicam inferius, quæst. 10. Et ideo aliter respondetur negando consequentiam. Et ratio differentiæ est, quia unus actus creatus non potest sine reali sui mutatione terminari et non terminari ad aliquod objectum, habet enim totam suam entitatem cum habitudine reali ad objectum, et pendentem ab illo; et ideo non potest actus realiter indivisibilis non terminari ad totum objectum suum, et consequenter simul etiam destruitur circa totum, si realiter minuatur; at vero actus increatus voluntatis divinæ idem omnino realiter manens potest terminari vel non terminari ad extrinseca objecta; et ideo potest etiam habere eamdem terminationem liberam ad unum objectum cum terminatione ad aliud, vel etiam sine illa, si in objectis non est connexio.

39. Quocirca, qui putant hanc terminationem liberam addere aliquid reale Deo, possent juxta proportionem argumenti facti facile dicere, hanc terminationem liberam divinæ voluntatis talem esse, ut unica tantum et in se omnino indivisibilis sit, qua Deus se determinat ad volendum aliquid ad extra, quicquid illud sit, ita ut unica et indivisibili reali additione simul velit Deus quidquid extra se vult. Et hoc posito, consequenter dicendum est, ablato quocumque objecto par-

tiali seu materiali, auferri cætera omnia ex vi præsentis determinationis; necessariumque esse ut, si unum est futurum sine alio, vel si Deus fuit voliturus quædam et non alia, haberet aliud decretum, aliamque determinationem liberam. Qui modus dicendi, ut verum fatear, efficaciter improbari non potest in illa sententia, quamvis neque etiam possit satis probari aut persuaderi, cum ex illa non necessario consequatur, ut supra explicui; nec possit ab auctoribus illius opinionis sufficiens reddi ratio, cur determinatio libera illius actus non sit ita indivisibiliter idem cum determinatione necessaria, quin possit hæc omnino eadem manere sine illa; et tamen non possit eodem modo se habere una libera determinatio ad aliam, quando ex parte objectorum est eadem ratio, scilicet, quod non est necessaria connexio inter ipsa. Addo denique quod, licet juxta illam interpretationem variandum esset decretum voluntatis quasi materialiter, non tamen simpliciter et quasi formaliter, id est, quatenus solum dicit determinationem voluntatis ad hoc objectum, quia, si semper manet idem motivum, et non habet connexionem cum alio objecto, quamvis tollatur actus vel determinatio ad unum objectum, ex hoc præcise ac formaliter non tolletur circa aliud. Quod si ex parte actus propter indivisibilitatem ejus variandus sit actus, illud erit quasi materialiter et per accidens, nam ex vi prioris motivi semper manebit voluntas in eadem determinatione, etiamsi actus, vel id quod additur voluntati, variari intelligatur. Sed, quidquid sit de illa falsa sententia, quid juxta veram doctrinam dicendum sit, satis constat ex dictis.

40. *Ad rationem dubitandi in principio positam.* —Ad difficultatem ergo in principio positam, si contra hanc ultimam assertionem procedat, negandum est hunc modum intendendi finem independenter a mediis, provenire ex imperfectione, sed ex motivo propter quod finis intenditur, et ex modo quo intenditur, quæ interdum talia sunt, ut non habeant necessariam connexionem cum tali medio, quod accidere potest sine ulla imperfectione ex parte ejus qui intendit finem, aut eligit medium. Unde exemplum in illo argumento adductum ex nostro modo eligendi et intendendi, non est ad rem, quia illa imperfectio nostra non consistit in sola independentia intentionis ab electione, sed etiam in temporis et actuum successione; nam, si fingamus me simul habere perfectam cognitionem alicujus finis, et rationum omnium propter quas est diligibilis, et omnium mediorum per quæ obtineri potest absque necessaria connexione cum uno illorum determinate, sed tantum confuse cum aliquo, tunc, stante in intellectu hujusmodi actuali cognitione et judicio, posset simul voluntas determinari ad intendendum finem, et ad consequendum illum per hoc medium, illud simul eligendo, et ita cessaret imperfectio inquirendi media post intentionem finis, quæ in argumento proponitur, et nihilominus intentio illa, per se ac formaliter loquendo, independens est, et non necessario connexa cum electione talis medii. Unde ad primam confirmationem, cum dicitur, perfectiorem modum intendendi finem esse cum determinatione medii, respondetur id esse verum respectu actus adæquati, quo voluntas simul tendit in finem et media, quo modo jam declaravimus Deum simul intendere finem et certa media; respectu vero actus intentionis, ut præcise terminati ad finem consequendum, id non pertinet ad perfectionem ejus, imo neque est possibile, quia, hoc ipso quod consideratur actus præcise, abstrahitur a medio, ut expresse ac formaliter volito. Ex eo autem quod motivum finis tale est, ut ex se non requirat hoc determinatum medium, abstrahitur etiam a determinata inclusione ejus, etiam virtuali; perfectio ergo intentionis sic consideratæ solum in hoc consistit, quod per eam libere tendat voluntas in finem propter tale motivum, et quod ex vi illius determinetur ad media, vel omnino libere, vel necessario, juxta connexionem vel dependentiam quam finis potest in executione habere a tali medio. Et hactenus de ordine actuum divinæ voluntatis inter se.

41. *Quis ordo prioris sit et posterioris inter scientiam visionis et voluntatem Dei.* — Tertio facile ex dictis explicari potest ordo inter voluntatem et scientiam visionis, quando, nimirum, aliquid intelligatur prius cadere sub scientiam visionis Dei, quam sub voluntatem, vel e contrario; nam si comparatio fiat in eadem re, seu in eodem effectu, sic prius intelligitur esse in voluntate quam in hac scientia, ut dictum est. At vero respectu diversorum, tum solum scientia visionis unius effectus præintelligitur antecedere voluntatem alterius, quando ex unius rei existentia sumpta est ratio seu occasio ad volendam aliam; tunc enim, quia voluntas non potest moveri nisi ex re cognita, si intelligitur excitari ad

aliquid faciendum, ex eo quod aliquid aliud factum vel futurum est, consequenter necessario intelligimus hoc prius fuisse cognitum scientia visionis, quam aliud fuerit amatum seu electum; seclusa autem hac habitudine et connexione, seu dependentia, nulla est ratio ordinis prioris et posterioris inter hanc scientiam visionis et voluntatem Dei, respectu diversarum rerum, quia in re utraque est æterna et omnino simul; ergo, seclusa habitudine, vel dependentia objectorum inter se, non est unde intelligatur unam esse priorem alia.

42. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed contra, quia voluntas creandi homines est prior quam scientia visionis, verbi gratia, Angeli futuri, et tamen illa duo objecta non habent inter se illam habitudinem, vel connexionem. Antecedens patet, quia voluntas creandi hominem et Angelum sunt omnino simul; sed voluntas creandi Angelum est prior quam scientia ejusdem Angeli futuri; ergo. Respondetur primo negando antecedens et probationis consequentiam, quia, cum hæc prioritas solum consistat in habitudine vel dependentia, etiamsi duæ res inter se comparatæ intelligantur esse omnino simul, quia una non pendet ab alia, nec supponit illam, neque e contrario, potest una earum habere habitudinem, vel connexionem cum alia tertia, et sic esse prior vel posterior illa secundum rationem, cum tamen altera non habeat cum illa eam habitudinem vel connexionem, et sic neque sit prior, neque posterior illa. Secundo, si quis velit concedere aliquem modum prioritatis inter illam scientiam et voluntatem, oportet ut saltem remote et quasi secundario aliquem ordinem vel habitudinem consideret inter illa objecta; voluntas enim creandi hominem per se non habet habitudinem nec prioritatem respectu scientiæ futuri Angeli; si tamen concipiat voluntatem creandi hominem et Angelum tanquam unicam et eamdem, ea ratione intelligere poterit illam voluntatem ut priorem, quia ut sic habet connexionem saltem ratione objecti adæquati.

43. *Dubium.*— Sed occurrebat hic alia difficultas circa ea quæ dicta sunt, scilicet, an scientia rei futuræ in Deo sit posterior quam voluntas ejusdem rei, vel possit intelligi prior. Sæpe enim in superioribus diximus voluntatem esse priorem. In contrarium vero est, quia ipsamet voluntas Dei potest prius ratione cognosci ut futura, quam ut actu posita; ergo ex vi illius scientiæ poterit etiam effectus talis voluntatis præcognosci ut futurus, priusquam intelligatur voluntas Dei actu velle illum. Sed hæc difficultas late tractata est in dicto opusculo de scientia conditionata futurorum contingentium. Nunc breviter dicitur, quidquid sit de modo quo Deus intelligitur cognoscere actum liberum suæ voluntatis, semper tamen verum esse nullam rem creatam posse cognosci a Deo ut futuram, nisi prius videat voluntatem suam aliquo modo, ut præordinantem aut permittentem rem illam, sive hanc suam voluntatem cognoscat tantum ut realiter præsentem, sive etiam objective, et per modum futuræ, quod nihil ad præsentem disputationem pertinet.

44. *Ordo prioris et posterioris in scientia visionis in Deo.* — Ultimo tandem potest ex dictis facile colligi, an et quomodo in ipsa scientia visionis unum prius alio possit intelligi; cujus exacta cognitio pendet ex multis quæ in prima parte traduntur. Nunc breviter ex iis quæ ibi docentur, supponendum est res futuras dupliciter posse præcognosci a Deo: uno modo in prædefinitione, vel permissione suæ voluntatis; alio modo in seipsis, intuendo, videlicet, res futuras tanquam præsentes, vel objective tantum, vel (ut multis placet) secundum realem existentiam. In priori modo cognitionis accommodatur hæc scientia ipsi voluntati; cum enim sequatur voluntatem, illud potest censeri prius in hac scientia, quod fuerit prius in voluntate, quia si prius intelligitur Deus aliquid prædefinire per modum intentionis finis, quam ordinare media, similiter intelligitur in eadem prædefinitione præscire illud futurum antequam videat ejus executionem, et hoc modo prius ratione scit Deus Petrum electum fore salvandum, quam sciat illum habiturum merita per quæ salvandum est. In posteriori autem modo, qui est veluti per quamdam intuitionem ipsarum rerum, signa priora et posteriora assignanda sunt ex naturali dependentia, et intrinseca connexione ipsarum rerum inter se, juxta modum dictum de scientia simplicis intelligentiæ, nam quoad hoc eadem est ratio de illa et de scientia visionis; utraque enim est clara cognitio rei in se, vel ut possibilis, vel ut futuræ, seu potius existentis in tali differentia temporis; in utraque ergo id intelligitur esse prius a quo aliud pendet, illud vero posterius quod pendet ab alio; quæ vero inter se non habent hujusmodi connexionem, non erunt prius nec posterius scita.

SECTIO II.

Utrum voluntas incarnationis antecesserit in Deo præscientiam originalis peccati, vel subsecuta fuerit.

1. Hæc quæstio eadem est cum illa, an incarnationis opus per se primo intentum fuerit a Deo in primo actu quo voluit ad extra se communicare, an vero solum fuerit ordinatum occasione sumpta ex lapsu humanæ naturæ præviso. Item coincidit cum illa, an Christus Deus homo fuerit præordinatus, et præelectus, et dilectus ante omnem creaturam, et an fuerit primus omnium prædestinatorum hominum et Angelorum, ac denique an prædestinatio Christi fuerit ante vel post prævisum originale peccatum. Accommodatius autem visum est uti nomine voluntatis quam prædestinationis, quia prædestinatio proprie, præsertim in doctrina D. Thomæ, significat rationem mediorum existentium in intellectu, quæ supponit in voluntate electionem vel dilectionem, in qua radix hujus difficultatis posita est, et in ea melius explicatur.

2. *Prima opinio.* — Prima ergo sententia est, præscientiam originalis peccati antecessisse in Deo voluntatem incarnationis. Quæ existimatur esse sententia D. Thomæ, hic, art. 3, præsertim ad 4, ad hoc enim propositum dixit prædestinationem supponere præscientiam futurorum. Et ita exponit et sequitur Cajetan. hic, quamvis radicem et causam hujus ordinis male declaret, ut ex his quæ prænotavimus constat. Item docent fere omnes discipuli D. Thom., Capreol., in 3, distinctione prima, articulo primo, conc. 1, et ad argumentum contra illam; inclinant etiam in hanc sententiam Bonavent., Marsil., Richard., et antiqui alii, qui opinantur, si homo non peccasset, mysterium incarnationis nullatenus futurum, quos infra referemus.

3. Fundamentum hujus sententiæ est, quia prima ratio et causa quæ movit Deum ut vellet Verbum fieri hominem, fuit remedium humanæ naturæ lapsæ; ergo illa voluntas hanc præscientiam præsupponit; consequentia patet ex supra notatis; ostensum est enim tunc aliquid esse prius scitum quam aliud sit amatum, quando ratio amandi illud est aliquid existens vel futurum in alio, quod non potuit movere voluntatem nisi præcognitum. Antecedens vero variis modis probari potest, primo ex Scriptura, quæ semper rationem incarnationis sumit ex hominum redemptione, Matth. 18, Luc. 19: *Venit Filius hominis quærere, et salvum facere quod perierat;* Joan. 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ad Galat. 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret.* Et 1 ad Timot. 1: *Venit Jesus peccatores salvos facere*, etc. Et hoc significatum est Luc. 15, in parabola de pastore qui, relictis nonaginta novem ovibus, venit ad quærendam ovem perditam. Et in Veteri Testamento variis modis hoc præfiguratum est, primo, in Moyse misso ad liberandum populum dura servitute supposita, Exod. tertio; deinde in Jona misso in mare, orta gravissima tempestate; ac denique in Elia et Elisæo, euntibus ad suscitandos pueros mortuos, 3 Reg. 17, et 4 Reg. 4, ex quibus testimoniis sic concluditur: ubique et semper ratio incarnationis in Scriptura nobis traditur ex redemptione nostra, et nulla alia datur quæ ad hanc non pertineat, vel in illa non contineatur; ergo hæc est prima causa quæ movit Deum ad hoc mysterium; nec potest nisi voluntarie alia confingi, et ideo in Symbolo posita sunt illa verba: *Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de cœlis,* ex Conciliis Nicæn., Ephes., Chalced., et Toletan. VI et XI. Dicetur fortasse hanc esse primam causam incarnationis in carne passibili, non vero mysterii ipsius quoad substantiam ejus; et hoc satis esse ad veritatem Scripturæ, nam, licet Pater per se, et ante præscientiam peccati decreverit Filium suum fieri hominem, tamen, præviso peccato, voluit etiam ut hic Filius suus, quem incarnandum præviderat, veniret in mundum mortalis et passibilis, ut peccatores salvos faceret. Sed hæc evasio primum non fugit illam licentiam fingendi causam aliam priorem sine ullo fundamento. Deinde non satisfacit testimoniis; ex illa enim responsione fit, incarnationem non fuisse factam propter remedium peccati, sed tantum quamdam ejus circumstantiam, quod est contra Scripturam, et contra expressam definitionem symboli; et sequela patet, quia (ut dicitur) nostra miseria, et necessitas remedii peccati non movit Deum ut fieret homo, sed ad summum potuit divinam voluntatem, jam ad hoc determinatam, amplius quasi excitare, et ad talem modum et circumstantiam etiam movere. Confirmatur et explicatur ex vulgari exemplo et usu loquendi; nam, si quis dicatur ivisse Romam ut amicum e carcere liberaret, om-

nes intelligeremus illam fuisse causam primariam et motivam; et si quis decrevisset ire Romam ut sua negotia perficeret, et cognoscens postea amici necessitatem, decerneret etiam illum liberare, et secum deferre pecuniam necessariam, non diceretur vere causam motivam itineris ejus fuisse amici libertatem, nec simpliciter propter eam causam venisse, sed tantum pecuniam attulisse. Sic ergo, etc. Tandem est conjectura huc spectans, nam, cum hoc mysterium sit fundamentum salutis nostræ et fidei, et ideo reveletur nobis, ut Dei amorem erga nos, et beneficium agnoscamus, credendum est fuisse nobis revelatam primariam rationem, et causam illius, atque eam esse quæ frequentissime et passim in Scriptura reperitur.

4. Probatur secundo ex Patribus. Athan., lib. de Human. Verbi, multa habet, et inter alia: *Ut scias ex causa nostra descensus illius occasionem rationemque fuisse, prævaricationemque nostram Verbi accersisse clementiam, ut ad nos descenderet, et appareret inter homines Deus.* Certe, si divina voluntas et per se, et sine occasione peccati jam incarnationem decreverat, non apparet quo modo nostra necessitas hanc benevolentiam a Deo elicuerit. Unde idem Athanas., serm. 3 contra Arian., latissime id persequitur, exponens id Proverb. 8, *Dominus creavit me,* ubi post multa concludit, pag. 204, *necessitatem indigentiamque nostram anteriorem esse, quam Christi nativitatem.* Et præmiserat illam esse causam propriam adventus illius. Quam amplius declarans subdit, *qua sublata* (scilicet, necessitate) *carnem non induisset.* Sic etiam Nazian., orat. 36, et 4 Theologiæ: *Humanitatis,* inquit, *susceptæ causa nostra est: quid enim aliud causa esse potuisset?* Et orat. 38, quæ est de Natali Domini, idem late persequitur. Ibi vero æque docet homines esse ad superturalem beatitudinem occasione peccati Angelorum ordinatos, sicut incarnationem occasione peccati hominum. Basilius, homil. in sanctam Christi nativit.: *Disce,* inquit, *mysterium, propterea Deus in carne est, ut in ea mortem occidat; propterea Deus est in carne, quia oportebat maledictam hanc carnem sanctificari,* etc. Cyril. Alexand., 5 Thesau., cap. octavo: *Sciebat nos mortales futuros propter peccatum, ac ideo ante sæcula constituit, ut Verbum suum homo fieret, renovaretque hominem.* Multaque habet similia lib. octavo contra Julian.; Damasc., lib. 3, cap. 1, et lib. 4, cap. 4: *Quia nos melioris participes fecerat, et non custodivimus, assumpsit ipse id quod deterius, nostram dico naturam,* etc. Hanc etiam unicam incarnationis causam agnoscit Chrysostomus, homil. 2 et 3 in Matth., et prolixe satis serm. 3 in Luc.; idem, homil. 1 in Psalm., habetur tom. 1, post expositionem ejusdem Psalm.; Theod. etiam, in Epitome divin. decret., cap. de Incarnatione: *Homo,* inquit, *factus est, ut a peccato corruptam naturam revocaret; neque enim divinitatis integumento utens suscepit naturam corporis, sed voluit naturam ipsam devictam superare adversarium, et referre victoriam.* In eamdem sententiam multa sumi possunt ex Cyril. Jerosolym., cateches. 6; Epiph., lib. 1 Contra hæres., tom. 1, sub finem; Theophyl., Joan. 3, circa id: *Sic Deus dilexit mundum,* etc.; Justin., lib. de Vera fidei expositione; Gregor. Nyss., lib. de Sancto baptismo, in principio, et copiose sermone quodam de Christi nativit. Imo et Dionysius Areopagita, cap. 3, de Cœlest. hierar, pag. 3, non longe a fine. Ac tandem Irenæus, lib. tertio, cap. 20, 21, et lib. 1, cap. decimo quarto, habet illa verba notanda: *Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset; et si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus.* Ubi plane sentit hanc fuisse unicam et adæquatam causam.

5. Ex Patribus Latinis, Leo Papa frequenter, sermonibus de Nativitate et passione, totum negotium incarnationis in nostrum remedium, ut in primariam causam revocat; et sermone tertio Pentecost., eamdem rem tractans, concludit: *Si homo in naturæ suæ perfectione, et honore in quo creatus est, permansisset, creator hominum creatura non fieret, neque æternus temporalitatem subiret, neque formam servi in similitudinem carnis peccati assumeret.* Idem Augustinus, conc. 1 in Psalm. 68, circa id, *Infixus sum in limo,* etc. Sed ibi non tam de incarnatione quam de passione loquitur; conc. tamen 2 in Psalm. 36: *Si tu,* inquit, *o homo, non desereres Deum, non fieret propter te homo Deus;* et serm. 9 de Verbis Apostoli: *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere;* et ideo serm. 8 dixerat: *Si homo non periisset, Filius hominis non venisset;* et lib. 1 de Peccat. merit., cap. 26, post recitata multa Scripturæ testimonia, concludit: *Quibus omnibus sufficienter apparet Dominum Jesum Christum non aliam ob causam in carne venisse, nisi ut per hanc dispensationem misericordissimæ gratiæ eos ad capessendum regnum*

cœlorum vivificaret, liberaret, redimeret, qui prius fuissent in peccatorum morte, etc. Verum est Augustinum interponere hæc verba: *Non aliam ob causam in carne venisse, ac forma servi accepta factum obedientem usque ad mortem.* Sic etiam lib. 3 Hypognos., circa principium, dicit: *Quid opus erat Deo, si status integer naturæ maneret humanæ, carnem suscipere nostram?* Sed addit statim: *Contumelias sustinere, mortem perpeti?* Gregorius, lib. 4 in 1 Reg. cap. 1, nullam aliam esse incarnationis causam docet his verbis: *Nisi Adam peccasset, Redemptorem nostrum carnem suscipere nostram non oporteret.* Idem fere 17 Moral., cap. 18; Hieron., in cap. 7 Eccles.: *Quia homo,* inquit, *infixus in limo peccati indiguit majori auxilio, idcirco venit ipsa sapientia.* Ambrosius, lib. de Incarnat. Domini sacram., cap. 6: *Quæ erat causa incarnationis, nisi ut caro, quæ peccaverat, redimeretur?* Unde Tertul., lib. de Carne Christi, quærens cur Deus nostram, et non Angelorum naturam sumpserit, hanc unicam assignat causam, quia nostra natura erat redimenda, non angelica, sentiens hanc unicam esse rationem tanti mysterii faciendi. Unde etiam Bernar., serm. 1 in Vigil. Nativit.: *Quare,* inquit, *Filius Dei factus est homo, nisi ut homines faceret filios Dei?* Idem sumi potest ex Cypriano, serm. de Passione Domini; Prosp., lib. Sent. August., 314; Ansel., utroque libro Cur Deus homo, et de Concept. Virgin., cap. 17; Lactanct., lib. 4 de Vera sapient., cap. vigesimo quarto et vigesimo quinto. Hi omnes nullam aliam causam agnoscunt; nec possunt hæc testimonia de adventu in carne passibili explicari, cum de ipsa incarnatione quoad substantiam ejus loquantur absolute; quin etiam multa excludunt expresse omnem aliam causam, hacque deficiente, assumptionem carnis simpliciter negant. Unde hoc sensu videtur canere Ecclesia Sabbato sancto: *O vere necessarium Adæ peccatum,* etc. Quia nimirum præbuit occasionem et causam ad tantum mysterium necessariam. Unde ibidem dicitur: *Quid enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset?* Quasi indicans, ablato commodo redemptionis, supervacaneum fore tantum mysterium. Ultimo Petr. Chrysol., serm. 150: *Si non implesset,* inquit, *carnis ordinem, carnis in illo esset otiosa susceptio;* implere autem carnis ordinem, ut ibidem explicat, est passionibus carnis subjici, quasi dicat assumptionem carnis impassibilis futuram fuisse otiosam, et sine causa.

6. Tertio, probatur hæc sententia ex effectibus per quos etiam solet nobis innotescere divina voluntas. Si enim omnia, quæ Deus in hoc mysterio perficiendo servavit, considerentur, non obscure indicant, primum motivum, illud efficiendi, fuisse hominum redemptionem. Primo, quod natura humana potius quam angelica assumpta est, ut supra Tertul. Secundo, quod Filius potius quam aliæ personæ carnem assumpsit, ut per eum homo redimeretur, qui est imago et similitudo Patris, quia homo appetendo Dei similitudinem et imaginem peccaverat, ut dixit Bernard., sermon. 1 de Adventu, vel ut Athanas. ait, libro de Humanitate Verbi: *Ut per quem rerum naturam condidit Pater, per eumdem quoque eam incolumem et salvam præberet.* Tertio, in circumstantiis temporis, loci et modi, etc.; omnia enim hæc et similia fuerunt accommodata ad nostram redemptionem; ex circumstantiis enim colligimus substantiam rei, et ex mediis finem. Quarto, videmus statum innocentiæ institutum independenter a Christo, cujus signum est, quia in eo constitutus fuit Adam caput totius naturæ humanæ; si autem jam tunc Christus fuisset prædestinatus, quorsum præter tantum caput aliud extitisset?

7. Quarto probari potest ex conjecturis et congruentiis, quia, scilicet, tantum opus non debuit ordinari, nisi magna urgente causa et necessitate; sic enim omnia divina attributa magis in eo relucent. Charitas, quæ inimicis tantum contulit beneficium. Bonitas, quæ ex tanto malo tanti boni sumpsit occasionem. Justitia et misericordia, quæ per se patent ex supradictis. Liberalitas, quæ suo tempore opportunissime bona communicat. Sapientia, quæ dæmonis astutiam non potentia solum, sed summa industria superavit. Denique ipsius Verbi majestas, nam cum sit supra totius creaturæ ordinem, non debuit quasi in ordinem redigi, ut solum propter perfectionem universi conjungeretur creaturæ, sed tantum propter sui Patris injuriam vindicandam.

8. *Objectio.* — *Responsio.*— Quod si contra hanc sententiam objicias, quia Christus dicitur esse causa finalis nostræ gratiæ et justitiæ, ut in Tridentino, sess. 6, cap. 7, unde fieri videtur, in genere causæ finalis fuisse prius in voluntate Dei quam reliquos homines, nam alii propter ipsum potius amati sunt, in ejusque gloriam, quam ipse propter alios; ergo multo magis voluntas Dei ad Christum, seu

ad mysterium incarnationis, antecessit voluntatem permittendi hominum lapsum, et consequenter præscientiam illius. Respondent distinguendo, nam aliud est considerare in Christo quod sit Deus homo, et mereatur ac satisfaciat; aliud vero est quod ipse Christus honoretur et glorificetur ab hominibus. Sub priori ergo ratione finis incarnationis quoad esse et mereri est remedium peccati, atque hominum bonum; sub posteriori ratione honor et gloria Verbi incarnati est finis remedii peccati, et omnis gratiæ hominibus datæ, ut Tridentinum dixit, et hoc satis est ut Christus dicatur finis nostræ justitiæ et redemptionis; ad hoc enim non est necesse nostram justificationem fieri, ut Christus sit, vel ut sit homo, sed ut honoretur et glorificetur; sicut etiam Deus est finis rerum, non quod talia fiant, ut Deus sit, sed ut Deus honoretur; non enim semper finis dicitur ille qui per media aut actionem fit, sed etiam ille cui comparatur, vel in cujus utilitatem fit id quod intenditur; ut medicinæ finis est sanitas, et homo qui sanatur; illa ut finis factus, cujus gratia applicantur media, hic ut finis propter cujus utilitatem sanitas intenditur; quomodo juxta veriorem expositionem distinxit Aristoteles, 2 de Anima, text. 35 et 37, duplicem finem, *quo*, vel *cui*; finis enim *cui* dicitur is in cujus gratiam vel utilitatem res fit. Finis vero *quo* est id ob quod fit, quoque alius perficitur vel honoratur; qui etiam dici solet cujus gratia; his autem finibus sæpe accidit, ut sint sibi invicem fines sub diversa illa ratione. Potentia enim est propter operationem, ut propter finem factum; ipsa vero operatio, et res per illam facta, est sæpe propter ipsam potentiam, ut, scilicet, illam perficiat et actuet. Et rex est propter regnum, ut illud regat, et in pace et ordine tueatur; ipse vero est in cujus gloriam et honorem totius regni bonum redundat.

9. *Ordo signorum prædestinationis in hac opinione.* — Denique, si quæsieris ab auctoribus hujus sententiæ, cur veluti expectaverit Deus præscientiam peccati ad ordinandum et volendum tantum mysterium, relicta sententia Cajetani supra impugnata, qui melius sentiunt, respondent non esse aliam rationem efficacem, nisi liberam voluntatem Dei, quæ nobis in Scriptura significata est. Unde, juxta opinionem hanc, talis constituitur ordo in prædestinatione Christi respectu aliorum hominum. Primo, voluit Deus creare homines (ut Angelos nunc omittamus) ut se fruerentur in æterna et supernaturali beatitudine. Secundo, ut possent ad eam beatitudinem perduci, eamque mereri, voluit illis conferre justitiam et supernaturalia auxilia in Adamo. Tertio, voluit permittere peccatum Adæ. Quarto, prævidit illud. Quinto, voluit remedium adhibere. Sexto, elegit incarnationem ut optimam et accommodatissimam medicinam contra peccatum. Et juxta hunc ordinem noluit hoc bonum nisi occasione peccati, et hoc sensu dici potest occasionatum, ut Scotus loquitur, qui hoc infert tanquam inconveniens. Quod tamen in rigore nullum est; non enim dicitur occasionatum quia in se non sit maximum bonum, et per se amabile etiam sine occasione peccati; sed quia Deus noluit illud bonum, nisi oblata tali occasione, quod pro libertate sua facere optime potuit, ut de aliis operibus et mysteriis gratiæ facile credi potest, ut de mysterio Eucharistiæ, et similibus.

10. *Secunda opinio.* — Secunda sententia affirmat Christum Dominum fuisse prædestinatum, seu electum ante præscientiam originalis peccati, atque adeo voluntatem incarnationis antecessisse voluntatem permittendi peccatum Adæ. Ita tenet Alexand. Alens., 3 part., quæst. 2, membr. 13; Albert., in 3, distinct. 10, art. 4; Scotus, distinct. 7, quæst. 3, distinct. 19, § In ista quæstione. Ac fere alii, qui sentiunt, etiam si homo non peccasset, incarnationis mysterium fuisse futurum. Fundamentum hujus sententiæ est, quia existimat Deum non voluisse primo incarnationem ob remedium peccati, seu oblata occasione peccati, sed propter seipsam, seu quia per se est aptissimum opus ad communicandam et manifestandam divinam bonitatem, quod fundamentum infra latius tractabimus. Modus autem explicandi hanc sententiam non est idem apud omnes. Scotus enim, in tertio, distinct. 19 et distinct. 32, quæst. unica, articulo tertio, post actum scientiæ simplicis intelligentiæ, primum actum liberum voluntatis divinæ videtur ponere electionem prædestinatorum, quam dicit fuisse ante præscientiam originalis peccati. In secundo signo dicit Deum prævidisse peccatum, in tertio ordinasse redemptionem, Christum autem ponit primum prædestinatum in primo signo cum cæteris. Alii vero, ut Catherinus, primam voluntatem Dei dicunt fuisse communicare sese creaturis, et in secundo signo elegisse incarnationis opus, et tertio propter Christum voluisse creare reliqua omnia, et

inter alia ipsos homines, et dare illis originalem justitiam. Quarto, voluit permittere peccatum. Quinto, prævidit illud. Sexto, voluit redemptionem per Christum. Alii denique existimant Deum in primo signo suæ liberæ voluntatis voluisse se perfecte communicare, condendo universum quoddam constans ex omnibus gradibus et ordinibus rerum, naturæ et gratiæ, et unionis hypostaticæ; ita tamen ut esset connexio et ordo inter res omnes, ita ut inferiora superioribus ministrarent, superiora vero inferioribus præessent; et ita in hoc primo signo voluit Christum tanquam caput totius universi. Secundo, ad exequendam hanc intentionem voluit (ut alia omittam) producere humanum genus in Adamo, et illi conferre justitiam, etc. Tertio, voluit permittere peccatum. Quarto, præscivit. Quinto, ordinavit redemptionem per Christum. Et inter hunc ac præcedentem modum forte res concepta eadem est, solum est diversitas in modo illam explicandi. Quid autem eligendum sit, dicemus inferius.

11. *Tertia opinio.* — Inter has sententias duæ aliæ veluti mediæ excogitari possunt. Tertia itaque sit, voluntatem incarnationis posse comparari, vel ad voluntatem permittendi peccatum Adæ, vel ad præscientiam ejusdem peccati. Si voluntas ad voluntatem comparetur, juxta opinionem hanc, non est una altera prior, sed omnino simul, quamquam mysterium incarnationis fuerit prædefinitum per primam illam voluntatem, qua voluit Deus perfectum universum condere, in quo convenit hæc sententia cum præcedenti. Ratio vero hujus partis est, quia, supposita præscientia simplicis intelligentiæ supra explicata, qua Deus cognovit ut possibilia creationem Angelorum et hominum, mysteria gratiæ et unionis hypostaticæ, et permissionem peccati, etc., non est necesse intelligere Deum prius unum voluisse quam aliud, sed unica simplicissima voluntate hæc omnia voluisse, quatenus ex eis totum universum quasi unum quid absolutum et perfectum coagmentatur. Confirmari hoc potest et explicari, quia voluntas incarnationis, et voluntas permittendi peccatum, non sunt ita inter se connexæ, ut una aliam supponat, vel ab illa supponatur; neutra enim est causa vel ratio alterius, quia nec voluntas incarnationis propter peccatum est, ut hæc sententia supponit, nec voluntas permittendi peccatum propter incarnationem, ut per se notum videtur; neutra ergo est prior alia. At vero, si illa voluntas ad præscientiam peccati comparetur, hæc considerari potest dupliciter: primo, per modum scientiæ visionis, quæ subsequitur voluntatem, et sic est posterior, ut per se constat; vel per modum simplicis intelligentiæ, per quam cognoscuntur futura, vel sub conditione, modo supra explicato, vel absolute, si ipsamet divina voluntas libera præsciri etiam intelligatur per modum futuræ, ut superius etiam explicatum est, et sic antecedit præscientia voluntatem; ex quibus satis etiam constat hujus sententiæ fundamentum.

12. *Quarta opinio.— Corollaria hujus sententiæ.* — Quarta sententia est, mysterium unionis hypostaticæ fuisse præordinatum a Deo in illo primo signo, quo se voluit extra communicare; quia illud decretum fuit perfectum, et ideo comprehendit omnes gradus et ordines rerum; in quibus supremum locum tenet unio hypostatica, per quam fit summa divinæ bonitatis communicatio. Addit tamen hæc opinio, mysterium incarnationis ut sic non fuisse in illo signo præordinatum, sed in alio posteriori signo post prævisum originale peccatum; nam unio hypostatica per se abstrahit et a persona Verbi, et a natura humana, quam incarnatio, ut hoc nomine significatur, includit; unde hypostatica unio secundum se prior est quam incarnatio, et independens ab illa, et per se sufficiens ad completam Dei communicationem, quæ in primo illo signo intenta est; in illo ergo tantum fuit decretum, ut Deus assumeret intellectualem naturam, abstrahendo ab hac vel illa persona, et una aut pluribus, et a natura humana vel angelica; in inferioribus enim non erat decentia, ut in eis hæc unio fieret. Et hoc est fundamentum hujus sententiæ, scilicet quia motivum, ob quod Deus in illo primo signo potuit decernere seu definire hoc mysterium, non petebat hanc incarnationem, sed solum unionem hypostaticam, ut explicata est. Aliunde vero omnia motiva et rationes ob quas Deus voluit hanc unionem hypostaticam in hac natura et in hac persona potius quam in aliis, sumpta sunt ex occasione peccati, et ex remedio ejus; ergo voluntas incarnationis quoad hanc determinationem non antecessit, sed subsecuta est præscientiam peccati. Sicut juxta Scoti sententiam, quamvis incarnatio quoad substantiam præordinata sit in primo signo ante præscientiam originalis peccati, quoad passibilitatem vero definita est in posteriori

signo post præscientiam ejusdem peccati, quia tota occasio et ratio passibilitatis orta est ex peccato; sic ergo loquitur hæc opinio non tantum de passibilitate, sed etiam de determinata ratione unionis hypostaticæ quoad talem naturam et talem personam. Ex quo infertur primo, juxta hanc sententiam Deum quidem primo ac per se voluisse ut Verbum fieret homo propter redemptionem hominum; quod tamen Deus assumeret naturam intellectualem ut sic, non primo fuisse volitum a Deo propter redemptionem, sed per se propter complementum universi. Atque Filium Dei venisse propter nos, et propter nostram salutem, et similiter factum esse hominem propter nos, Deum tamen neque venisse propter nos, neque assumpsisse intellectualem naturam ut sic propter nos. Secundo infert hæc opinio, Deum, in volenda unione hypostatica, nullum specialem amorem ad homines ostendisse magis quam ad Angelos, atque adeo primum decretum de unione hypostatica facienda, nullo modo fuisse ortum ex speciali hominum amore, vel (ut proprius loquar) non fuisse specialem hominum amorem, sed hunc habuisse tantum locum in posteriori voluntate, qua voluit Deus illam unionem fieri in tali persona et natura ex illo speciali amore, quem ad homines jam lapsos habuit, cum voluit illos redimere. Tertio denique infert hæc opinio, quod si homo non peccasset, ex vi præsentis decreti, Deus quidem alicui naturæ intellectuali hypostatice uniretur, Verbum tamen non incarnaretur ex vi præsentis decreti. Sed oporteret aliud decretum habere Deum circa modum, quo hypostatica unio tunc esset perficienda. Quæ tres illationes pertinent quidem ad sequentes sectiones, quartam, scilicet, et quintam; hic autem breviter tactæ sunt, ne oporteat sententiam hanc per partes referre et examinare, quam non invenio in antiquis auctoribus, sed a quodam recentiori excogitata esse videtur.

13. *Christus primus prædestinatus et finis omnium operum divinorum.* — In hac quæstione unum est quod ad rem maxime pertinere videtur, scilicet, an hoc mysterium fuerit intentum a Deo in prima voluntate, qua voluit universum perfectum condere, sicut creatio Angelorum et hominum, et justificatio, et æterna beatitudo per se intenta fuit; an vero solum quasi per accidens post permissum et prævisum peccatum; et ex hujus decisione pendent alia, quæ postea tractabuntur. Dico ergo primo, Deum primaria intentione, et prima voluntate qua voluit se creaturis communicare, voluisse mysterium incarnationis, et Christum Dominum Deum simul et hominem, ut esset caput et finis omnium divinorum operum sub ipso Deo. Hanc conclusionem præter auctores citatos docuit elegantissime Rupertus Abbas, lib. 3 de gloria et honore Filii hominis, in Matth., et lib. 13 de Gloria Trinitatis, et Processione Spiritus Sancti, cap. 20, ubi inter alia inquit: *Religiose dicendum, reverenterque est audiendum, quia propter hunc hominem gloria et honore coronandum Deus omnia creavit;* et infra: *Rectius dicitur non hominem propter Angelos, sed propter quemdam hominem Angelos quoque factos esse, et cætera omnia.* Et hoc confirmat testimoniis Proverb. 8, et ad Hebr. 2. Eamdem opinionem sequitur Cyril., lib. 5 Thesaur., cap. 8. Et pro eadem referri potest Irenæus, libr. 3, cap. 33; et Augustinus, lib. 1 de Nupt., cap. vigesimo primo, quorum Patrum verba et sententias in sequentibus dubiis commodius tractabimus, et ex aliis Patribus hoc ipsum confirmabimus. Refert etiam Galatin., lib. 7 de Arcanis, cap. 2 et 4, esse communem traditionem Hebræorum, Deum propter amorem Messiæ omnia creasse; ac propterea Isaiæ 4 vocari germen, et Psalm. 67 vocari fructum terræ, quia, sicut hæc sunt quasi finis et pulchritudo arboris, ita Messias totius universi. Et quamquam in Scriptura non habeatur expresse, potest tamen magna cum probabilitate colligi primo ex Veteri Testamento, Prover. 8: *Dominus possedit me in initio viarum suarum;* vel ut Septuaginta transtulerunt: *Dominus creavit me initium viarum suarum.* Hæc enim verba de Sapientia incarnata exponunt fere omnes antiqui Patres Græci et Latini; Clemens Romanus, lib. 5 Constit. Apostolic., cap. 19; et Concilium Hispalen., cap. 13. Justinianus imperator, in Edicto fidei ad Joan. II, ubi in eamdem sententiam citat Basilium, qui eam habet libro quarto contra Eunomium; et eamdem habet Athanasius, serm. 3 contra Arianos, et in expositione fidei; Gregorius Nazianz., orat. 36, circa principium; Cæsarius, dialogo 2, et Gregorius Nyssenus, lib. de Fide ad Simplicium. Et Cyril. Alexandr., lib. 5 Thesaur., cap. 4 et 8, qui expresse inquit: *Quærendum est quis est qui dixit: Dominus creavit me,* et respondet: *Christus jam homo factus.* Idem Chrysostomus, serm. de Sancta Trinitate, et Damascenus, lib. 4, cap. 19, ubi

dicit quædam dici in Scriptura de Christo ante humanitatem assumptam, vaticinandi modo, interdum ut futura, interdum vero ut præterita, ut est illud : *Dominus creavit me* ; et illud : *Propterea unxit te Deus, Deus tuus.* Ubi aperte sentit utrumque esse dictum ratione humanitatis. Idem docet Hieronymus, lib. 2 in Mich., in principio, et super ad Ephes. 2 ; August., serm. 58 de Verbis Domini, et lib. 1 de Trinitat., cap. 12 : *Secundum formam*, inquit, *Dei ante omnes colles genuit me, secundum formam servi Dominus creavit me initium viarum suarum.* Idem Hilarius, 12 de Trinitat. ; et Ambros., 1 de Fide, cap. 7 ; et Fulgentius, lib. ad objectiones Arian., in responsione ad tertiam.

14. Denique Epiphanius, in Ancorato, et hæres. 69, dicit hanc esse expositionem magnorum Patrum, neque esse rejiciendam. Cum enim Ariani abuterentur hoc testimonio, ut probarent Filium Dei esse creaturam, Sancti respondebant illud fuisse dictum ratione humanitatis, secundum quam interdum creatus dicitur, ut notavit Idatius Clarus, libro contra Vatiman. Arian., tom. 5 Bibl. sanct., ex illo ad Ephes. 4 : *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est.* Et ad Hebr. 4 : *Qui fidelis est ei qui creavit illum.* Et quamquam Vulgata non habeat verbum *creavit*, sed *possedit* ; et Hieronymus supra, et in epist. 139 ad Cyprianum, in tom. 3, ita proprius ex Hebræo verti doceat ; non tamen refert, quia etiam dicitur Deus possidere ea quæ creat, imo illorum propriissime dicitur esse dominus, et ita ad hoc ipsum ponderavit Ambrosius verbum illud : *Dominus possedit me.* Si enim Filius ut Deus loqueretur, non dominum vocaret, sed Patrem. Dicitur ergo Christus, in quantum homo, conditus ab æterno, *in initio viarum Dei*, non secundum rem, sed secundum propositum, et intentionem Dei ; nec solum significatur utcumque fuisse æterno Dei consilio conditum (hoc enim commune est omnibus rebus quæ in tempore creantur), sed singulari quodam modo, nimirum quia in ipsa mente Dei primatum habuit, et conditus est *in initio viarum Dei*, quod inferius illis verbis declaratur : *Ab æterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret.* Voluit enim Sapiens eo loco laudare hanc Sapientiam incarnatam ab antiquitate et origine ; et quia in re non prius producta est secundum humanitatem, quam aliæ res creatæ fuerint, ideo illam considerat in æterno Dei consilio, in quo, antequam quidquam factum esset, ipsa fuit initium viarum Dei. Verum est nonnullos ex citatis Patribus, viarum nomine opera redemptionis intelligere ; sed (ut rectius Athanasius intellexit) viarum nomine Dei opera intelliguntur ; sicut enim via vestigiis efficitur, ita Dei effectus vestigia Dei et viæ quædam sunt, quæ ad ipsum nos ducunt, et ideo Psalm. 144 dicitur : *Justus Dominus in omnibus viis suis.* Et statim exponitur : *Et sanctus in omnibus operibus suis.* Et Psalm. 24, *universæ viæ Domini*, dicuntur *misericordia et veritas.* Quia in omnibus Dei operibus hæ virtutes potissimum relucent. Et ideo Sapiens, quasi explicans has vias, subdit : *Antequam quidquam faceret a principio, et antequam terra fieret.* Et cum hac expositione concordat similis locus Eccles. 24 : *Ab initio et ante sæcula creata sum*, etc., ubi post similia verba tandem concludit : *Posuit David puero suo, excitare regem ex ipso fortissimum, et in throno honoris sedentem in sempiternum.* Quæ verba de solo Christo intelligi possunt, de quo Isai. 2 dicitur : *Super regnum David, et super solium ejus sededit usque in sempiternum.* Cætera ergo de Christo accommodatissime intelliguntur. Et quamquam non negem posse habere hæc testimonia alias expositiones litteræ consentaneas, non est autem cur hæc rejiciatur, quæ et litteræ quadrat, et ab antiquis Patribus indicata est.

15. Secundo probatur ex Novo Testamento, præsertim ex Paulo ad Coloss., ubi de Christo homine Deo promiscue loquitur, et ut Deum vocat illum *imaginem Dei invisibilis*, ut hominem vero vocat *primogenitum omnis creaturæ.* Ita enim intellexit verbum illud Concilium Sardicense, epistola ad omnes fideles, et sumitur ex Concilio Ephes., tom. 1, cap. 4 et 5, et tom. 4, cap. 26, ubi Christus dicitur unigenitus ut Deus, primogenitus ut homo. Quam expositionem habent eo loco Glossæ, Anselmus, et Hieronymus, qui dicit vocari Christum primogenitum, non tempore, sed honore. Et Chrysostomus, homil. 15, circa id ad Rom. 8 : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus : Hæc*, inquit, *ita capias, ut de dispensatione illius dicta esse intelligas, nam secundum divinitatem unigenitus est, per humanitatem autem frater noster effectus est*, ut loquitur Nazianzenus, orat. 43, post medium. Et ideo Augustinus contra epistolam Fundamenti, cap. 27, dicit *imperite et impie quæri fratres Christo, nisi secundum quod homo apparere dignatus est.* Rationem autem propter quam Christus ut homo est *primoge-*

nitus omnis creaturæ, subdit Paulus, citato loco, ad Coloss. 1, dicens : *Quoniam in ipso condita sunt universa, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant, et ipse est caput corporis Ecclesiæ.* Ac denique concludit, *ut sit ipse in omnibus primatum tenens.* Ubi (ut Chrysostomus et alii intelligunt) plane loquitur de Christo ut homine, nam ut sic est caput Ecclesiæ, et primogenitus ex mortuis, ut ibidem dicitur; ergo ut sic primatum in omnibus habet, etiam in æterno consilio et mente Dei. Ac denique in eo etiam ut homine condita sunt universa. Ex quo verbo sumitur nova confirmatio, nam Christus, ut Deus homo, est finis propter quem, et in cujus honorem Deus omnia creavit; hoc enim significat verbum illud : *In quo condita sunt universa.* Et eodem modo dicitur ad Hebr. 2, Christum esse *eum propter quem omnia*, ut supra notavit Rupert,; et ibidem exponit Anselm. Et idem sumitur ex verbo illo, 1 ad Corinth. 3, ubi Paulus, ad justos et prædestinatos loquens, inquit : *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei.* Dicuntur autem omnia esse electorum in ratione finis, quia propter eos omnia creata sunt, ut salutem et gloriam consequantur. Eadem ergo ratione, tam ipsi prædestinati, quam omnia alia, Christi esse dicuntur, propter quem tanquam propter finem proximum creata sunt omnia. Et ideo, ad Hebr. 1, Christus dicitur *constitutus hæres universorum*, quod de Christo ut homine necessario intelligendum est; nam, ut Deus, non est hæres, sed natura sua dominus. Unde etiam quod subditur, *per quem fecit et sæcula*, eidem homini Christo, per quem Pater nobis locutus est, attribui videtur. Et ita Chrysostomus, hom. 71 in Joan., dicit omnia operari Patrem propter gloriam Filii; et inferius, tam hic, quam q. 24, ostendemus Christum esse causam finalem nostræ prædestinationis. Ex quibus idonea satis ratio conficitur, quia finis est qui primo cadit in voluntatem operantis; si ergo Christus est finis operum Dei, sane per primariam voluntatem amatus ac intentus fuit inter ea quæ ad extra Deus voluit operari. Et simile argumentum sumi potest ex ratione causæ exemplaris, quod statim commodius explicabimus.

16. *Electio prædestinatorum ante permissionem peccati originalis.* — Tertio probari potest hæc conclusio ex ipsis effectibus Dei, considerato in eis optimo et sapientissimo providentiæ modo. Supponimus enim, ex supra dictis, ante omnem liberam voluntatem esse in Deo scientiam, per quam cognoscit quid unaquæque causa, tam necessaria quam libera, operatura est, si in hoc vel illo statu cum hac vel illa conditione creetur. Unde fit ante voluntatem incarnationis, vel creationis, vel permissionis peccati, præscivisse Deum, si creasset mundum, Angelos et homines cum tali gratia, etc., et permitteret peccatum futurum fuisse, ut totum genus humanum in primo homine laberetur, sibique offerendam esse occasionem ut optimo modo sapientiam, bonitatem, misericordiam et justitiam denique patefaceret. Jam ergo constituta in Deo scientia hac, optime intelligitur potuisse illum, primum omnium intendere non solum universi creationem secundum esse naturæ gratiæ et gloriæ in hominibus et Angelis; verum etiam secundum esse unionis hypostatice in Christi humanitate, quamquam in re ipsa esset executurus hoc mysterium post oblatam occasionem peccati, quod totum est evidens, supposita dicta præscientia, quoniam ordo intentionis antecedit ordinem executionis, ut supra declaratum est. Ergo ita intelligendum est Deum voluisse hoc mysterium, primo, quia hoc modo conciliantur optime omnes Scripturæ. Quædam enim significant Christum esse primo dilectum, et amatum tanquam finem omnium operum Dei. Aliæ vero indicant Verbum sumpsisse carnem oblata occasione peccati; hæc autem optime consonant, si priores ordinem intentionis, posteriores vero executionis explicuisse intelligantur, id est, si intelligamus in prioribus locis præcise declarari amorem Dei ad Christum, et intentionem ejus per modum finis aliarum rerum, in aliis vero locis explicari adæquatum decretum divinæ voluntatis, etiam ut extenditur ad modum admirabilem exequendi tale mysterium. Secundo hoc ita explicatur; nam qui prudentissime operatur, non solum ex præscientia, sed etiam ex prævia intentione finis operatur; sed videmus in re ipsa, oblata occasione peccati, dedisse Christum in remedium ejus; ergo intelligendum est Deum non voluisse hoc mysterium, solum quia occasio peccati oblata est et præcognita, sed potius, e contrario, ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus; ergo jam præfinierat et voluerat hoc mysterium, et ex intentione illius voluit permittere peccatum. Exemplum sumere possumus ex Scriptura, cum Deus Joseph constituit principem Ægy-

pti, utendo ad hoc bonum mala voluntate fratrum ejus, qui eum vendiderunt. Non est enim existimandum Deum solum post prævisum illud peccatum futurum, voluisse Joseph fieri principem Ægypti, sed e contrario potius quia statuerat Deus eum facere principem Ægypti, ideo voluit permittere peccatum, et illo malo bene uti ad suum finem consequendum; est enim hæc multo altior ratio providentiæ, et magis digna Deo, quam in peccatis crucifigentium Christum, et interficientium martyres, et aliis similibus videre licet. Et hoc sensu docet frequenter August., Deum non permittere peccata nisi ut eis bona eliciat, ut patet in Enchir., c. 96, et alias.

17. Tertio potest hoc aliter explicari, quia videmus totius universi creationem, dispositionem et gubernationem ad hoc tendere, ut numerus prædestinatorum impleatur, et tandem omnia terminentur stabilito regno beatitudinis perpetuo duraturo, ex hominibus et Angelis composito, quorum princeps et caput sit Christus; ergo optimo et prudentissimo ordine intelligimus primam voluntatem et intentionem suam posuisse Deum in hoc felicissimo regno prædestinatorum, et propter illud prius fundandum, deinde paulatim augendum, ac tandem consummandum, voluisse conferre prius gratiam et justitiam, deinde permittere peccatum, postea dare remedium, ac denique applicare illud his quibus erit efficaciter conferendum. Consequentia patet ex illo principio, quod in prudentiori modo operandi executio respondet intentioni. Et quæ sunt postrema in executione, præsertim si sint per se amabilia, et in ipsa executione principaliter intenta (quod dico ut pœnas damnatorum excludam), intentione priora sunt. Et confirmari potest, nam propter similem rationem docent cum Augustino fere omnes Theologi, electionem prædestinatorum ad gloriam esse priorem ipsa prædestinatione seu ratione mediorum, adeo ut permissio peccati, quæ aliquo modo confert ad executionem illius electionis, hac ratione censeatur posterior illa, et effectus ejus. Et propter eamdem rationem proportionaliter applicatam, supposita supra dicta scientia conditionata futurorum contingentium, probabiliorem existimo communem sententiam Theologorum asserentium electionem hominum prædestinatorum antecessisse permissionem originalis peccati, quam licet D. Thomas nunquam clare docuerit, in eam tamen magis inclinare videtur 1 p., q. 23, art. 3, 4 et 5, et clarius q. 6, de Verit., art. 2, ad 9. Et ratio est clara ex dictis, quia permittendo peccatum originale, veluti parabatur via ut tales homines salvarentur infallibiliter, supposita dicta providentia et præscientia Dei; ergo signum est totum hoc cecidisse sub dictam electionem hominum salvandorum, et fuisse effectum ejus; hæc est enim quædam ratio altior providentiæ. Et saltem de Adamo non videtur probabiliter negari posse quin electio ejus ad gloriam antecesserit permissionem peccati ejus, imo et voluntatem dandi illi gratiam et justitiam, in qua creatus est, nam in re ipsa hæc omnia fuerunt media per quæ consecutus est salutem; ergo omnia fuerunt media prædestinationis et electionis; in aliis autem prædestinatis omnibus, omnia media similia sunt effectus electionis eorum; cur ergo non multo magis idem erit in primo homine quem Deus creabat, ut totius humani generis parens existeret? Ac denique de Angelis sanctis dubitari non potest quin fuerint electi ante permissionem alicujus peccati, et fortasse permissionem peccati in malis Angelis fuisse effectum electionis bonorum, quatenus malorum peccatum fuit bonis occasio majoris meriti et gloriæ; quod totum credendum est cecidisse sub intentionem Dei, quia est altior ratio providentiæ, et magis consentanea sapientiæ ejus; ergo multo magis idem sentiendum est de Christi Dei et hominis electione seu prædestinatione, tum quia etiam per peccati permissionem veluti parata fuit via, ut efficax Christi electio ad effectum perduceretur; tum etiam quia non est cur credamus, Deum in prima illa voluntate, qua æterno suo consilio statuit de regno beatitudinis fundando, de membris prius decreverit quam de capite; tum denique quia ipsa rerum executio ostendit priorem intentionem, in Deo maxime, qui prudentissimo modo operatur. Videbimus autem omnes effectus gratiæ Dei, ipsam etiam permissionem peccati redundare in gloriam Christi; ergo signum est hanc fuisse primo intentam.

18. *Christus causa exemplaris prædestinationis aliorum.* — Et ex hoc discursu sumitur nova confirmatio, quæ potest esse quarta probatio conclusionis, quia Christus Dominus causa exemplaris et finalis est prædestinationis et electionis aliorum; sed electio hominum et prædestinatio intelligitur antecedere permissionem peccati, et per se pertinere ad eam voluntatem, qua Deus voluit seipsum hominibus communicare; ergo multo magis electio et

prædestinatio Christi ad eamdem voluntatem pertinet, et in ea primum locum obtinet, tanquam causa cæterorum. Majorem quoad utramque partem docet D. Thomas infra, quæst. vigesima quarta, art. tertio et quarto; sumitur ex illo ad Rom. 8: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus;* quamquam enim D. Thomas, Adamus, et alii, locum hunc de Filio ut Deo interpretentur, quoniam filii adoptivi naturalem filium imitari debent, et ad illius similitudinem conformari, tamen de Christo ut homine exponunt Chrysostomus, Hieronymus, Ansel., ac fere alii Græci et Latini, quoniam (ut dictum est) Christus non dicitur proprie primogenitus in multis fratribus, ut Deus, sed ut homo. Sensus ergo Pauli est omnes prædestinatos electos esse ut sint Christo homini conformes in gloria, ut ipse sit tanquam prima mensura cæterorum. Unde Origenes, lib. 7 super ad Rom., per imaginem Filii, animam Christi intelligit, quæ speciali ratione imago Filii dicitur, quia eum in se integre suscepit, illumque perfectissime refert. Ad hanc ergo imaginem dicit debere alios conformari, juxta illud 1 Cor. 15: *Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cælestis.* Et de gloria corporis dicitur ad Phil. 3: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Nec vero dici potest prædestinatos fuisse electos ut sint Christo conformes in gloria, solum quia in re ipsa hujusmodi conformitatem habituri sint, et non quia talis conformitas fuerit per se intenta in prima eorum electione; hoc enim modo etiam possent dici prædestinati conformes in gloria Angelo, vel B. Virgini; at vero Paulus aliquam specialem dignitatem Christi voluit illis verbis explicare, nimirum, quod sicut est primum principium in genere gratiæ, ita est etiam primum exemplar et metrum cæterorum, non quia indigeret Deus exemplari veluti extrinseco quo in sua actione dirigeretur, sed quia ex parte objectorum voluit unum esse primum, ad cujus similitudinem alia formarentur. Imo, non desunt qui existiment, etiam in ipso esse naturali Christum ut hominem esse exemplar cæterorum hominum, ita exponentes illud Gen. 1: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Quod indicavit Tertullianus, lib. Adversus Praxeam, cap. 12, et lib. de Resur. carn., c. 7; et significant Athan., q. 89 ad Antioch.; Cyril., lib. 1 cont. Julian.; Origenes, hom. 1, in Genes.; Irenæus, lib. 1 contra hæres., c. 1, et lib. 4, c. 59, et alii, quos refert Lypom., in Caten., et tractant late Eugub., in Cosmog.; Oleast., et Cather., Genes. 1. Sed aliæ sunt veriores illius loci expositiones, quas iidem Patres attingunt, maxime Athanasius, eodem libro, q. 88; Tertullianus, lib. de Baptis., c. 5, et lib. 2 cont. Marcion., c. 6; Chrysostomus, Augustinus, Eucher., et alii ibi, et latius disseritur 1 p., q. 93.

19. *Christus finis electionis prædestinatorum omnium.* — Altera vero pars de causa finali facile ex dictis constat: quidquid enim gratiæ et gloriæ hominibus collatum est, id totum in Christi gloriam et honorem refertur; sed quod est causa omnium effectuum prædestinationis est in eo genere causa prædestinationis et electionis, ut ex 1 p., q. 23, constat; ergo. Major quoad justificationem ipsam definita est in Tridentino, sess. 6, c. 7, et sub justificatione omnes dispositiones a prima vocatione comprehendit, ut constat ex contextu; unde, Joan. 12, conversionem gentium et fidem Christus vocat glorificationem suam, dicens: *Venit hora ut glorificetur Filius hominis*, ut Augustinus, tractat. 51 et 52, notavit; et hoc modo ait, *glorificari Christum in membris suis.* Deinde, quod ipsamet glorificatio electorum cedat in gloriam Christi, patet ex Joan. 17, ubi Christus petens glorificationem suam, in hoc illam ponit: *Ut omne*, inquit, *quod dedisti ei, det illi vitam æternam.* Quia hoc totum ad gloriam ejus refertur, quod indicavit Cyrillus, lib. 11 in Joan., c. 15. Nec vero satisfacit quod prima sententia supra indicabat, verum quidem esse omnes effectus gratiæ, qui fiunt in nobis, referri in Christum tanquam in finem, hoc tamen non esse ex primaria intentione Dei, atque adeo neque ex prima ipsa electione prædestinatorum, sed quasi ex secundaria et superaddita relatione post oblatam occasionem peccati; hoc enim imprimis (ut supra dicebam) non est consentaneum perfectissimo modo et rationi divinæ providentiæ; deinde non consonat verbis Pauli, Ephes. 1 dicentis: *Prædestinavit nos per Jesum Christum in ipsum*, ubi illæ duæ particulæ, *per* et *in*, diversas habitudines causæ indicant, scilicet, meritoriam et finalem. Unde paulo superius dixerat: *Benedixit nos in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Ubi significat propterea omnem benedictionem spiritualem (per quam effectus gratiæ significantur) datam nobis

esse in Christo, quia in eodem electi sumus; quod etiam significatum est a Paulo illis verbis primæ Corinth. tertio : *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei;* et illis ad Romanos octavo : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Ibi enim utramque causalitatem conjunxit, exemplarem et finalem. Ubi Anselmus inquit : *Ut sit primogenitus, id est, primatum habens in collegio Sanctorum, et hæreditatem Patris jure suo obtinens, aliis fratribus distribuat.* Et eamdem sententiam indicat Chrysostomus, hom. 66 et 71 in Joannem.

20. Ad hanc vero rationem respondent alii, ex doctrina Augustini, electionem et prædestinationem hominum factam esse post prævisum originale peccatum, et ideo potuisse Christum esse exemplar et finem ejus, quamvis non fuerit in illo primo signo, ut nos dicimus, prædestinatus. Sed primo contra hoc paulo superius ostendimus, electionem prædestinatorum fuisse ante originalis prævisionem. Secundo saltem negari non potest quin voluntas quasi generalis ordinandi homines ad beatitudinem supernaturalem, et gratiam et gloriam illis conferendi, originale peccatum antecesserit, et respectu etiam hujus voluntatis, seu objecti ejus, Christum habuisse rationem exemplaris et finis; cur enim dicemus alium finem vel exemplar habuisse Deum, quando in particulari elegit prædestinatos, quam cum homines omnes ad gloriam ordinavit, præsertim cum omnes etiam effectus, qui ab illa generali voluntate proveniunt, ut sunt illi qui fiunt in reprobis, ad Christum, ut ad finem et exemplar, referantur. Tertio denique quia saltem de Adam non potest verisimiliter negari, quin fuerit per se electus ante originale peccatum, ut supra ostensum est. Et hinc potest confirmari hæc ratio, quia, ut supra diximus exponentes litteram D. Thomæ, Adam etiam in statu innocentiæ habuit gratiam per Christum ; ergo necesse est intelligere etiam pro illo statu in Dei mente Christi electionem et prædestinationem antecessisse. Quod argumentum variis modis conantur diluere qui contrarium opinantur, sed eos omitto, quia ex supra dictis in præcedenti dubio facile rejiciuntur, et quia in sequentibus iterum occurret occasio amplius urgendi idem argumentum.

21. *Secunda conclusio. — Unio hypostatica simul ratione definita est ad Verbi incarnationem.* — Dico secundo : in primo signo et prima voluntate qua Deus voluit unionem hypostaticam, voluit illam determinate in tali persona et in tali natura, scilicet, in Verbo et hac humanitate. Hæc asssertio est contra quartam sententiam supra relatam ; et est communis Theologorum, nam, licet differant in definiendo signo et primo motivo volendæ incarnationis, nullus tamen eorum distinxit inter unionem hypotasticam et incarnationem, neque inter illam confusam voluntatem et determinatam. Et probatur primo, quia omnia testimonia Scripturæ sacræ, in quibus fundari potest hæc excellentia prædestinationis Christi, loquuntur non tantum de unione hypostatica in communi, sed de Verbo divino, seu Sapientia incarnata, ut patet ex Proverb. 8, Eccles. 24, ad Rom. 8, et 1 ad Corinth. 3, ad Ephes. 1, et ad Coloss. 1, et ad Heb. 2. Cum ergo de divinæ providentiæ modo, et de primo decreto divinæ voluntatis, potissimum sit ex Scriptura judicandum, non potest probabili fundamento dici, Deum prius secundum rationem voluisse unionem hypostaticam in ea abstractione, quam incarnationem divini Verbi. Secundo, ille modus prædefinitionis abstractæ et confusæ non potest convenienter attribui divinæ voluntati; nam imprimis imperfectionem involvere videtur, si in re ipsa aliquod habet fundamentum, quia talis modus voluntatis supponit in intellectu confusam cognitionem rationum universalium. Dicetur non tribui Deo hunc modum voluntatis propter fundamentum quod in ipso habeat, sed propter nostrum modum concipiendi, et ut declaremus in illa communi ratione uniouis hypostaticæ abstracte et præcise conceptæ esse aliquod motivum magis independens a peccato, quam sit in incarnatione proprie et in particulari sumpta; sicut dicere etiam solemus, prius secundum rationem voluisse Deum sese ad extra communicare, quam hanc vel illam creaturam in particulari producere; et prius voluisse voluntate antecedente omnes homines salvare, quam in particulari aliquem efficaciter elegerit. Sed hæc responsio non satisfacit, repugnantiam enim involvit, quod illa voluntas confusa vere tribuatur Deo, et quod in re non habeat fundamentum, sed tantum in nostro modo concipiendi.

22. Aliud est enim nos concipere divina, et de illis loqui modo nostro, in quo potest esse aliqua proprietas, quæ non est in re concepta; aliud vero est objective concipere in Deo, eique aliquid attribuere quod in re non sit. Primum enim verum est, et non reddit falsam

conceptionem nostram; secundum vero non potest esse sine falsitate, quia conceptio non est conformis rei conceptæ, quo sensu verum est illud commune axioma, unumquodque debere concipi sicut est, ut vere concipiatur; ergo, quamvis nos confuse concipiamus ea quæ sunt in Deo, tamen non possumus ei vere tribuere voluntatem objecti confusi ut priorem, etiam secundum rationem, volitione objecti particularis. Et consequenter non potest bene intelligi Deus prius secundum rationem voluisse personam divinam uniri hypotastice, quam hanc personam incarnari, aut e converso prius voluisse intellectualem naturam assumere, quam humanitatem. Alioqui etiam prius secundum rationem voluisset humanitatem in communi, quam hanc humanitatem, priusque vellet dare gratiam quam hanc gratiam, et sic de aliis similibus. Quamvis ergo hæc objecta universalia dicantur priora subsistendi consequentia, seu prioritate independentiæ, aut quia in eis reperitur abstractio præcisiva, non propterea existimandus est Deus prius versari circa universalia quam circa particularia, quia, cum prius omnia distinctissime intelligat, non incipit velle etiam secundum rationem ab universalibus et confusis, sed omnino distincte et in particulari vult quidquid vult, et rationes universales vult in ipsis particularibus, sicut etiam rationes communes cognoscit distincte cognoscendo particularia, hic enim modus ad majorem perfectionem spectat, tam in intellectu quam in voluntate.

23. *In Deo voluntas confusa non antecedit determinatam.* — Unde in exemplo illo de voluntate se communicandi ad extra, falsum est prius ratione Deum habuisse illam voluntatem confusam, sed solum nos intelligere possumus illam voluntatem esse priorem subsistendi consequentia secundum præcisionem et abstractionem nostram, non vero quod in aliquo signo rationis intelligatur Deus prius habere voluntatem illius objecti confusi quam determinati. Quod potest exemplo humano declarari ac confirmari; quando enim homo intendit dignitatem aliquam, seu cathedram, vel aliquid simile obtinere, ita in particulari determinando voluntatem suam ad hoc objectum, ut nullum aliud simile intendat, tunc non potest vere dici hujusmodi hominem prius secundum rem vel rationem intendisse dignitatem in communi, quam hanc in particulari, quia neque voluit unquam illud objectum confuse sumptum, neque prius voluntatem suam determinavit ad rationem illam communem ex generalibus rationibus, et deinde speciales rationes excogitavit, propter quas ad hoc particulare objectum voluntatem suam inclinavit, sed simul sibi proposuit motivum volendi hoc particulare objectum, et rationem communem solum voluit ut in illo contractam; ita vero se habuit Deus in ea voluntate, qua sese voluit ad extra communicare; simul enim per scientiam simplicis intelligentiæ proposuit voluntati suæ omnes modos possibiles sese communicandi, distinctissime et in particulari cognitos, et per primam determinationem liberam voluntatis suæ hunc modum communicationis voluit, quem executioni mandavit. Quapropter, in hujusmodi determinatione libera non possumus distinguere duos actus etiam ratione distinctos, ita ut per unum tendat Deus in objectum confusum, et per alium in objectum particulare, in quo est magna differentia inter hunc actum, et illum quo Deus vult duo objecta particularia distincta, scilicet, finem et media, quem recte concipimus et partimur in duos ratione distinctos, et consequenter concipere possumus unum ut priorem alio in aliquo signo rationis, quod in alio actu non recte concipitur, ut declaratum est, et pro tota hac materia diligenter est annotandum.

24. Et ex eadem doctrina declarandum est aliud exemplum, quod adducebatur de electione hominum in communi vel in particulari; non enim est intelligendum prius secundum rationem ordinasse Deum ad gloriam homines in communi, et postea hos in particulari, vel prius efficaciter decrevisse ut aliqui salvarentur, postea vero in particulari hos elegisse; hic enim modus concipiendi divinam voluntatem, tribuendo Deo hujusmodi actus ratione distinctos, neque est verus, neque in re habet fundamentum, ut declaratum est. Potius ergo dicendum est, Deum voluisse ordinare speciem humanam ad gloriam in his individuis, verbi gratia, in Adamo et posteritate ejus, et similiter decrevisse efficaciter ut aliqui salvarentur, non aliter quam eligendo hos in particulari; et ita in nullo priori rationis est confusio in illo objecto, prout ad illud libere terminatur divina voluntas, quamvis nos per terminos confusos et universales illud explicemus. Unde etiam notari potest alia differentia in prædicto exemplo, nam in illo esse posset aliquod fundamentum ex parte nostra ad ita loquendum,

ibi enim est multitudo quædam objectorum, quam nos uno communi et confuso termino comprehendimus, et ita nos concipimus illud commune objectum ut prius, quia universaliora sunt modo nostro concipiendi priora, saltem secundum esse essentiæ seu possibile; at in præsenti objectum est unicum et singulare, tam ex parte naturæ assumptæ quam ex parte personæ unitæ; nullum ergo est fundamentum, etiam ex parte nostra, ad concipiendum illum ordinem.

25. *Non omnes rationes, ob quas incarnatio facta est in persona Verbi, ortæ sunt ex hominis lapsu.*— Tertio argumentari possumus contra prædictam sententiam, quia falso supponit, omnes rationes seu motiva assumendi humanitatem potius quam aliam naturam, et volendi unionem in Verbo divino potius quam in alia persona, sumpta esse ex peccato, et præterea male inde colligit prius esse prædefinitam unionem hypostaticam ut sic, quam incarnationem. Prior pars constabit late inferius, q. 3, art. 8, et disp. 12, sect. 1, ubi ex multis congruentiis quas afferemus, ob quas persona Filii, potius quam alia, incarnata est, plures sumuntur ex proprietatibus Filii, et procedunt independenter a peccato; et in superioribus etiam similes rationes adduximus, ob quas humana natura, potius quam alia, assumpta est; ut, verbi gratia, quod ipsa in se quodammodo continet omnem creaturam. Quocirca omnes discursus supra facti ad ostendendum Christum fuisse in primo signo prædestinatum, sumpti ex optimo modo providentiæ divinæ, et ex dispositione rerum omnium in mente Dei, et ex causa exemplari et finali, procedunt in particulari de Christo Deo homine, et non tantum in communi de Deo naturæ intellectuali unito; ergo non est necessarium præintelligere motivum peccati, ut intelligamus rationem aliquam, ob quam Deus prædefiniverit in eo primo signo unionem hypostaticam, non tantum in communi, sed etiam in tali persona et in tali natura. Posterior pars probatur, quia, licet ex parte rerum nulla esset ratio aut congruentia assumendi potius hanc naturam quam aliam, Deus ex solo suo beneplacito potuisset hanc naturam præ aliis eligere absque alio ordine et quasi progressu, nostro modo intelligendi. Sicut voluit Deus incarnationem perficere in hac numero humanitate, potius quam in aliis, non quia intelligamus prius Deum voluisse assumere humanitatem, deinde vero specialem congruentiam in hac humanitate, potius quam in aliis invenisse, et ideo eam præ aliis elegisse : hoc enim falsum est, nulla enim ratio aut congruentia ex parte talis naturæ præcessit, sed ex solo divino beneplacito præ aliis electa est, ut Augustinus dixit, in libro de Prædestin. Sanct., et inferius, q. 2, videbimus. Unde non prius voluit Deus humanitatem assumere, quam hanc humanitatem, licet non ex speciali motivo, sed ex arbitrio suæ voluntatis; ita ergo, licet ante præscientiam peccati nulla ex parte objecti præcessisset ratio ad assumendam potius naturam humanam quam Angelicam, vel a persona Verbi magis quam Patris vel Spiritus Sancti, nihilominus potuit Deus sola sua voluntate utrumque statuere ac determinare, statim ac voluit unionem hypostaticam efficere.

26. *Solvuntur fundamenta ultimæ opinionis.* — Atque ex hac ratione expeditum est fundamentum illius sententiæ, falsum enim assumit, et non recte infert, ut declaratum est. Exemplum autem, quod ibi affertur de voluntate incarnationis absolute, et in carne passibili, non est simile. Primo quidem, quia objectum prioris voluntatis non est abstractum vel confusum, sed determinatum et distinctum, nimirum, hæc unio in hac natura et in hac persona, et cum his conditionibus quæ per se et intrinsece conveniunt huic naturæ, seu per se intenduntur in illa per modum finis et boni per se ac ultimate intenti; conditio autem illa carnis passibilis pertinet potius ad ordinem executionis, et solum per accidens convenit occasione peccati. Unde sumitur alia ratio differentiæ, quia conditio hæc carnis passibilis non est ex his bonis quæ Deus per se elegit et voluit, sed potius pertinet ad mala pœnæ, quæ non ex solo libero beneplacito, sed ex justo motivo Deus voluit, et ideo supponit necessario præscientiam peccati. Tria vero corollaria, quæ prædicta sententia inferebat, tam sunt falsa, quam fundamentum cui nituntur, et illo ablato, facile ruunt. Et re vera est parum consentaneum Scripturis differentiam in hoc constituere inter Deum et Verbum, quod Verbum venerit propter nos et propter redemptionem nostram, non tamen Deus; aut quod in primo decreto unionis hypostaticæ non ostenderit Deus specialem amorem ad humanam naturam. Talis enim distinctio, aut vestigium ejus, nullum in Scripturis habet fundamentum, sed semper eodem modo fit sermo de incarnatione, et de hypostatica unione, seu assumptione

carnis vel humanitatis, imo nunquam aliis ... fit mentio hujus mysterii, nisi his quæ habitudinem ad carnem seu humanitatem involvant; et pro eodem reputatur quod Verbum vel Deus venerit ad homines redimendos sanguine suo. Unde Sancti omnes supra citati eodem modo loquuntur de incarnatione Verbi et unione Dei, et specialiter Leo Papa universalissimis terminis usus est, cum dixit: *Si homo in suæ naturæ integritate mansisset, creator hominum creatura non fieret;* non ergo consequenter loquuntur, nec sensum Sanctorum aut D. Thomæ declarant, qui in hac re aliter Verbo, et aliter de Deo loquuntur.

27. *Tertia conclusio.* — Dico tertio: licet Christus Dominus fuerit dilectus seu prædestinatus in primo signo et primo decreto liberæ voluntatis divinæ, non tamen solus, sed simul cum ipso fuerunt præordinatæ aliæ creaturæ, quæ ad essentialem et consummatam perfectionem universi pertinent, tam in ordine naturæ quam gratiæ. Explicatur prius hæc assertio, et deinde probabitur. Dupliciter enim concipere possumus, Deum voluisse Christum Deum hominem in illo primo signo, quo se voluit ad extra communicare. Primo, ut nullum aliud objectum creatum in illo decreto fuerit comprehensum, ut sensisse videtur Catherinus; et Lychetus, in 3, dist. 7, q. 3, videtur in hunc modum sententiam Scoti interpretari. Secundo, ut in illo primo decreto intelligantur etiam alia comprehendi, cum quibus habet Christus aliquam connexionem, non tam ex natura rei, quam ex intentione Dei, ita omnia disponentis, ut per modum integri objecti voluerit hoc totum universum constans ex illo triplici ordine rerum, naturæ, gratiæ, et unionis hypostaticæ, et similiter simul voluerit totum beatitudinis et prædestinatorum regnum, cujus Christus est caput. Dicimus ergo hanc Christi prædestinationem non priori, sed hoc posteriori modo esse intelligendam. Primo quidem, quia omnia testimonia Scripturæ et Sanctorum, quibus supra ostendimus Christum habuisse primum locum in illo primo decreto divinæ voluntatis, eumdem nobis proponunt ut principem et caput omnium, et ut auctorem salutis et gloriæ prædestinatorum; ergo non fuit (ut ita dicam) solitarie prædestinatus et electus, sed cum habitudine et connexione ad res alias.

28. Secundo, hic modus prædestinationis est magis conformis divinæ sapientiæ et bonitati, magisque in Christi gloriam cedit. Quod sic ostendo, nam communicatio Dei ad extra per naturam, gratiam, et unionem hypostaticam, comparari potest ad Deum, seu ad manifestationem divinæ gloriæ, tanquam medium ad finem, vel tanquam finis proximus actionum seu operum Dei. Si priori modo concipiatur, quamvis incarnatio sit opus quo Dei sapientia et bonitas summe manifestatur intensive, ut sic dicam, tamen extensive et adæquate magis manifestatur in toto universo, illo triplici rerum ordine constante; ergo hoc adæquatum medium elegit Deus in illo primo signo juxta perfectam rationem sapientiæ suæ ad manifestandam gloriam suam; si autem posteriori modo objectum illud concipiatur, sic etiam perfectior et exactior erit intentio illius finis, si in objecto illo hæc omnia comprehendantur, nam, qui perfecte et adæquate intendit aliquem finem, non solum substantiam finis, ut sic dicam, sed etiam accidentia, et debitas circumstantias, nimirum tempus, locum, modum et similia, sub tali intentione comprehendit. Sic ergo, licet Deus in illo signo voluerit Christum ut finem aliarum rerum, tamen voluit illum cum Angelorum et hominum societate et imperio, et consequenter etiam voluit cœlestem locum, totumque universum in quo perpetuo regnaret; atque hac ratione totum hoc cedit in majorem Christi gloriam, magisque divinam sapientiam declarat.

29. *Dubium primum.* — *Responsio.* — *Quomodo Christus primus prædestinatus intelligitur.* — Dices: quomodo ergo Christus dici potest primus prædestinatus, seu præordinatus ante omnem creaturam. Responderi potest Christum appellari in eo ordine primum negative tantum, quia nullus ante ipsum, non tamen positive, quia cum eo fuerunt simul alii prædestinati, et æque primo voluit Deus omnes illos tres modos communicandi se per naturam, gratiam et unionem hypostaticam, quia omnes sunt per se amabiles, et per se ac proxime ordinabiles ad manifestationem divinæ gloriæ. Addo deinde, Christum fuisse primo prædestinatum prioritate finis, quamvis non sine connexione cum rebus aliis; unde, cum dicimus simul cum Christo fuisse res alias in eo decreto comprehensas, illa particula *simul* excludit prioritatem in subsistendi consequentia, et indicat connexionem aliarum rerum cum Christo, non vero excludit prioritatem in ratione finis. Sine causa enim aliqui negant Deum in illo primo decreto formaliter et expresse retulisse omnia ad Chris-

tum, ut ad finem proximum, sub Deo, cæterarum rerum omnium, sed solum virtute et implicite ; hoc enim neque ex parte Dei est necessarium aut rationi consentaneum, quia perfectissime omnia habet præsentia, et omnia ordinat ac disponit ; et ideo non est illi necessaria implicita ordinatio, cum simul possit explicite ac formaliter id præstare. Neque etiam ex parte Christi aut aliarum rerum id est necessarium, nam, licet omnes potuerint immediate ad manifestationem divinæ gloriæ referri, tamen perfectius hoc fit cum habitudine et ordinatione ipsarum rerum inter se. Et maxime cum habitudine naturæ et gratiæ ad unionem hypostaticam ut ad finem, quia, cum ipsamet divina persona in ea communicatione unionis hypostaticæ intrinsece comprehendatur, illi debitum est ut cætera omnia ad illam ut ad finem referantur. Neque illa duo repugnant, scilicet, Christum esse primum in genere finis, et habere connexionem cum aliis, nam, ut supra dixi, prioritas rationis in genere causæ finalis non semper infert prioritatem in subsistendi consequentia. Atque hinc confirmari potest assertio posita, quia alias sequeretur, ex vi præsentis decreti, Verbum Dei fuisse incarnandum, etiam si universum creandum non esset, neque homines vel Angeli prædestinandi aut beatificandi ; consequens autem est per se incredibile, et nullum habet fundamentum ; melius ergo intelligimus Christum ita fuisse prædestinatum ut finem aliarum rerum, ut tamen sine illis non fuerit futurus ex vi talis decreti.

30. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : hæc connexio non est nisi inter finem et media necessaria ; at vero res aliæ, ut, verbi gratia, Angeli vel homines prædestinati non comparantur ad Christum ut media ad finem, sed potius se habent ut partes ejusdem finis, quatenus constituunt unum integrum regnum vel universum. Item objici potest, quia Christus ordinatur ad alia ut ad finem, scilicet, ut ea perficiat vel glorificet, etc. ; ergo etiam alia potuerunt dici priora Christo in genere finis. Respondetur : sicut in humano corpore per se primo intenditur totum, et omnes partes ordinantur ad totum ut ad finem ; et similiter partes ipsæ inter se secundum diversas rationes et munera possunt ad invicem ordinari ; nihil enim obstat quominus hoc modo possint duo esse sibi invicem fines secundum diversos respectus vel rationes, ut supra etiam declaratum est ; simpliciter tamen omnes partes corporis ad caput ut ad finem præcipuum ordinantur ; ita dicendum est de toto universo, in quo Christus Deus homo sub Deo est caput et finis præcipuus cæterarum rerum, quamvis simul ad eas perficiendas ipse ordinetur. Unde sub hac ratione res omnes, quatenus ad gloriam Christi ordinantur, media vocari possunt, quamvis habitudo ad finem latius extendi possit, quam medium proprie et in rigore sumptum ; subjectum enim, quod fine fruitur, ordinatur ad illum, non proprie ut medium, sed ut recipiens finem formalem, et attingens finem objectum ; et similiter pars ordinatur ad totum, non proprie ut medium, sed ut componens ipsum finem ; sic ergo omnia possunt dici ordinari ad Christum, non quia sint proprie media, sed quia omnia Christo inserviunt, et in ejus gloriam et honorem cedunt ; ipse vero ordinatur ad alia, ut ea perficiat potius quam ut ab eis perficiatur ; et ipsamet earumdem rerum perfectio in ejusdem Christi gloriam tandem redundat ; et ideo ipse est simpliciter primus in genere finis.

31. *Alia objectio.* — Sed potest tandem objici, quia ordo naturæ est prior essentialiter quam ordo gratiæ, cum gratia naturam supponat, et uterque ob eamdem causam est prior quam unio hypostatica ; ergo non possunt hæc omnia esse simul in illo primo signo rationis, quo voluit Deus se ad extra communicare. Patet consequentia, quia dictum est, per illam particulam *simul*, excludi prioritatem in subsistendi consequentia ; at vero in præsenti, ordo gratiæ infert ordinem naturæ, et non e converso ; et similiter unio hypostatica infert ordinem gratiæ, et non e contrario. Quod si dicas hoc esse verum considerando hos rerum ordines secundum se, seu in esse possibilis, non vero ut cadunt sub talem intentionem agentis, nec ut futuri ex vi talis divini decreti, contra hoc est, quia etiam hoc modo gratia supponit naturam, non enim potest aliquid ordinari ad aliquem finem, quin supponatur ut præexistens, vel prævolitum ante talem finem ; sicut non potest intelligi, Deum aliquos homines eligere ad gloriam, nisi prius intelligatur præscire illos esse futuros, juxta illud : *Quos præscivit, hos prædestinavit.*

32. *Responsio.* — *Unio hypostatica non supponit ordinem gratiæ.* — Respondetur imprimis, quod attinet ad ordinem gratiæ et unionis hypostaticæ, illum nullo modo huic supponi, neque ex natura rei, neque ex intentione Dei agentis, neque in eodem sub-

jecto, neque in diversis, quin potius in eodem subjecto seu eadem natura unio hypostatica supponitur gratiæ sanctificanti, tam in ordine executionis, ut infra, q. 2, videbimus, quam in ordine intentionis, ut ex dictis constat, quia gratia data illi naturæ ad unionem hypostaticam ut ad finem ordinatur, ut sit veluti decus et ornamentum ejus; atque eadem ratione in diversis subjectis ordo gratiæ supponit etiam ordinem unionis hypostaticæ in genere finis, quia, ut dictum est, omnis gratia, tam Angelorum quam hominum, ad Christum ut ad finem ordinatur, quamvis in ordine executionis ordo gratiæ in multis subjectis antecesserit unionem hypostaticam, non solum tempore, sed etiam per modum dispositionis, aut alicujus meriti, ut videbimus quæstione sequente.

33. *Ordo naturæ an sit prior ordine gratiæ et unionis hypostaticæ.*—Quod vero attinet ad ordinem naturæ, respectu ejusdem subjecti, unio hypostatica supponit quidem naturalem entitatem humanitatis assumendæ; respectu vero aliarum rerum, esse naturale illarum, vel per accidens se habet ad hypostaticam unionem humanitatis, vel ad summum requiri potest, ut ab eis talis humanitas aliquo modo causetur. Sed nihil horum obstat sententiæ a nobis propositæ, quia ex eis ad summum sequitur, in eodem primo signo, in quo fuit prædefinita incarnatio, fuisse etiam prædefinitam creationem vel productionem animæ seu humanitatis assumendæ; et similiter fuisse simul præordinatos ordines naturæ et gratiæ, tam in Christi humanitate, quam in rebus aliis, præsertim quatenus cum hoc mysterio habent connexionem; non tamen est necesse ut prædefinitio aut præscientia ordinis naturæ antecesserit prædefinitionem hujus mysterii; sed satis est quod in una prædefinitione habeant connexionem, ita ut sub eam altera cadat ut finis *qui*, seu cujus gratia; altera ut finis *cui*, seu ut subjectum quod ordinatur ad finem, aut alium similem modum connexionis habeant. Atque hinc fit, ut præscientia talis rei ut futuræ ad illam prædefinitionem non supponatur, sed potius consequatur. Unde cum dicitur, non posse aliquid ordinari ad aliquem finem, vel ad aliquod bonum, nisi supponatur vel præsciatur existens, si intelligatur de existentia possibili, verum est, sed non ad rem; si vero intelligatur de existentia ut futura, est falsum, quia satis est quod ipsamet existentia subjecti simul ad talem finem ordinetur, quod quoad hoc habet cum illo necessariam connexionem in intentione agentis; imo habet quamdam rationem finis cui formalis et objectivus finis intenditur, quod idem est ac esse subjectum ordinatum ad finem obtinendum seu illo fruendum. Quocirca, majorem connexionem habet subjectum cum fine assequendo, respectu intentionis agentis, quam habeat cum mediis per quæ acquirendus est, quia finis non intenditur nisi alicui subjecto, neque subjectum nisi in ordine ad talem finem, et ita quasi integrat unum finem, et adæquatum objectum illius intentionis ut sic, et expresse sub illam cadunt cum mutua habitudine inter se in ratione causæ materialis et finalis, seu in ratione finis ut qui, seu cujus gratia; media vero magis extrinsece comparantur ad intentionem finis tanquam effectus ejus, et ideo non est necesse ut in ea formaliter includantur, sed virtute tantum. Hac ergo ratione voluntas, qua aliquod subjectum ordinatur in finem, non necessario supponit, etiam secundum rationem et præcisionem mentis, præscientiam futuræ existentiæ talis subjecti, aut aliam voluntatem qua illius subjecti existentia præordinata sit, sed illomet actu quo ordinatur ad talem finem, ordinatur etiam ad existendum sub illo; ut in illo exemplo de dilectione prædestinatorum, non est necesse ut talis dilectio supponat prævisam existentiam eorum ut futuram, sed ut possibilem tantum, qui per illammet dilectionem ordinantur ad existendum sub tali fine, neque aliter est amata eorum existentia, quam propter talem finem. Eodem ergo modo in præsente voluntas creandi mundum in esse naturæ, non est prior simpliciter quam voluntas perficiendi illum per esse gratiæ, vel quam voluntas exaltandi illum per unionem hypostaticam, sed hæc omnia habuerunt inter se connexionem, et constituerunt unum veluti adæquatum objectum illius primi decreti divini, ut explicatum est.

34. *Voluntas incarnationis prior permissione peccati.* — Atque hinc sequitur primo, si inter se conferamus voluntatem incarnationis et voluntatem permittendi peccatum, in genere causæ finalis voluntatem incarnationis fuisse priorem, quia licet comparando has voluntates ad totum universum (ut faciebat tertia opinio supra citata) id est, quatenus objecta illarum voluntatum ordinantur ad constituendum perfectum universum, in quo sint omnes rerum ordines, et omnes modi operandi, etc., licet, inquam, sub hac compara-

tione inter illas voluntates ordo non sit, imo se habeant ad modum unius simplicis voluntatis, tamen, comparando inter se objecta talium voluntatum, ordinem inter se habent, ut hoc quasi finis sit, illud vero medium, hæc intentio, illa electio. Id quod satis inter probandum præcedentes conclusiones explicatum est, quia peccati permissio ad incarnationem ordinata est, quo altius fieret atque convenientius. Et confirmatur etiam ex dictis, quia voluntas dandi gratiam Adæ simpliciter est prior quam voluntas permittendi peccatum. Hæc enim se habent (ut ita dicam) sicut habitus et privatio: sed voluntas incarnationis antecedit voluntatem conferendi gratiam ipsi Adæ, quippe cum in Christo et per Christum data est, ut ostendimus. Nec dici potest in re datam fuisse illam gratiam per Christum, tamen voluntatem dandi illam, quæ fuit per modum intentionis, non fuisse in Christo, quia ostensum est ipsam etiam electionem ad justitiam fuisse per Christum, in cujus gloriam magis hoc cedit, perfectiorique modo explicat ipsius divinæ providentiæ rationem, quæ alio modo vix potest concipi, nisi fingendo multa voluntaria et sine fundamento. Et simile argumentum sumitur ex fide incarnationis data Adæ in statu innocentiæ, nam illa fuit unum ex donis gratiæ, et justitiæ collatæ illi in eo statu, unde in illo signo, in quo intelligimus voluisse Deum Adæ gratiam conferre, intelligimus voluisse conferre fidem hanc. Atque cum hæc fides incarnationem certo supponat, necessario fit ut voluntas dandi gratiam Adamo supponat voluntatem incarnationis. Nec potest hoc solvi, nisi fingendo in quodam priori signo voluisse Deum dare fidem Adæ aliorum mysteriorum, et in alio posteriori voluisse quasi extendere illam ad incarnationem, quod et gratis omnino dicitur, et ordinem ac modum divini consilii et providentiæ non satis explicat, et quandam imperfectionem et confusionem videtur attribuere divinæ voluntati, ut supra in simili declaratum est. Dicunt vero aliqui, licet verum sit in genere causæ finalis antecessisse voluntatem incarnationis permissionem peccati, tamen in genere causæ materialis permissionem fuisse priorem, quatenus illius voluntatis occasio fuit. Sed proprie nulla hic fingi potest ratio causæ materialis. Quia, si peccatum fuisset occasio incarnationis, potius ad finalem causam esset revocanda, quia nihil aliud est esse occasionem, quam movere Deum ad misericordiam, et ad remedium tanti mali. Unde fit, ipsum remedium peccati esse finem, peccatum vero ipsum sub hoc fine claudi tanquam occasionem ejus. Quod si vocetur materialis causa, solum quia est veluti materia circa quam remedium hoc versatur, non est contendendum, quia erit quæstio de modo loquendi, quamvis materia *circa quam* potius habeat rationem objecti, et objectum ad finem revocetur. An vero repugnet incarnationem esse simpliciter primam in ratione finis, et nihilominus peccatum esse occasionem ejus, et ita etiam præcedere aliquo modo in ea ratione, item an voluntas incarnationis ita sit prior voluntate permittendi peccatum, ut tamen sit cum illa necessario connexa, dicam in sequentibus.

35. Secundo ex dictis infertur, quid dicendum sit de ordine inter voluntatem incarnationis, et præscientiam peccati originalis; si enim loquamur proprie de præscientia futurorum, quæ est per scientiam visionis, qua videntur futura tanquam præsentia æternitati, clarum est ex dictis voluntatem incarnationis antecessisse præscientiam originalis peccati, quia hæc præscientia supponit voluntatem permittendi peccatum, quæ posterior est voluntate incarnationis. Si autem loquamur de præscientia illa quasi conditionata, certum etiam est hanc præcessisse ante voluntatem incarnationis, quia hæc (ut dictum est) omnem Dei liberam voluntatem antecedit. Quocirca, si verum est per hanc scientiam non solum de aliorum voluntatibus, sed etiam de sua, cognoscere Deum quid amatura vel factura sit, prius ratione quam illam videat actu volentem, hoc (inquam) posito, consequenter fit, ante habitum liberum decretum de incarnatione facienda, præscivisse Deum (hoc præscientiæ genere) lapsum eventurum in humano genere; sed hujusmodi præscientia non mutat ordinem voluntatis, nec rationem providentiæ procedentem nostro modo concipiendi ex intentione finis ad mediorum dilectionem, quia illa scientia generaliter omnia sub se comprehendit, et eodem modo præscivit Deus ante omne decretum liberum suæ voluntatis, fore ut velit incarnationem et permissionem peccati, et redemptionem humani generis, et alia similia, quæ tamen omnia præscivit futura eo modo et ordine quo futura erant. Unde in hac eadem scientia prius ratione quam intelligamus Deum præscivisse peccatum futurum, intelligimus præscivisse prius se illud permissurum, et rationes omnes propter quas illud erat permissu-

rus, et consequenter præscivisse prius se voliturum incarnationem per modum finis ad quem erant cuncta referenda.

36. An vero hæc prioritas inter voluntatem incarnationis et præscientiam peccati sit etiam cum independentia unius ab alio, vel cum connexione, ac alia, quæ in tertia opinione tangebantur, in sequentibus sectionibus tractanda sunt, et ideo nihil de illa amplius dicere oportet, quia in reliquis a nobis non discordat. De quarta vero opinione satis dictum est. Fundamentum vero primæ opinionis solvendum est ex illa distinctione data, de ordine intentionis et executionis. Fatemur enim Deum operatum esse mysterium incarnationis propter remedium peccati, quod solum probant omnia quæ in suum favorem congerit illa sententia. Negamus tamen inde fieri ordine intentionis hanc fuisse primam rationem, quæ Deum moverit ad volendum seu prædestinandum incarnationis mysterium; quod quia specialem habet difficultatem, commodius in quarta sectione tractabitur, in qua distinctius omnibus argumentis illius sententiæ satisfaciemus.

SECTIO III.

Utrum in primo signo rationis, in quo prædestinatus est Christus Deus homo, sit etiam prædestinatus redemptor hominum per passionem et mortem suam.

1. *Prima sententia.* — Difficultas hujus quæstionis oritur ex dictis in secunda dubitatione. Dictum est enim Christum esse prædestinatum Deum hominem ante permissionem originalis peccati; sed ante prævisum peccatum non indigebamus redemptore; ergo in illo signo non fuit prædestinatus redemptor. In contrarium vero est, quia prædestinatio versatur circa res singulares cum circumstantiis earum, et ita per eam definiuntur ut futuræ sunt; sed Christus Deus homo futurus fuit passibilis et redemptor; ergo hoc modo fuit prædestinatus per illam primam voluntatem, per quam incarnationem primo intentam intelligimus.

2. Hæc quæstio solum habet locum inter eos qui ponunt Christi prædestinationem in primo signo rationis, ut a nobis explicatum est. Nam qui sentiunt illum fuisse prædestinatum post prævisionem et permissionem originalis peccati, consequenter affirmant illum non prius fuisse prædestinatum hominem, quam passibilem vel redemptorem. At vero Scotus, et multi alii, qui priori modo constituunt hanc prædestinationem, dicunt pro illo signo nihil definiisse Deum de redemptione vel passione, sed solum de substantia mysterii; abstraxisse autem nostro modo intelligendi pro eo signo a modo passibili vel impassibili, et a munere redemptoris. Quod non specialiter in Christo, sed in aliis prædestinatis videre licet; cum enim Deus elegit, verbi gratia, Sanctum Petrum ad gloriam, in primo signo, quo intelligitur elegisse illum, non est necesse intelligere decrevisse eum per mortem et crucem ad gloriam perducere, neque summum Ecclesiæ Pontificem illum constituere. Et si verum est (ut ego existimo) prædestinatos fuisse electos ante peccatum originale prævisum et permissum, in eo signo non est definitum an illi nascituri essent mortales aut immortales, nisi fortasse sub conditione, scilicet, si Adam peccasset, nascituros mortales, si autem non peccasset, immortales; ergo idem dici poterit de Christo in primo signo electo vel prædestinato. Et potest hæc sententia confirmari primo, quia tota ratio, ob quam Christus prædestinatus est passibilis et redemptor, fuit peccatum et indigentia humanæ naturæ; ergo ante prævisum et permissum hunc lapsum non potest intelligi Christus passibilis prædestinatus, nam (ut dictum est) in voluntate Dei prius est finis quam medium: permissio autem peccati non est finis passionis aut mortis Christi, sed e contrario remedium peccati fuit unicus finis proximus passionis et mortis, alias non esset Christus prædestinatus passibilis propter remedium peccati, sed potius ideo peccatum esset permissum, ut Christus haberet quod per suam passionem curaret, quod videtur nec Scripturis, nec rationi satis consentaneum. Confirmatur secundo, quia hic modus incarnationis, scilicet in carne passibili, non est bonum propter se intentum. Ergo non cadit in primam voluntatem, quæ in genere causæ finalis habet primum locum in divina prædestinatione.

3. *Secunda sententia.* — Nihilominus esse potest alia sententia affirmans Christum in illo primo signo esse prædestinatum redemptorem, atque adeo passibilem et mortalem. Quæ sumi potest ex Irenæ., lib. 3, c. 33, ubi inquit, *prædestinasse Deum primum animalem hominem, ut a spirituali salvaretur, quia cum præexisteret salvans, oportebat, quod et salvaretur fieri, ut non vacuum sit salvans.* Unde de Christo loquitur, et significat prius præ-

destinatum fuisse salvatorem, et deinde ordinatos esse homines, qui salvarentur, ne ipse frustra esse videretur. Clarius Cyrill., lib. 5 Thesaur., c. 8, in fine, ubi sic loquitur : *Præfundatur ante nos Christus, et in ipso nos omnes superædificamur, idque ante initium mundi in præscientia Dei, ut cum ordine divino benedictio maledictionem antecesserit, et damnationem in mortem vitæ pollicitatio, servitutem diaboli adoptionis libertas, et possit natura humana, superatis malis quæ interim acciderunt, in pristinam per gratiam Christi* (*qui fundavit eam in bonis*) *dignitatem recurrere.* Quod deinde exemplo explicat de architecto qui, ædificaturus ædes regias, dubitans ne quid procedente tempore structura patiatur, firmissimum jacit fundamentum, ut si quid superiora patiantur, possint rursus reparari fundamento servato : *Eodem modo*, inquit, *creator noster Christus, nostræ salutis fundamentum, etiam ante initium mundi fundavit, ut si prævaricatione caderemus, in ipso rursus renovaremur.* Quibus verbis docere videtur Cyrillus, Christum a principio fuisse prædestinatum in eum finem, ut si humana natura caderet, per eum repararetur; et hoc sensu dicit paulo superius, Deum præscivisse futurum peccatum, et ideo totam humanam naturam in Christo fundasse, ut per eum reparari posset; loquitur enim de illa præscientia simplicis intelligentiæ, quæ antecedit omnem voluntatem, per quam Deus cognoscit, quid eventurum est in creaturis, si hæ vel illæ creentur.

4. Ratio autem pro hac sententia formari potest in hunc modum ex dictis in superioribus. Diximus enim Christum Dominum ita habere primum locum in primo decreto libero divinæ voluntatis, ut, quamvis in ratione finis sit prior, non tamen excludat res alias quæ ad ipsum ut ad finem ordinantur, imo in eo præintelliguntur ea attributa quæ aliarum rerum consortium requirunt, ut sunt dignitas capitis, auctoris gratiæ et gloriæ, et similia ; ergo eodem modo intelligi potest præordinatus Christus in illo signo sub ratione redemptoris, et sub illa ratione habere connexionem cum permissione et præscientia peccati. Probatur consequentia, tum quia non est major ratio de una dignitate quam de alia; tum etiam quia ad hoc decretum hoc modo declaratum sufficit illa præscientia conditionata futurorum contingentium, quæ decretum liberum antecedit, nam sicut stante illa scientia intelligimus, Deum simul voluisse omnes rerum ordines naturæ, gratiæ, et unionis hypostaticæ cum habitudine et connexione eorum inter se, ita intelligere possumus simul ordinasse Christum in redemptorem, et voluisse permittere peccatum, quod esset occasio conferendi Christo illam dignitatem, et perfecte manifestandi summam justitiam, misericordiam, et sapientiam in hoc mysterio perficiendo. Unde sumitur confirmatio; nam peccatum permissum est ut Deo esset occasio manifestandi justitiam et misericordiam, quod fecit per redemptionem ; ergo in ordine finis fuit redemptio prius intenta; et e converso, incarnatio in eo primo decreto et signo eo modo intenta est, qui magis ad Dei sapientiam, bonitatem, justitiam et misericordiam manifestandam deserviret, quod optime Christus perfecit exercendo munus redemptoris; ergo ad illud fuit in eo primo signo præordinatus. Et ad hoc confirmandum applicari potest discursus factus sectione præcedente in assertione prima. Et hæc sententia, sic exposita, est probabilis, et potest facile defendi; mihi tamen nunquam satis persuaderi potuit.

5. Ut ergo quod verius judico breviter proponam, in memoriam revoco distinctionem supra positam de modo concipiendi actum divinæ voluntatis, vel ut terminatur adæquate ad totum objectum ad extra sibi per intellectum divinum propositum per modum unius, vel ut præcise a nobis conceptum, quatenus ad unam rem ut ad finem, et ad aliam ut medium, terminatur. Priori enim modo clarum est, sub illa voluntate qua Deus voluit sese ad extra communicare, per naturam, gratiam, et unionem hypostaticam, cecidisse etiam permissionem peccati hominum non solum originalis, sed etiam actualium, et consequenter sub eadem voluntate cecidisse etiam Christi passibilitatem et redemptionem, tam ut ad peccatum originale tollendum, quam ut ad remissionem actualium, ordinata est, vel sufficienter respectu omnium, vel efficaciter respectu aliquorum. Unde etiam sub ea voluntate comprehensa sunt omnia efficacia media, per quæ prædestinati salvantur, et permissiones peccatorum, propter quæ reprobi condemnantur, et ad salutem electorum cooperantur. Verumtamen hujusmodi consideratio divinæ voluntatis non est præsenti quæstioni accommodata ; nam juxta illam nullus huic quæstioni relinquitur locus, cum constet nihil in rebus fieri, quod sub illam voluntatem non cadat, et per illam ab æterno vel præordinatum sit, vel permissum

absque ulla successione, vel distinctione quæ in eo reperiatur, quia simplissima est et immutabilis. Altera ergo consideratio divinæ voluntatis necessaria est, ut præsens quæstio locum habeat, quo modo supra diximus, intentionem finis in Deo interdum præscindere a particulari medio, et esse priorem illo secundum rationem. Et eodem modo facile intelligere possumus, voluntatem illius boni, quod Deus per se primo amat ut finem, præscindere a permissione peccati, quia Deus nullo modo vult permissionem peccati ut finem, sed tantum ut medium. Atque eadem ratione intelligi facile potest, illud decretum, quo Deus primo voluit prædestinatos creare aut salvare, præscindere ab illis proprietatibus vel mediis quæ passibilem carnem requirunt, ut sunt dolores, martyria, et similia, quia hæc non fuere per se primo intenta; hac enim ratione scriptum est: *Deus mortem non fecit*. In hoc ergo sensu melius videtur prior sententia procedere, quam posterior.

6. *Origo passibilitatis et mortalitatis in carne Christi ex Adæ peccato. — Pœna peccati mors.* — Dico itaque primo, Deum non prius voluisse Christum venire passibilem et mortalem, quam voluerit permittere peccatum, illudque propria et absoluta scientia visionis præviderit. Hanc conclusionem probant sufficienter omnia citata supra, sectione secunda, pro prima sententia, et in hoc etiam omnes Theologi videntur convenire; quanquam enim differant in substantia ipsius mysterii, an fuerit per se amata ante vel post prævisionem peccati, de statu tamen passibili, et de passione et morte omnes docent non fuisse prædefinitam, antequam originale peccatum et permitteretur et prævideretur. Secundo, hoc est magis consentaneum Scripturis, quæ docent Deum nec voluisse, nec fecisse mortem; quia, videlicet, a Deo per se intenta non fuit, sed solum occasione peccati introducta; ergo hoc multo magis de Christi morte existimandum est; non ergo fuit per se intenta, et ratione illius peccatum permissum est, ut Christus ad illud tollendum mereretur; sed e contrario potius prius est peccatum permissum et prævisum, et occasione illius mors Christi introducta. Unde argumentor tertio a priori. Nam hoc differt inter incarnationem et passionem, quod incarnatio fuit per se amabilis tanquam finis aliorum operum Dei, passio vero seu mors non per se amabilis fuit, sed solum ut medium ad redemptionem peccati. Diximus autem sectione prima, prius cadere in voluntatem medium illud, quod est tanquam finis respectu alterius; cum ergo passio sit medium ad tollendum peccatum, et e contrario permissio peccati non fuerit medium electum propter passionem et mortem Christi, necessario efficitur prius Deum voluisse permittere peccatum, quam Christi passionem vel mortem. Quarto, quia Deus non prædefinivit absoluta voluntate mortem Adæ, et posterorum ejus, neque ut filii Adæ nascerentur passibiles, donec permisit et prævidit peccatum, ut constat ex modo loquendi Scripturæ, et Patrum, ac Theologorum omnium; non enim quia Deus voluit nos mortales, ideo permisit peccatum, sed solum quia vidit nos peccaturos, voluit ut morte puniremur; ergo nec mortem Christi aliter prædefinivit. Patet consequentia, tum quia est eadem vel major ratio, quia Deus prævidit scientia conditionata, vel simplicis intelligentiæ, fore ut si Adam tali modo crearetur, et tentari permitteretur, etc., esset peccaturus; ergo si propter hanc scientiam dicitur Deus prædefinivisse mortem Christi ante permissionem peccati, eadem ratione idem dici poterit de morte nostra, quia non minus mors Christi fuit pœna peccati nostri, quam nostra mors; tum etiam quia, ut Paulus dicit, ad Hebr. 2, Christus ordinatus est passibilis et mortalis, ut nobis assimilaretur, et misericors fieret; unde, sicut immortalitas Christi est exemplar nostræ immortalitatis, ita mortalitas nostra dici potest exemplar mortalitatis Christi, atque adeo prior quam illa in divina præscientia et voluntate. Quinto, possumus hoc confirmare, quia, quamvis Deus sæpe prædefiniat finem consequendum media permissione peccati, quando talis finis de se non necessario prærequirit peccatum, neque habet intrinsecam connexionem cum illo, ut videre est in electione prædestinati ad gloriam consequendam media permissione peccati, tamen, quando finis talis est ut omnino necessario supponat peccatum, non prædefinitur a Deo ante permissionem et absolutam prævisionem peccati. Quia talis prædefinitio videri potest quædam virtualis voluntas ipsius peccati, et hac ratione non prædefinit Deus pœnam ut pœnam, nisi prius culpam permittat atque prævideat. Quæ ratio æque procedit de omnibus proprietatibus, imperfectionibus aut perfectionibus rerum, quæ peccatum essentialiter aut necessario supponunt ex natura sua, ut actualis pœnitentia proprie sumpta, et pœna ut pœna, vel quæ talis est ex ordinatione di-

vina, ut sunt mors, et corruptio corporis humani, quæ Deus esse noluit nisi in pœnam; nam, cum omnia supponant culpam, non possunt cadere sub absolutam, efficacem ac præordinativam Dei voluntatem, nisi ex præsuppositione culpæ jam prævisæ, ne videatur Deus virtualiter saltem et implicite culpam ipsam præordinare, et non tantum permittere, quod ejus bonitati repugnat; et ideo contrarius ordo vel est certe impossibilis, vel saltem minus consentaneus divinæ sapientiæ et bonitati.

7. *Ultima probatio.* — Unde argumentor ultimo, quia alias dicendum esset Deum, in primo decreto libero suæ voluntatis, etiam per rationem nostram præcise considerato, voluisse Christum ut passibilem et mortalem, et subinde ideo voluisse permittere peccatum, ut passio et mors Christi locum haberent; hoc autem falsum et absurdum videtur; ergo. Major est clara, quia permissio peccati et passibilitas carnis Christi non sunt a Deo volitæ mere concomitanter, id est, absque ulla habitudine et causalitate unius ad aliam, ut ex Scriptura constat, quia passio Christi propter peccatum destruendum volita est; si autem inter illa duo est aliqua habitudo causæ, vel passibilitas carnis Christi, est aliquo modo causa permissionis peccati, vel non. Si non est causa, ergo nullo modo est prior in divina voluntate quam permissio peccati, quia hæc prioritas non est nisi secundum aliquam rationem causæ, ut supra declaratum est, præsertim cum non possit ibi intervenire prioritas in subsistendi consequentia, cum certum sit, non existente peccato, Verbum non fuisse assumpturum carnem mortalem; unde concluditur quod intendimus, permissionem peccati fuisse aliquo modo priorem, cum fuerit ratio vel occasio volendi passibilitatem carnis Christi. Si autem passibilitas carnis Christi fuit aliquo modo causa permissionis peccati, id esse non potuit nisi in genere causæ finalis, quatenus, scilicet, passio intenta movit Deum ad permittendum peccatum, quia nullum aliud genus causalitatis hic potest fingi aut excogitari. Minor autem, scilicet, hoc consequens falsum esse, probatur sufficienter omnibus rationibus adductis. Et declaratur amplius, quia passio fuit ordinata ut medium ad tollendum peccatum; ergo non potuit ordinari ut finis permissionis peccati, repugnat enim idem secundum idem esse finem et medium respectu ejusdem. Quod enim idem Christus secundum diversa, quæ in eo considerantur, sit finis et medium nostræ salutis, recte et facile intelligitur, nam secundum se, et secundum suam gloriam et honorem est finis nostræ justitiæ et sanctitatis; tamen secundum suam passionem dici potest medium ad nostram salutem; at vero quod eadem passio respectu peccati habeat rationem finis et medii, non videtur posse intelligi.

8. *Aliquorum solutio.—Improbatur.*—Dicet aliquis, aliud esse permissionem peccati, aliud vero peccatum ipsum ac remedium ejus; aliud est enim peccatum fieri, aliud destrui; permissio autem respicit ipsum fieri, saltem per accidens seu negative, scilicet non impediendo quo minus illud fiat, seu non dando auxilium, sine quo de facto infallibiliter fiet; remedium autem peccati tendit ad destructionem ejus. Sic ergo non videtur repugnare, quod idem secundum idem sit medium seu remedium ad destruendum peccatum, quod fuit finis permissionis ejus. Passio itaque Christi non fuit medium ad permissionem peccati, neque ut peccatum ullo modo fieret, sed ut tolleretur potius et destrueretur, et ideo recte potuit esse finis permissionis peccati. Quæ responsio est sane ingeniosa, et ratione formæ (ut sic dicam) impugnari satis non potest, quia ex terminis non repugnat idem esse finem et medium sub illis diversis rationibus, eadem enim virtus medicinæ potest esse finale motivum inducendi, vel permittendi ægritudinem, et esse medium ad tollendam illam. Nihilominus tamen ratione materiæ non probatur in præsenti illa distinctio, nam ex illa sequitur primum motivum volendi incarnationem Christi in carne passibili non fuisse remedium peccati prævisi, quod esse falsum et alienum a Scriptura, ostendemus sectione sequente. Probatur sequela, quia remedium peccati non potuit movere Deum ad volendam passibilitatem carnis Christi ante ejusdem peccati permissionem et prævisionem; ergo, si permissio peccati processit suo modo ex prædefinitione Christi passibilis, scilicet, ut præberetur occasio perficiendi hoc mysterium in carne passibili, prout prædestinatum erat, necessario efficitur Deum non primo voluisse passibilitatem Christi in remedium peccati, sed propter se, sicut incarnationem ipsam.

9. *Replica.*—Dices, potuisse carnem Christi passibilem prædefiniri in remedium peccati, etiam ante permissionem et prævisionem peccati, nam peccati remedium et curatio po-

tuit in genere finis prius intendi, et ideo deinde permitti, ut occasionem daret curationis, ad ostendendam virtutem medicinæ et infinitam medici sapientiam. Atque hoc modo potuit incarnatio in carne passibili primo prædestinari in remedium peccati, et nihilominus in genere finis præordinari ante permissionem et absolutam præscientiam peccati futuri; sicut etiam intelligi potest, Deum præordinasse et voluisse creare ignem inferni in supplicium peccati, prius ratione, quam prævideritfuturum peccatum. Sed hæc responsio ratione superius indicata refellenda est. Et, ut ab illo ultimo exemplo incipiam, recte intelligitur ignem inferni fuisse præordinatum ante absolutam præscientiam peccatorum, ut esset aptum instrumentum ad supplicium peccatorum, si essent; non tamen intelligitur recte ipsam actualem et pœnalem combustionem illius ignis fuisse absoluta voluntate beneplaciti præordinatam ante absolutam præscientiam alicujus peccati finalis futuri, sed solum voluntate antecedente, quæ per hanc conditionalem explicatur, Volo peccatum puniri, si fiat. Et ratio differentiæ est, quia prior modus voluntatis, et præordinationis ignis inferni, non infert necessario peccatum futurum, imo vere et sine inconveniente dicitur quod, ex vi talis præordinationis, ignis inferni esset, quamvis nullum esset peccatum futurum; possunt enim carcer et instrumenta supplicii præparari ad vindictam malefactorum, qui esse possunt, etiam si fortasse nulli futuri sint; et illud per se spectat ad ostensionem divinæ justitiæ, et ad completam providentiæ rationem. At vero ordinatio supplicii posteriori modo concepta per voluntatem absolutam et beneplaciti infert necessario ex vi sua peccatum futurum; quia actualis pœna ut sic et sub ratione pœnæ inferri non potest, nisi supposita culpa, et ideo non potest esse talis præordinatio supplicii, nisi ut consequens permissionem et prævisionem culpæ; quia Deus ex se solo (ut sic dicam) et tantum ex beneplacito suo, non vult absolute et efficaciter aliquid, quod ex intrinseca ratione sua peccatum requirat, sed tantum ex præsuppositione peccati, quia alias videretur implicite et virtualiter velle ipsum peccatum; qui enim vult aliquid, vult quidquid etiam cum illo habet necessariam connexionem seu habitudinem, si illud non supponat. Sic igitur in præsente facile intelligi potest, Deum in primo signo præordinasse mysterium incarnationis, ut in eo esset sufficiens ac perfectum peccati remedium, si illius necessitas occurrat; tamen ea voluntas remedii peccati, prout in eo signo antecedit in genere finis, non potest intelligi ut absoluta et efficax, sed tantum ut antecedens, si remedium peccati non solum aptitudinem dicat et sufficientiam, sed etiam actualem curationem per actualem satisfactionem et redemptionem; quia remedium peccati hoc modo sumptum, ex se, et ex intrinseca ratione sua, dicit necessariam connexionem et habitudinem ad peccatum actu futurum, et ideo non potest esse efficaciter præordinatum ac volitum, nisi ex præsuppositione peccati futuri, et absoluta præscientia ejus, quæ permissionem etiam supponit; talis ergo prædefinitio remedii peccati non potuit esse in illo primo signo, quod in genere finis intelligitur antecedere permissionem et præscientiam peccati.

10. Unde ulterius concluditur, neque passibilitatem carnis Christi fuisse absolute prædefinitam in illo signo, quia illa non fuit ordinata ut esset remedium peccati solum in actu primo (ut sic dicam), seu quoad valorem et sufficientiam remotam, alioqui ex vi illius prædefinitionis venturus esset Christus passibilis, etiam si peccatum non fuisset futurum, quod omnino falsum est; fuit ergo præordinata Christi caro passibilis, ut deserviret ad actualem solutionem et satisfactionem pro peccato, seu (quod idem est) ut in ea fieret quoddam actuale supplicium peccatorum humani generis, juxta illud ad Hebræ. 10 : *Corpus autem aptasti mihi;* et ideo illa voluntas habet ex vi sui objecti necessariam connexionem cum peccato futuro; non ergo recte attribuitur Deo ex solo beneplacito ejus, sed solum ex prævisione absoluta culpæ futuræ; nam quoad hoc eadem est ratio de hac pœna, et de quacumque alia; nam, licet medicinalis sit, tamen necessario supponit culpam, et hac ratione non potest illam antecedere in genere finis, sed simpliciter illam supponere, ut materiam circa quam versatur. Et ideo hanc causalem censeo esse veram: Quia Deus prævidit peccatum futurum, ideo voluit carnem Christi esse passibilem; hanc vero falsam : Quia Deus voluit carnem Christi esse passibilem, ideo peccatum permisit. Quomodo autem nihilominus verum sit Deum permisisse peccatum, ut mysterium incarnationis optimo modo perficeret, dicam commodius in sectione 5.

11. *In quo signo sit Christus prædestinatus, ut redemptor hominum.* — Dico secundo : ante

permissionem, ac propriam et absolutam prævisionem peccati, Christus non fuit prædestinatus ut redemptor hominum, sed solum post peccatum permissum et prævisum. Potest quidem dici Christus in eo signo prædestinatus ut justificator, et ut glorificator hominum, atque adeo ut Salvator, quatenus hoc nomine significari potest auctor salutis, etiam si peccatum non intercedat, quomodo exponi potest Irenæus supra. Potest etiam Christus in eo signo dici prædestinatus redemptor quoad potestatem (ut ita dicam) et sufficientiam, quia tantæ dignitatis præordinatus est, et opera ejus sufficientissima esse possent ad remedium, si necessarium esset, quomodo loquitur Cyrillus supra. Non est tamen in eo signo absoluta voluntate a Deo prædefinitum, ut exerceret actualiter munus redemptoris, et hoc sensu sequitur hæc conclusio ex præcedenti, et ita eam docent iidem Theologi, quia prædestinari hoc modo in redemptorem, et in carne passibili, idem fere sunt. Docet etiam illam Rupertus supra, ad illam accommodans illud ad Hebræos 2 : *Decebat eum propter quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat*, scilicet, secundum divinam prædestinationem, in qua propter Christum decreverat Deus multos homines in gloriam adducere, *auctorem salutis eorum per passionem consummari. Illud enim charitatis propositum* (inquit Rupertus) *non evacuavit ex adverso veniens peccatum, sed statim ac mortui sumus, ejus passio ordinata est, quoniam decebat eum, propter quem omnia*, etc. Ad hunc etiam modum intelligi potest illud Psal. 39. quod de Christo exponit Paulus, ad Hebr. 10 : *Sacrificium et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi;* non ergo aptavit Deus corpus Christi accommodatum passionibus, donec peccatum vidit, pro quo nullum aliud sacrificium sufficiebat. Et confirmatur ratione supra indicata, nam, si prius quam Deus permitteret homines labi in peccatum, lapsosve videret, absolute et efficaciter voluit ut Christus esset redemptor, voluit etiam ut homines indigerent redemptione, nam hæc duo correlativa sunt, et unum dicit ordinem intrinsece ad aliud; sed hoc est omnino falsum, quia indigere redemptione est subesse peccato, et hoc nunquam Deus voluit, aut prædefinivit, sed voluit tantum permittere. Neque satis est dicere per illam præscientiam simplicis intelligentiæ præcognitum fuisse peccatum, antequam esset permissum, saltem scientia illa conditionata, quia talis præscientia non mutat ordinem voluntatis, nec potest efficere quin unumquodque objectum sit amandum, prout amabile est, atque adeo ut id, quod omnino necessario supponit peccatum, et amabile non est, nisi ut pœna vel satisfactio pro peccato, efficaciter intendi aut definiri debeat, nisi supposita permissione, et absoluta prævisione peccati.

12. Et eadem ratione, non satis est dicere per eamdem scientiam simplicis intelligentiæ simpliciter præcognosci peccatum futurum, quatenus per eamdem intelligentiam præcognoscitur, Deum permissurum illud; quia, licet hoc concedamus, tamen hæc præscientia supponit voluntatem ipsam divinam, ut præsentem saltem objective; ergo supponit debitum ordinem in ipsa voluntate, atque adeo futuram voluntatem permittendi illud, ut priorem, quam efficaci voluntate puniendi illud, tam in Christo quam in nobis. Unde tandem confirmatur conclusio, quia non videtur posse negari quin Deus in illo primo signo rationis potuerit prædefinire incarnationem tantum quoad substantiam ejus, et eas proprietates quæ per se illam consequuntur, et pertinent ad perfectionem simpliciter animæ assumptæ, quia totum hoc objectum est amabile, et independens a munere redemptoris, quamvis cum eo etiam stare possit. Ergo recte intelligitur Deum ita voluisse incarnationem in eo signo, non vero passionem atque redemptionem, donec peccatum prævisum est.

13. Et confirmari hoc potest, nam in mente Dei prius intelligimus intentionem finis, et deinde voluntatem exequendi illum per hæc vel illa media; at vero in proposito munus redemptoris est veluti quoddam medium ad nostram salutem, et ad exaltationem et gloriam ipsiusmet Christi; ergo non oportet illud intelligere in primo signo quo facta est electio prædestinatorum, et ipsiusmet Chris

14. *Fundamenta secundæ sententiæ diluuntur. — Differentia inter attributum redemptoris, et alia Christo convenientia.* — Ad fundamenta secundæ sententiæ fere patet responsio ex dictis, nam omnia videntur procedere de voluntate Dei integre seu adæquate concepta priori modo a nobis explicato. Quod si in alio sensu procedant, facile potest eis satisfieri, nam Patrum testimonia jam obiter declarata sunt. Ad rationem vero a nobis factam respondetur, non esse idem judicium de attributo redemptoris, et de cæteris quæ peccatum non requirunt; nam hæc nihil invol-

vunt Deo per se repugnans, nec supponunt aliquid quod Deus ex se efficaciter velle non possit; attributum autem redemptoris aliquid hujusmodi includit, vel potius supponit. Unde alia Christi attributa, ut supremi Regis, capitis, auctoris gratiæ, et consummatoris gloriæ, et similia, videntur esse quasi perfectiones simpliciter simplices, quæ ad perfectionem simpliciter per se pertinent, quia nec perfectionem, nec culpæ defectum necessario involvunt aut supponunt; dignitas autem redemptoris, licet quoad radicalem sufficientiam (ut sic dicam) perfectionem simpliciter importet, et necessario Christo conveniat, tamen, quantum ad actualem usum, et exercitium illius muneris quod in exhibenda satisfactione consistit, non pertinet ad perfectionem simpliciter, sed solum ex præsuppositione peccati.

SECTIO IV.

Quæ fuerit Deo prima ratio seu motivum incarnationis faciendæ ac prædestinandæ.

1. Quæstio hæc intelligenda est de prima ratione quæ ex parte ipsarum rerum movit divinam voluntatem ad incarnationem volendam, quia ex parte ipsius Dei certum est primam rationem, propter quam omnia operatur, esse bonitatem et gloriam suam; quia vero inter suos effectus, quosdam vult immediate ac proxime propter se, et quia in eis est sufficiens ratio propter quam amentur, et in Deum immediate referantur, alios vero, quia ad alios effectus ordinantur, propter quos etiam amantur immediate, ut ex D. Thoma sumitur, 1, q. 19, art. 5, præsertim ad 3, ideo hoc sensu quærimus quæ fuerit prima ratio volendi incarnationem.

2. In quo est prima sententia, sectione secunda relata, quæ affirmat primam rationem, quæ movit Deum ad volendam incarnationem, et prædestinandam illam, fuisse remedium peccati in humano genere prævisi. Hæc existimatur esse D. Thomæ, et eam sequuntur discipuli ejus, et alii auctores, quos ibi indicavi; et fundamentum est ibi positum, quia Scriptura et Sancti hanc potissimum causam assignant.

3. Secunda sententia dicit Deum per se primo voluisse hoc mysterium propter se ipsum, et propter ejus excellentiam, et ad universi complementum, consequenter vero, et quasi oblata occasione peccati, voluisse etiam illo uti in remedium peccati. Hanc tenent Alens., Albert., Scot., et alii, sectione secunda citati pro secunda sententia, quorum fundamentum sumendum ex ordine prædestinationis hujus mysterii supra explicato.

4. Tertia sententia media esse potest, quæ utramque positam quodammodo amplectatur, et primam rationem volendi hoc mysterium esse dicat, tam excellentiam ipsius mysterii, quam nostram redemptionem, ita ut in primo signo, quo Deus voluit hoc mysterium, ex utraque ratione, tanquam ex quodam completo motivo divina voluntas fuerit inclinata. Quam sententiam videtur docere Cyrill. Alexan., 5 Thesaur., c. 8, quem locum infra latius tractabimus. Favet etiam Nazianzenus, orat. 38 in Natale Dom.; Athan., serm. 3 contra Arium, et lib. de Human. Verb., quorum verba supra adduxi. Et fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia Scriptura significat Christum per se et primo fuisse prædestinatum inter omnes creaturas, in quo indicat per se fuisse amatum ac propter se multo magis quam Angelos vel homines; deinde semper vel frequentius assignat rationem hujus mysterii ex redemptione nostra, indicans, hanc etiam rationem, divinam voluntatem ad hoc mysterium volendum inclinasse; sed possunt hæ duæ rationes per modum unius completi motivi conjungi, et copulari in illa prima divina voluntate, qua hoc mysterium prædefinitum est; ergo ita videtur asserendum. Consequentia cum majori satis ex supra dictis patet. Minor declaratur breviter ex dictis, quia ante illam voluntatem præsciebat Deus indigentiam futuram in humano genere propter peccatum (modo saltem explicato in fine præcedentis sectionis), et præsciebat hoc mysterium non solum in se esse dignissimum, et ad completam universi perfectionem aptissimum, verum etiam efficacissimum ad remedium peccati. Ergo optime intelligitur, Deum propter has omnes rationes simul, et per modum unius, fuisse inclinatum ad incarnationem volendam.

5. Ut quæstio hæc definiatur, præ oculis habenda est distinctio illa de duplici consideratione divinæ voluntatis, scilicet, ut adæquate terminatur ad res, et ad omnes effectus quos in eis efficit vel permittit; vel ut præcise terminatur ad quasdam res ut fines aliarum, et e contrario ad quasdam ut ad media ad aliarum commodum, utilitatem vel honorem ordinata. Utroque enim modo considerari potest voluntas divina in ordine ad mysterium incarnationis, et utroque etiam modo inquiri

potest prima ratio ac motivum ejus; sed præcipue hic loquitur priori modo, ubi primariam Christi prædestinationem investigamus. Unde ulterius considerandum est, variis modis posse aliquod motivum voluntatis esse et vocari primum, scilicet, origine et excellentia, efficacia et adæquatione. Supponit enim hæc comparatio (id quod verissimum est) posse eamdem voluntatem ad idem objectum ex pluribus motivis ferri, sive id faciat pluribus actibus, aut realiter, aut ex natura rei distinctis, ut fortasse in nobis contingit, sive uno æquivalente pluribus, qui ratione nostra possit in plures distingui, ut in Deo videre licet; in nobis ergo contingere potest ut ordine originis seu durationis unum tantum motivum prius moveat voluntatem, ita ut propter illud solum prius velit tale objectum, postea vero occurrat aliud motivum, vel æque, vel magis bonum et efficax, et quod propter illud etiam incipiat ferri voluntas, alterum non relinquendo, quod fuit quidem primum via generationis, fieri tamen potest ut non sit primum excellentia aut efficacia, tunc autem neutrum ex illis est adæquatum respectu talis voluntatis prout operantis ex utroque motivo simul, sed ex utroque coalescit integrum motivum talis voluntatis, respectu adæquatæ motionis ejus. Necesse est autem prædicta motiva esse ejusmodi, ut tota similia, seu ita movere voluntatem, ut quodlibet eorum de se sufficiat, et de facto ita moveat, ut propter illud solum ita moveatur voluntas, quod si aliud non adesset, etiam moveretur; nam de ratione causæ totalis est, ut ipsa sine alia sufficiat in suo genere ad effectum, et quod in eum influat quantum in eo genere necesse est. Unde, si motiva talia sint ut neutrum per se sufficiat, utrumque autem simul sumptum moveat voluntatem, neutrum erit totale motivum, sed partiale; et ex utroque unum sufficiens conficietur; si vero unum sit per se sufficiens, aliud vero minime, illud prius non solum est præcipuum, sed etiam illud solum est totale, imo solum id meretur nomen motivi terminantis voluntatem, nam aliud solum est veluti coadjuvans, magisque impellens, quo modo aliqui rationem priorem motivam vocant, posteriorem vero impulsivam. Si vero utrumque sit per se sufficiens, et unumquodque ita actu moveat voluntatem, ut, eo posito, voluntas moveatur independenter ab alio, tunc utrumque est totale motivum. Quod vero non repugnet hoc modo moveri voluntatem ex pluribus motivis, experientia videtur notum, et ratione, quia possunt singula motiva habere sufficientem virtutem ad voluntatem movendam, et possunt simul repræsentari; ergo voluntas pro sua libertate potest ex utroque moveri dicto modo, quia unum motivum non impedit, aut necessario excludit aliud. Nec propterea fit ut ejusdem effectus sint proprie duæ causæ totales, quia, licet effectus exterior seu materiale objectum voluntatis sit idem, tamen ipsa motio, seu affectio voluntatis, secundum rem vel rationem est diversa.

6. In voluntate igitur divina, seclusa omni imperfectione, quæ in successione et multitudine actuum consistit, hæc omnia esse possunt, quæ a nobis juxta captum nostrum secundum ordinem seu distinctionem rationis considerantur. Atque hoc modo intelligimus, aliquod motivum voluntatis divinæ posse esse primum origine, non duratione, sed causalitate finis, seu ordine intentionis, et post hoc motivum intelligimus, posterius ratione posse adjungi aliud, quod non solum sit impulsivum seu adjuvans, sed etiam vere motivum per se sufficiens, magis vel minus efficax pro objectorum vel motivorum varietate. Et a fortiori intelligi potest, simul et in eodem signo rationis determinari divinam voluntatem ad aliquid volendum propter plura motiva totalia, ac per se singula sufficientia ad inclinandam divinam voluntatem; nihil enim horum magis in divina voluntate repugnat quam in nostra, neque aliquam imperfectionem includit. In præsente ergo quæstione, imprimis inquirere oportet an in volendo incarnationem, Deus unum tantum vel plura habuerit motiva, nam omnes opiniones citatæ videntur sentire, unicam tantum fuisse hujusmodi adæquatam rationem, quæ divinam voluntatem movit ad incarnationem volendam; et hoc sensu dicunt illud motivum fuisse primum negative, id est, unicum, quia ante illud nullum fuit aliud, nec etiam post illud. Sed ut magis intelligatur opinionum diversitas, oportet distinguere substantiam mysterii a modo ejus, quod fieret in carne passibili, et in redemptionem hominum. Prima ergo sententia utrumque conjungit in uno veluti adæquato objecto materiali, et in una determinatione libera voluntatis divinæ, quam simul, etiam secundum rationem, Deus habuit, ejusque unicum adæquatum motivum fuit hominum redemptio. Secunda vero opinio illa duo distinguit tanquam diversa materia-

lia objecta, quæ actibus secundum rationem distinctis, et in signis priori et posteriori secundum rationem Deus voluit, et ideo distinguit etiam motiva harum voluntatum, et mysterium quoad substantiam suam et absolute dicit fuisse amatum propter se, id est, quia in ipso per se sumpto divina bonitas maxime communicatur, et sapientia relucet, et ideo hoc vocat primum motivum divinæ voluntatis ad hoc mysterium, quia substantia mysterii prius necessario prædefinita est quam modus, supposita distinctione rationis quam hæc opinio supponit. Imo, quantum ad hoc, videtur hæc opinio sentire hoc motivum fuisse unicum, quia redemptio hominum non fuit motivum respectu substantiæ incarnationis, sed tantum respectu modi, quia supponit jam voluntatem divinam, ad volendum ipsum mysterium secundum se satis determinatam, et ideo quoad hoc non censetur redemptio hominum fuisse ratio motiva, sed ad summum impulsiva seu adjuvans. At vero tertia sententia convenit cum prima in hoc, quod totum mysterium, prout includit substantiam et modum, censet in eodem signo rationis fuisse definitum unico et indivisibili actu, etiam secundum rationem; differt tamen tum in assignando hoc instante seu signo rationis, juxta ea quæ in secunda et tertia sectione tractata sunt; tum etiam (quod ad rem præsentem spectat) quia non vult proprium et adæquatum motivum hujus voluntatis esse solam hominum redemptionem, sed etiam rationes alias, quæ per se in ipso mysterio reperiri possunt absque occasione peccati, ita tamen ut nullam illarum censeat fuisse adæquatam, sed ex omnibus illis adæquatum motivum consurgere.

7. Dico tamen primo : ratio seu motivum sufficiens et adæquatum volendi incarnationem non fuit unicum tantum, sed plura, non tantum partialia, et quasi constituentia unum adæquatum motivum, sed totalia et per se sufficientia. Hæc conclusio per sese est rationi consentanea, et excellentiæ tanti mysterii, ac eminentiæ et comprehensioni divinæ naturæ, quæ perfecto et exacto modo intelligitur velle ea quæ vult. Primum ergo, quod in hoc mysterio plures rationes similes inveniantur, ex his quæ diximus in comment. art. 1, et in disp. 3, sect. 3, et in toto art. 2, manifestum est. Et declaratur breviter, nam in hoc divino opere, sicut et in aliis, imprimis considerari potest intrinseca ratio et motivum, deinde aliæ extrinsecæ. Quod ergo attinet ad intrinsecam rationem, evidens est hoc mysterium esse per se amabilius quam sint Angeli vel homines, non solum in esse naturæ, sed etiam in esse gratiæ vel gloriæ considerati, quia illud opus est majus et excellentius, et quodammodo in virtute et eminentia continens reliqua. Itemque hoc opus per sese consideratum est aptissimum omnium ad præcipuum finem operum Dei, qui est ipsius gloria et manifestatio attributorum ejus; nam in hoc opere summe communicatur divina bonitas, et exercetur maxime omnipotentia ejus, et sic de cæteris attributis, ut supra dictis locis ostensum est. Rursus, quod attinet ad extrinsecas rationes, certissimum est solam hominum redemptionem fuisse sufficientem rationem, ut propter eam solam Deus vellet hoc mysterium, ut satis patet ex dictis articulo secundo, et statim amplius declarabitur. Quod vero præter hanc rationem fuerint aliæ per se sufficientes, etiam si hæc deesset, patet etiam ex dictis dicta sectione 3, ubi plures rationes adduxi; potissimæ sunt autem quæ pertinent ad sanctificationem hominum et Angelorum ex perfecta justitia, et ad exaltationem totius universi, quæ in Christo facta est. Denique, quod singulæ ex his rationibus per sese fuerint sufficientes ad divinam voluntatem inclinandam, notius est per sese quam ut nostra probatione indigeat, nam in qualibet earum per se sumpta reperitur perfectissima ratio alicujus virtutis, aut liberalitatis, aut misericordiæ, aut justitiæ, et similium, vel plurium simul; et in qualibet earum per se ostenditur bonitas et sapientia Dei, et exercetur omnipotentia.

8. Solum superest ut ostendamus hujusmodi motiva non solum ex se esse sufficientia, sed etiam de facto fuisse a Deo intenta, seu divinam voluntatem inclinasse ad incarnationem volendam. Ut enim voluntas ex aliquo motivo operetur, non satis est illud esse ex se sufficiens, quia, cum voluntas sit libera, potest ex uno motivo, et non ex alio operari, etiam si utrumque sit sufficiens. Unde in hoc magnam vim faciunt adversarii, præsertim nonnulli auctores primæ opinionis, quod de motivo seu ratione operandi divinæ voluntatis non possumus judicium ferre ex solis rationibus ipsarum rerum, propter libertatem illius voluntatis, cujus usus seu determinatio solum ex ipsiusmet revelatione nobis potest constare; in divina autem Scriptura non sunt nobis revelata omnia hæc motiva, imo neque plura, sed unum tantum, nimirum nostra redem-

ptio; ergo nullus potest cum fundamento, sed tantum divinando, affirmare habuisse Deum aliud motivum præter hoc ad incarnationem volendam, præsertim cum sancti Patres supra, sect. 2, citati nullam aliam assignent, imo etiam interdum omnem aliam excludere videantur, ut significat illa interrogatio Gregorii Nazianzeni, orat. 36: *Humanitatis susceptæ causa nostra est, quid enim aliud esse potuisset?* Et expresse Augustinus, lib. de Peccat. merit., c. 29, dicit, *non ob aliam causam Jesum Christum in carne venisse, nisi ut nos redimeret.* Unde lib. 3 Hypogn. interrogat: *Quid opus erat Deo, si status integer naturæ maneret humanæ, carnem suscipere nostram?* Similiaque ex Gregorio, Ambrosio, Bernardo, et aliis quos supra retuli; unde interdum addunt, parum fuisse Christum nobis nascendo profuturum, nisi redimendo profuisset, quasi dicant nullam aliam tanti mysterii sufficientem rationem fuisse.

9. *Probatur conclusio.* — Nihilominus tamen probatur dicta conclusionis pars, nam imprimis, quod attinet ad intrinsecum motivum, quamvis in Scriptura sacra specialiter non declaretur, ex generalibus locutionibus et ex ipsa rei natura posset sufficienter colligi; nam, licet divina voluntas sit libera, nihilominus intelligimus sapientissime et prudentissime omnia operari; et ideo, sicut universas res per se voluit propter perfectiones earum, et ad completam sui communicationem, ita multo majori ratione credendum est, hac ratione et modo hoc mysterium incarnationis voluisse; neque oportuit hanc rationem specialiter in Scriptura declarari, sed satis fuit non excludi. In divina namque Scriptura oportuit extrinsecas rationes vel motiva divinorum operum explicari; nam illa, cum sint extrinseca, et pertineant tantum ad finem operantis, non possunt aliter nobis innotescere; motivum autem intrinsecum, cum ex re ipsa manifestetur, satis est non excludi, quia nisi hoc specialiter revelatum sit, nulla est ratio cogitandi Deum exclusisse tale motivum. Unde in cæteris Dei operibus, ut sunt cœli, Angeli et homines in esse naturæ et gratiæ, nunquam in speciali legimus voluisse Deum creare singula ex his propter eorum perfectionem, universi complementum, et perfectam divinæ bonitatis communicationem, sed tantum in communi legimus, Deum propter se, et propter bonitatem suam omnia creasse, ut omnibus seipsum communicaret; et in omnibus bonitatem suam, et quamdam sui similitudinem aliquo modo perfectam intendisse. Ex quo principio concludit D. Thomas, 1 p., q. 50, art. 1, Deum creasse aliquas creaturas in gradu intellectuali propter earum perfectionem, et majorem cum Deo similitudinem. Quocirca, quamvis in Scriptura interdum declaretur aliqua extrinseca ratio creationis hujusmodi rerum, ut de Angelis, quod sint in ministerium hominum, vel aliquid simile, semper supponi intelligitur illa intrinseca ratio sumpta ex gradu perfectionis uniuscujusque rei. Cur ergo non licebit de hoc altissimo mysterio ita philosophari? Non ergo in hoc divinamus, sed proprias rationes rerum ex revelatis principiis investigamus. Secundo, quod pertinet ad motiva extrinseca, verum non est omnia alia, præter redemptionem, esse in Scriptura sacra prætermissa. Quamvis enim sæpius inculcetur ratio sumpta ex redemptione nostra, propter rationes infra tractandas, non tamen omnino aliæ prætermissæ sunt; supra enim, disp. 3, sect. 3, multa loca ex Scripturis citavimus, in quibus aliæ rationes hujus mysterii explicantur, quæ a peccato vel redemptione non pendent, ut cum dicitur *Christus prædestinatus in gloriam nostram*, 1 ad Corinth. 2; vel, *ut sit nostra justitia et sanctificatio*, 1 ad Corinth. 1; vel, *ut sit caput omnium Angelorum et hominum*, ad Ephes. 1, ad Coloss. 1; vel denique cum dicitur Deus dedisse Filium suum ex dilectione hominum vel totius mundi, Joan. 3. Hæ namque rationes et similes peccatum non supponunt, nec ab illo pendent.

10. Sed aiunt has omnes rationes in redemptione includi, per quam in Christo justificamur et glorificamur, et ipse efficitur caput omnium, et universus mundus renovatur et exaltatur; et ideo has omnes rationes non censeri a redemptione distinctas. Unde fere in omnibus illis locis Scripturæ, ubi illæ attinguntur, statim insinuatur redemptio, vel aliquid quod ad eam pertineat, ut Joan. 3, cum dicitur: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret,* statim additur: *Ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam; non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum;* et 1 ad Cor. 2, cum Paulus ait, *Quam prædestinavit Deus in gloriam nostram*, loquitur de Sapientia abscondita, id est, de Christo crucifixo.

11. Sed hæc omnia ad summum probant, rationes illas includi aliquo modo in redemptione, et per illam etiam executioni man-

dari, quod etiam declarant citata Scripturæ testimonia, non tamen hoc impedit quominus rationes illæ sint distinctæ a redemptione, et priores illa. Potest enim aliquid in alio includi, et nihilominus ab eo distingui; sic enim mereri nobis liberationem a peccato et remissionem æternæ pœnæ, includit mereri nobis gratiam et gloriam, et nihilominus mereri gratiam et gloriam distinctum quid est, et prius, per se loquendo, cum possit hoc sine alio inveniri. Meruit enim Christus Angelis gratiam et gloriam, quibus remissionem culpæ aut pœnæ non meruit. Divina ergo Scriptura non tantum assignat rationes illas ut in redemptione inclusas, sed etiam per se ac simpliciter, et ut sic, distinctæ sunt, et a redemptione separabiles. Imo in rigore plus includunt quam redemptio, ut est illud Pauli ad Ephesios 1: *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo;* hæc enim verba non solum comprehendunt benedictiones cœlestes ex redemptione manantes, sed etiam illas quæ redemptionem præcedunt, quasque in statu innocentiæ in Adam recepimus; nam Paulus, *omni benedictione*, nullam excludit; ergo ratio prædestinandi Christum in hunc finem necessario debet esse alia a redemptione, et universalior illa, quæ non incommode explicatur ex supra dicta revelatione hujus mysterii, quæ in statu innocentiæ facta est Adamo; illi enim simul cum mysterio aliqua ratio ejus revelata est, quæ ad ipsum pertineret; non est autem revelata ratio redemptionis, quia non oportuit illum esse sui peccati præscium, ut recte Augustinus docet, lib. 11 Genes. ad litt., cap. decimo octavo; ergo fuit ei revelata alia ratio prior redemptione, et independens a morte Christi, qua ipse Adam tunc non indigebat, ut ait idem Augustinus, lib. de Correct. et gratia, c. 10. Quo ergo fundamento dici potest illam rationem non fuisse per se intentam a Deo, sed solum prout in redemptione inclusam, maxime cum sub hac præcisa ratione non potuerit habere effectum in Adamo, ut in justitia originali creato et existente? Et simile argumentum sumi potest ex revelatione incarnationis facta Angelis in sua creatione, et ex effectibus gratiæ et gloriæ, quos Christi prædestinatio in eos habuit, ut infra videbimus.

12. Atque hic modus explicandi Scripturas, et has incarnationis rationes, est consentaneus Paulo, citato loco Ephes. 1, ubi post illa verba: *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, subdit: *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate, qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua glorificavit nos in dilecto Filio suo.* In quibus verbis altissima ratio et causa prædestinationis Christi, et nostræ in ipso, continetur, abstrahens a redemptione, de qua postea additur: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus*, etc. Quando ergo sancti Patres supra citati solam redemptionem nostram, ut rationem et causam incarnationis assignant, necesse est eos loqui de incarnatione, prout facta est, et passionem ac mortem includit, nam illius secundum id totum, quod includit, nulla est sufficiens ratio præter remedium peccati, et hoc sensu optime fiunt illæ interrogationes: *Quid enim aliud causa esse potuisset?* Nam si de incarnatione ipsa secundum se loquamur, quis dubitare potest potuisse Deum plures alias illius causas et rationes habere? Et eodem sensu verum est, parum profuturam nobis fuisse Christi incarnationem, nisi nos redemisset, supposito, videlicet, nostro misero statu et lapsu in peccatum, in quo si nos Christus reliquisset, quid nobis profuisset? Quomodo etiam dixit Leo Papa, *otiosam fore susceptionem carnis, si Christus non impleret carnis ordinem;* loquitur enim contra quosdam hæreticos, qui negabant veritatem mortis et passionis Christi; et ideo merito dicit, et in se futuram fuisse otiosam carnis passibilis susceptionem, si vera passio exercenda non fuisset; et nobis etiam fore otiosam, si per illam non fuissemus redempti. At vero, si in hoc statu peccati non fuissemus constituti, dubitari non potest quin incarnatio Christi, absque morte et passione, potuisset nec in se esse otiosa, sed ad magnam Dei et Christi gloriam, neque nobis inutilis, sed maxime profutura, non ad remissionem mali, sed ad boni promotionem, sicut nunc Angelis profuit, ut supra, disp. 3, sect. 3, late declaratum est.

13. *Alia objectio. — Responsio prior.* — Sed adhuc dicet aliquis, quamvis satis probabiliter persuasum sit supradictas causas et rationes non solum esse ex se sufficientes quasi de possibili, sed etiam de facto omnes illas inclinasse divinam voluntatem, nihilominus tamen nondum esse probatum, singulas ex his rationibus habuisse vim integri motivi et totalis respectu divinæ voluntatis, quatenus ad incar-

nationem volendam libere determinata est; potuit enim Deus pro libertate sua ex his omnibus rationibus veluti conficere sibi unum integrum motivum, propter quod solum adæquate hoc mysterium voluerit, ut tertia opinio supra citata sentiebat. Respondetur, sicut negari non potest potuisse Deum velle incarnationem propter illa motiva, quasi partialiter tantum eis utendo, ita etiam negari non posse quin similiter potuerit Deus intendere, seu attendere ad hæc motiva eo modo quo nos dicimus, scilicet, et ad omnia simul, et ad singula ut totalia et per se sufficientia; hoc enim esse possibile supra probatum est. Rursus, sicut alii auctores nobis objiciunt nos non probare hunc posteriorem modum ex aliqua revelatione, ita nos ab eis vicissim interrogamus ubi revelatum sit, eas rationes fuisse apud Deum motiva partialia, et non totalia, cum neque ex earum imperfectione aut insufficientia, neque ex concursu omnium id colligi possit, neque video qua ratione probabili id possit persuaderi.

14. Nos autem primum in rebus ipsis habemus sufficiens fundamentum ad id asserendum, id est in perfectione divinæ voluntatis et ipsius mysterii, et uniuscujusque motivi ex dictis. Supposito enim nobis constare Deum aliquid velle propter aliquod motivum, ita credendum est uti illo, sicut motivum ipsum dignum est, seu promeretur; si ergo motivum ipsum de se est sufficiens et totale, verisimilius est divinam voluntatem ita illud intendere, sicut est ipsum, et consequenter, etiam si multa occurrant similia motiva, nihil propterea alicui eorum derogari. Nam divina voluntas pro sua perfectione et capacitate facillime potest hoc modo omnia et singula intendere, et ad majorem perfectionem ipsius operis, prout a tali voluntate progreditur, hoc spectat. Exemplis hoc declaratur et confirmatur. Primum in humana voluntate, si quis simul jejunet propter satisfactionem pro peccatis, et propter honestatem temperantiæ, et ut eleemosynam faciat ex his quæ sibi subtrahit, longe perfectius operabitur si hæc omnia et singula intendat ut totalia motiva, quam si ut partialia tantum, ut per se manifestum est. Item, si quis amico indigenti centum tribuat, hac voluntate et animo quod non solum propter ejus indigentiam, sed etiam propter liberalitatem, et amicitiam ac benevolentiam erga illum id faciat, ita ut singulas ex his rationibus existimet sibi sufficientes, et hoc modo de facto singulis et omnibus moveatur, melius sane et studiosius erga illum se geret, quam si collectionem omnium illarum rationum requirat, eaque solum tanquam sufficienti et totali causa moveatur ad id præstandum.

15. Denique in divina voluntate accommodatum exemplum sumo ex illa doctrina Tridentini, sess. 6, c. 15, *vitam æternam justis proponi, et tanquam gratiam et hæreditatem filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam, et tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddendam.* Nam in hoc opere seu voluntate divina non intelligimus hos titulos seu rationes esse tantum partiales, sed totales, ac per se singulos sufficientes, et ita etiam intelligimus Deum propter illos operari, et ad majorem perfectionem pertinere. Simile quid dici potest de illo Psal. 24: *Omnes viæ Domini misericordia et veritas;* ita enim intelligimus, Deum in singulis operibus suis velle justitiam et misericordiam ostendere ac servare, ut singulas ex his rationibus intendat ut sufficientes et totales ad sic operandum. Idemque dici potest de quacumque alia ratione pertinente ad aliquam virtutem, seu ad aliquod attributum Dei. Nec incongrue afferri etiam potest in exemplum, illud quod Joseph dicit Genes. 50: *Deus convertit illud in bonum, ut exaltaret me, et salvos faceret multos populos;* melius enim hæ rationes ut totales quam ut partiales sumuntur; sicut autem Joseph fuit Christi figura, ita verba illa optime Christo accommodantur.

16. *Posterior responsio.*—Secundo respondetur hæc motiva esse totalia, satis probabiliter posse ex Scripturis colligi, præsertim si omnia revocemus ad duo capita, et in uno comprehendamus excellentiam ipsius mysterii, et utilitates quæ ex illo consequuntur, secluso peccato, in alio vero ponamus redemptionem nostram, et quidquid boni ex illa consequitur, vel ad divinum honorem, vel ad nostrum commodum spectans; de his autem duobus captitibus dicemus melius in assertionibus sequentibus.

17. *Secunda conclusio.* — *Probatur conclusio.* — Dico secundo: prima ratio, quæ divinam voluntatem inclinavit ad volendam incarnationem, fuit excellentia ipsius mysterii, et alia bona quæ ipsum per se consequuntur, absque occasione vel remedio peccati. Hæc conclusio intelligenda est de prima ratione ordine originis, secundum signa rationis quæ in divina mente a nobis considerantur.

Duobus autem modis potest dici hæc ratio prima. Uno modo positive, quia est prior aliis; alio modo negative tantum, quia nulla alia ratio est prior ista, quamvis fortasse potuerint esse aliæ æque primæ. Et hunc posteriorem sensum amplectitur etiam tertia sententia supra citata, et ad intentionem nostram sufficiet, dummodo ratio hæc non partialis tantum, sed totalis esse intelligatur, juxta dicta præcedente conclusione. Tamen etiam in priori sensu existimo esse veram hanc assertionem, cum secunda sententia. Et in utroque sequitur hæc assertio ex dictis in sect. 2 et 3; diximus enim Deum prædestinasse Christum Deum hominem in primo signo, in quo aliquid in particulari extra se voluit, et nondum prævisa occasione peccati ut absolute et simpliciter futura, neque volendo in Christo pro illo signo rationis eas corporis conditiones, quæ solum occasione peccati præordinatæ sunt, ut sunt dolores, passiones, etc.; ergo ratio, quam in eo signo Deus habuit ad volendam incarnationem, non fuit remedium peccati; ergo nulla alia esse potuit ex parte ipsarum rerum, nisi excellentia ipsius mysterii, et quidquid bonum in ipso est, vel ex eo per se sequi potest. Hæc ergo fuit ratio quæ primo inclinavit divinam voluntatem ad hoc mysterium volendum; et hoc sensu vocamus illam primam rationem via originis.

18. *Variæ confirmationes conclusionis.* — Et confirmari potest primo, nam hæc ratio est independens a reliquis, aliæ vero omnes illam supponunt; ergo est ex se et natura sua prior; ergo verisimile est etiam in divina voluntate fuisse primam; quia ostensum est Deum, propter hoc motivum, inter alia, voluisse hoc mysterium; est autem per se valde credibile, Deum unumquodque amare, sicut ipsum amabile est. Et hoc etiam confirmant testimonia sacræ Scripturæ superius adducta, quæ indicant Christum habuisse primum locum in mente ac voluntate divina, et similiter fructus qui ex illa per se sequerentur, etiam si peccatum non interveniret, ut specialiter ex Paulo, Ephes. 1, supra ponderavimus. Confirmat etiam hoc revelatio facta Adæ, nam credibile est illi fuisse revelatam rationem incarnationis, quæ prima omnium est, et maxime independens a peccato, ut verbi gratia, Verbum futurum hominem, ut bonitatem suam ineffabili modo hominibus communicaret, et naturam humanam supra omnem Angelorum dignitatem exaltaret. Unde hoc etiam confirmat similis revelatio facta Angelis, et quod nonnulli Patres dicunt, malos Angelos occasione hujus mysterii per superbiam et invidiam cecidisse, indigne ferentes tantam naturæ humanæ exaltationem, et Christo subjici recusantes, eamque excellentiam naturæ suæ arroganter appetentes. Quod sentiunt Basilius, serm. de Invid., et Cyprianus, serm. de eadem re, et serm. de Sapient.; Tertullianus, lib. de Patient. Hæc enim et similia supponunt re vera incarnationis mysterium non minus, imo magis, per se ac propter se fuisse a Deo intentum, quam fuerit intenta creatio Angelorum vel hominum, vel quam totus ordo naturæ, gratiæ ac gloriæ. Atque hinc sumitur alia confirmatio, nam prima ratio, quæ divinam voluntatem movit ut vellet Angelos aut homines creare, fuit perfectio talis naturæ, quod esset ad imaginem Dei, et capax talis ac tantæ communicationis ejus, quod de singulis creaturis juxta uniuscujusque proportionem dici potest; ergo multo magis id dicendum est de summa suæ bonitatis communicatione, quam Deus in hoc perfecit mysterio, quod, nimirum, eam primo et per se adamaverit seu prædestinaverit. Tandem confirmatur, quia Christi anima et ejus gloria magis a Deo diligitur, et majoris est valoris quam omnes prædestinati, ut recte D. Thomas sentit, 1 p., q. 20, art. 2, ad 1, et q. 15, art. 6, ad 4; ergo credibile est magis fuisse per se electam et amatam, quam omnes Angelos et homines. Et ad hoc afferri possent omnes congruentiæ, quibus supra ostensum est, hoc mysterium fuisse per se conveniens. Accommodari hic etiam possunt verba Cyrilli, l. 5 Thesaur., c. 3, ubi contra Arianos ita argumentatur: *Si (ut hæretici dicunt) ut nos produceret Deus, Filium produxit, erit ipse propter nos factus, non nos propter ipsum; cur ergo nobis non aget gratias, qui propter nos est? erit etiam ipse sic gloria nostra, ut femina viri; non enim vir creatus est propter feminam, sed femina propter virum;* et infra: *Si propter nos Filius factus est, primi nos erimus apud Deum, sic enim Deus nos primo, deinde Filium propter nos, intendisse videbitur.* Hæc omnia censet Cyrillus absurda, et alia similia, quæ ibidem refert contra Arianos. Quæ tamen æque sequuntur in proposito, si ad Christum ut hominem applicentur, et propter nos primario dicatur prædestinatus; nunquam ergo ita censuisset Cyrillus.

19. *Tertia conclusio.— Probatur conclusio.*

— Dico tertio : remedium peccati seu redemptio nostra fuit etiam ratio movens et inclinans divinam voluntatem ad volendam incarnationem, non solum quoad aliquas conditiones ejus, sed etiam absolute et simpliciter quoad substantiam illius, quamvis non fuerit hæc prima, sed secunda ratio ordine rationis. Hæc posterior pars jam satis declarata est in præcedenti conclusione. Prior vero, propter quam hæc conclusio præcipue ponitur, probatur maxime argumentis adductis sectione secunda in favorem primæ opinionis asserentis Deum voluisse incarnari, prævisa occasione originalis peccati, et in remedium ejus; testimonia enim ibi adducta, et communis modus loquendi Scripturæ et Sanctorum, probant re vera hoc motivum redemptionis humanæ fuisse non tantum adjuvans seu impulsivum, sed etiam vere motivum, et per se inclinans divinam voluntatem ad tantum opus efficiendum; et hoc modo cum proprietate salvantur illæ locutiones Scripturæ : *Venit Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat*, et similes. Atque illud Symboli : *Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de cœlis* ; et illud Athanas. : *Ut scias prævaricationem nostram, Verbi accersisse clementiam, ut appareret inter homines Deus* ; et similia.

20. *Evasio.* — Dices hæc omnia sufficienter explicari de incarnatione prout nunc facta est, quæ includit hoc totum, nempe, Deum fieri hominem in carne passibili, et usque ad mortem Crucis dejici; hæc autem incarnatio dicitur facta propter redemptionem hominum, quia, sicut incarnatio includit illa omnia, ita redemptio includit non solum liberationem a peccato, sed etiam sanctificationem et glorificationem nostram. Recte ergo exponi potest incarnationem esse propter redemptionem, ita ut, secundum quamdam accommodationem, incarnatio secundum substantiam suam intelligatur prædestinata propter substantiam, ut sic dicam, nostræ sanctitatis, et gloriæ, ac exaltationis, ut significatur 1 Corinth. 2; modus autem incarnationis, scilicet, in carne passibili, fuerit propter modum nostræ sanctificationis, scilicet, cum liberatione a peccato, juxta illud Roman. 4 : *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.* Atque hoc modo non est necesse ut ex motivo redemptionis, secundum id quod est proprium ejus, quodque addit ultra sanctificationem nostram, orta sit voluntas incarnationis quoad substantiam ejus, sed solum quoad modum in carne passibili.

21. *Replica.* — Sed hic modus dicendi ita declaratus re vera non salvat sufficienter proprietatem locutionis Scripturæ et Sanctorum, nam juxta illam expositionem non ita proprie diceretur Deus factus homo, ut nos a peccato liberaret, sed solum factus passibilis et mortalis. Deinde liberatio a peccato intrinsece includit sanctificationem nostram, ita ut, licet intelligeremus, ante hanc voluntatem nos redimendi, et a peccato liberandi, non habuisse Deum priorem voluntatem sanctificandi nos, nihilominus hoc vellet ex vi illius voluntatis qua voluit nos liberare a peccato; ergo similiter in voluntate nos redimendi per Christum includitur non solum modus, sed etiam substantia, totumque incarnationis mysterium. Quamvis ergo in ordine ad actus voluntatis ratione præcisos locum habeat illa distinctio, quod substantia incarnationis est propter substantiam nostræ exaltationis, et modus propter modum, nihilominus tamen ab ea voluntate, per quam prædefinitus est modus incarnationis, non est excludenda substantia ejus, sicut nec a voluntate, qua est prædefinita nostra redemptio, excludi potest sanctificatio et exaltatio nostra; ergo absolute dicendum est, redemptionem fuisse motivum inclinans divinam voluntatem ad volendam incarnationem quoad substantiam et modum. Tandem negari non potest quin hoc motivum sit de se sufficiens ad inclinandam voluntatem ad incarnationem, prout necessaria est ad optimum modum redemptionis; est autem necessaria non tantum ratione modi in carne passibili, sed maxime ratione sui ipsius, et suæ substantiæ; ergo illud motivum ad hoc totum divinam voluntatem inclinavit.

22. *Alia objectio.* — *Responsio.* — Dices : quamvis motivum ipsum de se sit sufficiens, tamen de facto non potuit divinam voluntatem inclinare, quia jam ipsa inclinata erat et determinata ex alio priori motivo. Unde hæc conclusio videtur repugnare præcedenti, nam, si voluntas divina, ante prævisionem absolutam peccati, ex alio priori motivo jam decreverat ut Verbum homo fieret, non potuit hoc ipsum ex posteriori motivo decernere ; sed id solum, quod huic decreto additum intelligimus in posteriori signo, intelligi etiam potest ortum habuisse ex alio posteriori motivo, scilicet, redemptione. Respondetur tamen in hoc nullam esse repugnantiam, quia, ut sæpe dixi, potest eadem voluntas ex diversis

motivis totalibus idem objectum velle, vel pluribus actibus re distinctis, ut in nobis contingit, vel tantum ratione, ut in Deo; qui actus possunt intelligi, vel simul haberi, vel unus post alium, aut secundum realem durationem, ut in nobis, aut secundum signa rationis, ut in Deo. In his enim omnibus nulla difficultas aut repugnantia inveniri potest, imo videtur ipsa experientia constare, et humanis exemplis; nam, si quis habeat propositum efficax voluntatis eundi Romam propter aliquod commodum proprium, postea vero sciat amici aut filii necessitatem quæ efficaciter movet voluntatem suam, potest ita velle ob eam causam ire, ut ex vi ejus idem esset voliturus, etiam si prius ire non decrevisset; hic enim modus volendi ex posteriori motivo oblato, non repugnat priori voluntati, et tunc verissime dicitur utramque ex illis rationibus inclinasse illam voluntatem, et fuisse verum motivum ad eamdem rem seu actionem volendam.

23. *Declaratur conclusio exemplo accommodato.* — Cujus rei exemplum ex 1 Reg. 16 sumere possumus, ubi, cum Dominus præcepisset Samueli ire Bethlehem, ut ungeret David in regem, respondit Samuel: *Quomodo vadam, audiet enim Saul, et interficiet me?* Et dixit illi Deus: *Accipe vitulum, et dic: Ad sacrificandum Domino veni;* ubi propositum eundi non fuit primo ortum ex motivo sacrificandi, sed alia prior ratio præcessit, scilicet, unctio David, et nihilominus vere dixit se venisse ad sacrificandum, quia etiam propter illam rationem hoc voluit, et ad illam iter suum ordinavit. Atque hoc maxime habet verum, quando finis, seu ratio quæ in executione additur priori intentioni, ita movet animum operantis, ut propter eam solam causam id esset facturus, etiam si priorem voluntatem vel intentionem nunquam habuisset. Talis autem intelligi potest affectus Dei erga homines, quem in simili explicuit Paulus, dicens ad Galat. 2: *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Sic etiam ad Rom. 4 dicitur, *Christus surrexisse propter justificationem nostram*, cum tamen prima ratio volendi eam resurrectionem fuerit gloria et exaltatio ipsius Christi; et ad eumdem modum ait Paulus, ad Rom. 11, gentiles fuisse vocatos ad fidem, eo quod Judæi ceciderant, quanquam non fuerit illa prima ratio volendi vocationem gentium, sed universalis Christi redemptio. Denique multi ex Patribus citatis, et Anselmus, lib. 1 Cur Deus homo, c. 16 et 18, Bernard., serm. 2 in fest. omnium Sanct., dicunt homines esse elevatos ad gloriam propter reparandas sedes Angelorum, cum tamen nullatenus hæc sit prima ratio glorificationis aut electionis hominum.

24. *Dubio incidenti satisfit.* — Sed quæres primo quodnam ex his motivis fuerit præcipuum et efficacius respectu divinæ voluntatis; ut enim supra dixi, et in nobis sæpe contingit, fieri potest ut motivum, quod prius est ordine rationis seu originis aut durationis, non sit prius dignitate ac excellentia. Respondetur hæc duo motiva se habere ut excedens et excessum. Nam, si tantum consideretur id quod unumquodque ex his motivis præcise dicit, non includendo aliud, majus quidem est et excellentius primum motivum quam secundum, quia simpliciter major est excellentia ipsius mysterii secundum se, quam hominum redemptio; imo major est dignitas et gloria solius animæ Christi, quam cæterarum omnium simul; majusque Dei beneficium est incarnatio Christi, quam passio vel mors, si præcise, ut dixi, comparentur. Denique ex incarnatione ut sic sequitur fructus gratiæ et gloriæ, non solum hominum, sed etiam Angelorum. Si vero motivum redemptionis consideretur non solum secundum id quod addit priori motivo, sed quatenus includit quidquid in illo est majus et excellentius, hac ratione dici potest hoc motivum esse majus, quia movet divinam voluntatem non solum ad volendum hypostaticam unionem, sed etiam ad admirabilem modum ejus. Item movet ad volendam non solum incarnationem Christi, sed etiam passionem et mortem ejus, quod censetur maximum Dei beneficium, non præcise, sed quatenus incarnationem includit. Denique dici etiam potest efficacius motivum, quia majorem indigentiam et miseriam in humana natura supponit, ex qua major necessitas tanti mysterii, talisque remedii ac medicinæ orta est. Ex quo fit ut sit etiam aptius ad Dei justitiam, misericordiam, et alia attributa manifestanda, quia includit omne id quod est in incarnatione secundum se considerata, et addit plures alias rationes, quibus magis ostenduntur hæc attributa, supposito peccato, et necessitate redemptionis quæ ex illo orta est, quam sine illis. Unde hæc comparatio similitudinem habet cum illa vulgari, qua solet quæri quod sit majus Dei beneficium, præservatio a peccato, an remissio illius; et simplex sanctificatio, quæ peccatum

non supponit, an justificatio a peccato; sicut enim hæc diversis rationibus sese excedunt mutuo, ita in præsente dicendum est.

25. *Dubium aliud expeditur.* — Atque eodem fere modo respondendum est, si quis interroget quodnam ex his motivis fuerit majus respectu nostri, id est, in quo Deus magis ostenderit caritatem suam et amorem ad humanam naturam. Multis enim videtur motivum redemptionis longe superare reliqua omnia, nam in reliquis potius videtur Deus declarare specialem amorem ad Christi animam, quam ad alios homines vel humanum genus. Dico tamen, præcise comparando illa motiva, diversis rationibus sese excedere, et in utroque reperiri maximum quoddam amoris indicium; tamen, simpliciter loquendo, magis manifestari caritatem Dei erga nos, volendo incarnationem modo prædicto, et ex utroque motivo simul, quam ex altero eorum tantum. Declaro singula, nam imprimis in priori motivo incarnationis secundum se ostenditur summa propensio divinæ bonitatis ad sese communicandum, unde etiam manifestatur amor non solum ad homines, sed etiam ad alias creaturas quæ ex hoc mysterio nobilitantur, et præsertim ad Angelos, qui fructum gratiæ et gloriæ ex illo receperunt, sed multo magis ad homines, quorum naturam cæteris omnibus Deus prætulit, non tantum ob peccati indigentiam, sed per sese ex sola sua caritate et beneplacito, quo decrevit habere delicias suas cum filiis hominum. Unde in hoc sine dubio motivum hoc excedit motivum redemptionis, quia non expectavit summam indigentiam hominum et necessitatem, ut Deus summo modo sese hominibus communicare vellet. Neque hic amor fuit ad solam illam singularem naturam, quam Deus assumere voluit, sed simpliciter ad humanam speciem, quam per se voluit per hoc mysterium exaltare, juxta id Psalm. 8: *Minuisti eum,* id est, hominem in tota specie sua, *paulo minus ab Angelis; sed gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum,* scilicet, in Christo; *omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Quod de Christo exponit Paulus, ad Hebr. 2, per quem hæc dignitas in totum humanum genus redundat, ut recte ibi exposuit Adamus, dicens: *Quia Christus caro nostra est, et os nostrum, idcirco, quod isti contingit, nobis contigisse dicitur, juxta id ad Ephes.* 2: *Consedere nos fecit in cœlestibus in Christo.* Cum enim species abstracta ab individuis sumi non possit, necessarium fuit aliquam individuam naturam eligere, ut in ea mysterium hoc perficeretur. In quo tandem ostendit Deus singularem benevolentiam ad Christi animam et humanitatem, quod ex solo suo beneplacito absque ullo singulari motivo, quod ex parte illius præcesserit, eam cæteris ad tantum bonum præelegerit. At vero motivum redemptionis, ut a nobis explicatum est, in hoc excedit, quod Deus ex vi illius, non tantum pro amicis, sed etiam pro inimicis, homo fieri voluit. Item, quod ex vi illius, simpliciter loquendo, vel majora, vel plura beneficia contulit, tali animo et voluntate, ut ea sola ratione et propter illud motivum ea omnia conferret, quamvis ex nullo alio tantum mysterium facere decrevisset. Atque hinc tandem constat, quomodo in his motivis simul sumptis magis divina caritas ostendatur, nam, si Deus ita voluisset innocentes homines sua incarnatione honorare et ditare, ut eosdem in peccatum lapsos nollet eadem incarnatione redimere, non sese ostenderet peccatores diligere, eorumve misereri. Imo, nisi hoc motivum indigentiæ humanæ naturæ fuisset ab ipso existimatum sufficiens ad hoc beneficium hominibus præstandum, minorem se habere ad peccatores caritatem ostenderet. Similiter e converso, si Deus ita existimetur affectus ad humanum genus, ut non nisi ob extremam necessitatem et indigentiam illi esset hoc summum beneficium præstiturus, nec solam beneficentiæ rationem, et humanæ naturæ exaltationem existimaverit sufficiens motivum ad hoc tantum bonum naturæ humanæ tribuendum, nisi simul misericordia et sublevatio a summa miseria interveniret, minus quidem in hoc ostenderetur caritas Dei ad homines, quam si utroque statu intelligatur voluntas ejus propensa et inclinata ex vi utriusque motivi ad sese communicandum hominibus, eisque benefaciendum juxta eorum statum et capacitatem; sicut inter homines majorem amorem ostendit, qui omnia bona sua vult cum amico communicare, non solum ut eum ab aliqua miseria vel indigentia liberet, sed etiam ut eum in altiori ordine ac dignitate constituat, quam si ei tantum in extrema necessitate constituto subvenire velit.

26. *Explicatur modus loquendi Scripturæ de fine seu motivo incarnationis.* — Denique, ex his quæ circa hanc conclusionem dicta sunt, facile est respondere ad omnia testimonia Scripturæ et Sanctorum, quæ in favorem pri-

næ sententiæ adducta sunt in sectione præcedenti, quatenus objici possent contra priorem conclusionem hic positam. Ut enim omnes illæ locutiones in omni rigore et proprietate veræ sint, sufficit quod remedium peccati fuerit verum ac proprium motivum divinæ voluntatis inclinans illam sufficienter ad incarnationem volendam; ita ut, quamvis nullum aliud fuisset motivum, hoc per se solum ita movit divinam voluntatem, ut propter hanc causam Deus fieret homo, etiam si aliæ deessent. Ex vi tamen illarum locutionum, non est necessarium quod motivum redemptionis fuerit omnino primum via originis, aut secundum signa rationis, quia neque sacra Scriptura aut Sancti id dicunt, neque alia motiva excludunt, ut declaratum est. Quod vero frequentius Scriptura hoc motivum inculcet quam alia, non est indicium quod hoc fuerit omnium primum, quia non semper, imo raro divina Scriptura explicat primas rationes divini consilii ac voluntatis, quia et altiores ac profundiores sunt quam ut omnibus proponi debeant, et earum cognitio minus est nobis necessaria; ut, cum Scriptura tractat de glorificatione hominum, docet frequenter, per merita esse consequendam, proximam rationem glorificationis assignando; primam vero rationem prædestinationis hominum raro attingit, quia illius cognitio neque tam accommodata, neque tam utilis est hominibus. Eo vel maxime quod Scriptura tractat de incarnatione Christi, prout in re facta est, et includit mysteria omnia passionis ac mortis ejus, quomodo redemptio nostra fuit quodammodo prima et adæquata ratio illius, ut statim dicemus. Exemplum sumi potest ex verbis illis Matth. 20 : *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et dare animam suam in redemptionem pro multis;* ubi manifestum est, Christum loqui de adventu suo in carne passibili, et statu viatoris, nam alioqui constat Christum Deum hominem propositum esse a Patre, ut sit princeps omnium, et caput, cui tam homines, quam Angeli, non solum ministrent, sed etiam eum perpetuo honorent atque glorificent; sicut cum alibi dixit Christus : *Non sum missus, nisi ad oves quæ perierunt domus Israel*, Matthæi 15, aperte locutus est de adventu suo ad prædicandum et docendum proprio ore, nam certum est alia ratione ad omnes homines venisse, utique redimendos. Simili ergo modo, quamvis hac speciali ratione ad homines venerit, alia tamen priori venit ad Angelos, venit ad omnes creaturas, veluti ad complementum earum; venit denique ut in eo divina bonitas et gloria maxime ostenderetur.

27. Igitur ex illis testimoniis solum sumitur argumentum, primo, quod redemptio nostra fuerit ratio volendi incarnationem maxime propria hominum, quibus præcipue Scriptura loquitur. Secundo, quod hæc sit utilissima hominibus, tum ad exaggerandam peccati acerbitatem, tum ad declarandum Dei amorem erga peccatores; omnes enim peccatores sumus, et egemus gloria Dei. Tertio, quod hæc ratio maxime declaret necessitatem incarnationis. Quarto assignatur hæc ratio, quia quodammodo complectitur reliquas eo modo qui a nobis declaratus est. Quinto denique, quia hæc ratio non solum continet causam incarnationis, sed etiam modi ejus, et mysteriorum vitæ ac mortis Christi. Et hoc sensu dici solet hæc ratio proxima et immediata ordine executionis, non quia in prædestinatione ipsa non habuerit locum suum, et divinam voluntatem inclinaverit, ut declaratum a nobis est, sed quia executio incarnationis juxta exigentiam ac necessitatem hujus rationis facta est.

28. *Explicantur Sanctorum locutiones.* — Et hoc ultimo modo frequentius loquuntur Sancti, quorum institutum non tam erat subtiliter investigare primas rationes divini consilii, et omnia motiva divinæ voluntatis, et eorum ordinem secundum rationem, quam explicare mysterium, prout factum est, et causam ejus, vel ad instruendum fideles, vel ad satisfaciendum infidelibus, qui magis de modo, id est, de passione ac morte Christi, quam de substantia mysterii admirari solent; et ideo eam causam assignant quæ ad satisfaciendum omnibus est magis accommodata et adæquata; et ita procedunt præcipue Lactant., l. 4, c. 12; Athan., serm. 3 contra Arianos; Nazianz., orat. 36 et 37; Cyrill., lib. quinto Thesaur., cap. octavo. In quibus illud etiam est considerandum, quod non solum post peccatum primi parentis, sed etiam post infinitam hominum cæcitatem et malitiam, dicunt decrevisse Deum in persona descendere ad salvandos homines, quod est signum eos magis explicare decretum incarnationis secundum proximas rationes executionis ejus, quam secundum primarias rationes intentionis, quamvis has non omnino prætermiserint, et sacra etiam Scriptura sæpe illas indicet, ut ex aliis locis et testimoniis confirmatum est.

29. *Quarta conclusio.—Locus Pauli ad He-*

bræ. 2 *expositus.*— *Ratio conclusionis.*— Dico quarto : prima, unica et adæquata ratio, propter quam Deus voluit incarnationem Christi fieri in carne passibili, fuit nostra redemptio, ac remedium peccati. Hæc conclusio est omnino certa, sufficienterque probatur ex dictis sectione præcedenti, et eam etiam confirmant quæ in sect. 2 in favorem primæ opinionis adducta sunt. Et inter alia est egregium testimonium Pauli, ad Hebr. 2, ubi primum dicit, Christum *fuisse paulo minus ab Angelis minoratum,* tempore, videlicet, hujus vitæ in carne passibili, *ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem.* Deinde subjungit : *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolum, et liberaret eos qui per totam vitam obnoxii erant servituti, nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit, unde debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret.* Juxta quod testimonium recte advertit Adamus, post D. Thomam, ibi, nomine carnis et sanguinis sæpe in Scriptura significari naturam humanam secundum se consideratam, Matth. 16: *Caro et sanguis non revelavit tibi;* sæpius vero significari naturam humanam, obnoxiam miseriis et mortalitati, 1 ad Corint. 15 : *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt;* et in hoc posteriori sensu sumitur a Paulo hoc loco, ut patet tum ex præcedentibus verbis : *Decebat enim eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum, per passionem consummare;* tum ex testimoniis, quæ præmiserat : *Ego ero fidens in eum;* hæc enim verba (ut idem auctor advertit) adduxit Paulus, ut doceret, Christum naturam vere passibilem habuisse, et cui aliquid deesset, quod speraret se consecuturum tanquam proprium viatorem. Et idem significat in alio testimonio : *Ego, et pueri mei, quos dedit mihi Deus;* nam in illis verbis ostendit se Christus ejusdem conditionis cum aliis hominibus, et tamen statim subdit : *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini*, etc. Tum denique ex causa quam sumit, ut per mortem destrueret mortis imperium; ad hunc enim finem non sufficiebat humana caro quomodocumque, sed passibilis et mortalis. Igitur, ex sententia Pauli, ideo assumpsit Christus carnem mortalem, quia cæteri homines mortalitatem peccando contraxerant; hæc ergo fuit Christo unica causa assumendi carnem passibilem. Quod amplius declaravit Paulus, sequentibus verbis : *Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret, et repropitiaret delicta populi.* Ex quibus verbis aliqui colligunt Deum non voluisse incarnationem, prius quam humanæ naturæ lapsum et miserum statum per peccatum introductum vidisset; neque ob aliam causam Christum hominem prædestinasse, nisi ut propitiaret hominis lapsum. Verumtamen ex hoc loco id non colligitur, sed solum hanc fuisse unicam csusam assumendi carnem passibilem. Imo, si totus contextus expendatur, satis probabiliter potest ex eo colligi ordo prædestinationis Christi a nobis declaratus. Prius enim exposuerat Paulus Christi excellentiam, eo quod illi, etiam ut homini, Deus omnia subjecerit in prædestinatione sua, etiam Angelos ipsos, sic exponens illud Psal. 8 : *Minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum.* Hanc enim dignitatem accepit humanum genus in Christo, qui, licet pro statu passibili fuerit paulo minus ab Angelis minoratus, tamen per eamdem passionem gloria et honore coronatus est, omnemque potestatem in cœlo et in terra accepit, Matth. ult., ut jam ei omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium, et infernorum, ad Philip. 2. Deinde declarat Paulus, cur decuerit Christum per passionem ad eam exaltationem pervenire, nimirum, quia habebat fratres quibus ipse auctor salutis futurus erat; et quoniam ipsi mortalitatem peccando contraxerant, ideo decuit eum fratribus assimilari, ut eis propitiaretur; non est autem Christus frater noster, nisi ratione humanæ naturæ; supponitur ergo inter Christum et nos similitudo in natura, et ratione illius adjuncta etiam fuit similitudo in mortalitate, ut is, qui prædestinatus fuerat auctor salutis nostræ, etiam non interveniente peccato, fieret etiam auctor redemptionis et propitiationis nostræ, accedente peccato. Igitur, quod Christus indiguerit passione, non fuit ob aliam causam, nisi propter hominum peccatum, et necessitatem redemptionis ex illo contractam. Omitto alia quamplurima Scripturæ testimonia, quæ hic facile accumulari possent, in quibus Christus dicitur *mortuus propter delicta nostra, et traditus propter scelera nostra.* Et similia. Ratio vero conclusionis sumenda est ex dictis sect. 3, quia mors et passio non sunt a Deo per se intentæ in toto genere humano, nedum in Christo, sed tantum introductæ sunt in pœnam peccati. Tota autem

atio alicujus pœnæ est culpa. Vel aliter, uia passio Christi non est per se amata, sed olum ut medicina; usus autem medicinæ ut ic supponit ægritudinem, totaque ejus ratio x illa sumitur.

30. *Objectio solvitur.* — Atque ex hac raione solvendum est argumentum, si quis bjiciat, juxta nostram sententiam, non posse olligi ex citatis locis Scripturæ remedium eccati fuisse unicam causam mortalitatis Christi, quia Scriptura, licet hanc causam assignet, non excludit alias; ergo, sicut nos interpretamur quod, licet Scriptura assignet ianc causam incarnationis, nihilominus potuit esse alia, et de facto fuit, vel prior, vel eque prima, ita dicere quis posset de prædicta ratione assumendi carnem passibilem. mo simili ratione affirmari posset, quamvis n executione mors Christi assumpta fuerit ropter causam redemptionis, nihilominus in ntentione non fuisse hanc primam rationem llius decreti, quo voluit Deus ut Christus assumeret carnem passibilem. Nam, si in aliis ebus ordo intentionis potest esse diversus ab rdine executionis, cur non etiam in hoc negotio? Respondetur negando similitudinem; est autem ratio differentiæ facilis et multiplex. Prima, quia Scriptura sacra, licet causam incarnationis assignet multis in locis ex nostra redemptione, tamen in aliis, et declarat alias causas, et nobis proponit Christum Deum hominem ut primo ac per se maxime dilectum, et omnia propter ipsum. De passione vero et morte ita loquitur, ut semper significet omnino ac simpliciter assumptam fuisse occasione peccati, et propter redemptionem. Secundo, quia respectu mortalitatis non solum tacet Scriptura alias causas, sed etiam generatim docet Deum non fecisse mortem, id est, non per se illam voluisse, sed solum ad peccatum puniendum vel curandum. Tertia, ex materia ipsa, quia incarnatio est maximum bonum, et per se maxime amabile, et ad complementum divinorum operum valde necessarium; et ideo recte intelligitur quod, licet et facta et ordinata fuerit propter redemptionem, tamen etiam propter se fuerit amata. At vero mors et passio, præsertim Christi, non erant bona per se eligibilia, sed tantum ut pœna vel medicina peccati; et ideo merito concluditur hanc fuisse primariam rationem ejus, et unicum motivum illius decreti divinæ voluntatis, quo statuit ut caro, a Christo assumenda, esset passibilis. Et in hoc objecto optime distinguitur ratio motiva et impulsiva, de quibus supra dictum est; redemptio enim a peccato fuit sola ratio motiva volendi carnem passibilem Christi; tamen, illa ratione supposita, etiam potuit illa passio ordinari, ut per eam Christus exaltationem sui nominis, suique corporis gloriam consequeretur; quod fuit quædam ratio coadjuvans, non tamen per se sufficiens; quin sine passione potuisset Christus consequi illa omnia bona, vel tanquam sibi connaturalia, vel per merita quæ posset in corpore impassibili exercere, prout in statu innocentiæ fieret. Sic ergo constat, primariam ac totam rationem motivam assumendi corpus passibile ex hominum peccato et redemptione ortum habuisse.

SECTIO V.

Utrum ex primaria Christi prædestinatione futura esset Verbi incarnatio, etiam si homo non peccasset.

1. Sensus hujus quæstionis duplex esse potest: prior quodammodo absolutus, et de facto, scilicet, an ex vi illius decreti, quod Deus de facto habuit de incarnatione facienda, esset carnem assumpturus, etiam si peccatum hominis non interveniret. Posterior omnino conditionatus, et veluti de possibili, scilicet, esto ex vi præsentis decreti Deus non esset carnem assumpturus deficiente peccato, an credendum sit in hujusmodi eventu habiturum fuisse aliud decretum, quo vellet incarnari ex alio motivo et ratione, quam nunc voluit. Hic posterior sensus non est ita proprius, quia vix potest a nobis aliquid de illo definiri; attingemus tamen illum breviter in fine quæstionis. Prior ergo sensus proprius est, et in eo disputatur quæstio a D. Thoma et probatioribus Theologis. Et, licet multum pendeat hujus dubii decisio ex principiis positis in præcedentibus, non tamen caret nova difficultate, nam, juxta omnes opiniones supra tractatas de Christi prædestinatione, in præsenti quæstione varie judicatur.

2. Prima sententia negat, peccato non existente, incarnandum fuisse Deum. Hanc tenet D. Thomas hic, et discipuli ejus locis supra citatis, dub. 2; idem D. Thom., 3 contra gent., cap. 55, et in id 1 ad Timoth.: *Venit Jesus peccatores salvos facere,* et in 3, d. 1, q. 1, art. 3; et ibi Bonav., in 3, d. 1, art. 2, q. 2; Richard., art. 2, q. 4; Chart., q. 2, qui refert Taran. et alios; idem Argent., ibid., articulo quarto; Abulen., in cap. vige-

simo quarto Matth., q. 44; Joan. Arbore., lib. 3 Theosoph., cap. 8; inclinat etiam Marsil., in 3, q. 1, art. 3; Gabr., d. 2, dub. 3, Hi auctores omnes fundantur in hoc, quod incarnatio prædefinita fuit post prævisum originale peccatum, et solum ex occasione ejus; unde formatur ratio hoc modo. Primum motivum, propter quod Deus voluit carnem sumere, fuit remedium peccati; ergo, deficiente hoc motivo, deficeret in Deo voluntas sumendi carnem; ergo, si homo non peccasset, ex vi præsentis decreti non incarnaretur Deus. Primum antecedens constat ex Scripturis, et Patribus supra citatis; constat enim Deum pro sua libertate potuisse ita velle incarnationem; satis autem significavit nobis ita voluisse. Prima vero consequentia patet, quia hoc est de ratione causæ motivæ, ut illa deficiente desit voluntas, in quo differt a causa impulsiva, quæ supponit voluntatem jam effectam ex priori motivo, et aliquo modo impellit et juvat. Unde hoc valde confirmant testimonia Patrum supra citata, præsertim nonnulla quæ videntur expressa, quale est verbum illud Athanas., serm. 3 contra Arian., ubi, præsertim pag. 204, agens de nostra indigentia, et necessitate, quam dicit esse anteriorem, et movisse Deum ut carnem sumeret, subdit: *Qua*, scilicet necessitate, *sublata*, *carnem non induisset;* et illud Iren., lib. 5, cap. 14: *Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset; et si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus;* et illud Leonis Papæ, serm. 3 in festum Pentec.: *Si homo in naturæ suæ perfectione, et honore in quo creatus est, permansisset, neque creator hominum creatura fieret, neque æternus temporalitatem subiret, neque formam servi in similitudinem carnis peccati assumeret.* Denique illud Augustini, serm. 8 de Verb. Apost.: *Si homo non periisset, Filius hominis non venisset;* citari etiam solet quædam prosa, quæ ad Virginem dicit: *Peccatores non abhorres, sine quibus nunquam fores tanto digna filio.* Sed hæc neque in usu Ecclesiæ Romanæ unquam fuit, neque habet auctoritatem.

3. Secundo confirmari potest illa ratione, quia, si homo non peccasset, vel Deus assumpturus esset carnem passibilem vel impassibilem. Primum dici non potest, quia, si homo non peccasset, alii homines non essent passibiles; multo ergo minus Christus Dominus. Neque secundum, quia ex vi præsentis decreti non posset assumere carnem impassibilem; de facto enim non habuit Deus tale decretum, nam si habuisset, sine dubio impletum esset; ergo oporteret novum de hac re condere decretum; jam ergo non fieret incarnatio ex vi præsentis decreti, quod est contra sensum quem tractamus. Hæc sententia supponit, primam voluntatem, seu prædestinationem incarnationis fuisse posteriorem permissione et præscientia peccati futuri. Cujus contrarium verum esse sufficienter ostensum est; et ideo contra hanc sententiam sic explicatam non oportet plura dicere.

4. Secunda sententia convenit in conclusione cum præcedenti propter fundamenta adducta, differt tamen in principali fundamento sumpto ex prædestinatione Christi. Affirmat enim nunc de facto Christum fuisse prædestinatum ante permissionem et prævisionem peccati, et nihilominus ait Christum non venturum ex vi illius decreti, homine non peccante, quia, posita hac hypothesi vel conditione, necessario tollitur illud decretum, quia licet sit prius, includit tamen aliquid ratione cujus habet intrinsecam connexionem cum posteriori, id est, cum permissione et prævisione peccati. Exemplo declaratur, quia, licet Deus prius ratione eligat prædestinatum ad gloriam quam velit vel videat ejus merita, nihilominus ita vult illi gloriam, ut non velit illam habere sine meritis, ut verum sit dicere hunc hominem non habiturum gloriam nisi habeat merita; sic etiam in proposito, ita est prius prædestinata et amata incarnatio, ut tamen non esset exequenda sine permissione peccati. Confirmatur, quia, licet aliquid sit prius in uno genere, scilicet causæ finalis vel exemplaris, potest tamen pendere a posteriori tanquam ab efficiente, vel tanquam medio necessario, vel tanquam a modo, seu conditione sine qua res esse non potest; ergo ita intelligi potest in proposito, et consequenter ita intelligendum est, cum hoc modo salventur melius omnia quæ Scriptura et Sancti significant. Et confirmatur et explicatur secundo, quia, etiam juxta supra dicta, Christus Dominus in genere finis vel exemplaris, prius est in mente et voluntate Dei, quam alii homines, vel Angeli, vel totum etiam universum; et tamen non inde fit Christum fuisse venturum, etiamsi homines, vel Angeli, vel aliæ creaturæ non fuissent, quia ita est in uno genere prius amatus quam illæ, ut tamen alia ratione sit amatus, etiam ut conjunctus cum illis, ita ut prædestinatio ejus habeat quamdam connexionem cum cæ-

ris rebus, quia non erat prædestinandus hristus, ut esset solus, etc.; ergo similiter ici potest de prædestinatione Christi, et per- missione peccati.

5. *Quomodo intentio finis pendeat a medio.* - Hæc sententia videtur procedere ex fun- amento extreme contrario quam præcedens; apponit enim Christum ante permissionem praevisionem peccati fuisse prædestinatum, on solum quoad substantiam incarnationis, ed etiam quoad modum carnis passibilis, et uoad munus redemptionis, quod superius nobis improbatum est. Quod vero hoc sup- onatur in hac sententia, patet, quia non po- est alia ratione illa prima intentio seu præ- estinatio incarnationis habere intrinsecam onnexionem, vel dependentiam quoad exe- itionem a permissione et præscientia pec- iti, nisi quia includit etiam eas conditiones uæ omnino pendent ex peccato. Si enim in- lligamus illam intentionem omnino abstra- ere ab his conditionibus, nulla ratio fingi otest, ob quam executio illius intentionis endeat a futuro peccato. Cum enim nihil cludat quod necessario illud prærequirat, osset aliis viis et modis mandari executioni. t enim in superioribus dictum est, intentio nis nunquam ita pendet a medio, ut haberi on possit sine illo, nisi quando in ipso fine, intentus est, includitur aliqua conditio om- no requirens illud medium, ratione cujus tali intentione saltem virtute est amatum le medium; hoc enim si desit, nulla est ra- necessariæ connexionis inter eam inten- nem et voluntatem medii, ut ostensum est. videri etiam potest in exemplis quibus ec sententia utebatur; cum enim Deus eli- t prædestinatum ad gloriam, non vult illi oriam ut beneficium gratis conferendum, ed ut coronam et præmium, in qua inten- one virtualiter includitur voluntas dandi illi erita, sine qua non posset stare prior in- ntio. Et similiter, quando dicimus Deum rædestinasse Christum ante omnem creatu- am, non prædestinavit illum tanquam soli- rium, sed tanquam caput totius universi, et eluti cum quadam relatione ad totum uni- ersum, et ad alias partes ejus; ideoque recte itelligitur hæc prædestinatio connexa cum oluntate creandi homines, et Angelos, et to- im universum; at vero in proposito nulla st ratio talis connexionis, cum ostensum sit onditiones incarnationis, quæ omnino sup- onunt peccatum, non fuisse prædefinitas nte prævisionem peccati.

6. Tertia sententia est, quæ absolute affir- mat, etiam si homo non peccasset, Deum fu- turum fuisse hominem ex vi illius voluntatis, et modi, quo nunc de facto voluit incarnatio- nem, quia illa voluntas fuit secundum se an- terior permissione et præscientia peccati, fundataque in ratione et motivo ab eodem peccato independente, ut supra explicatum est. Ita tenent Alens. et Scot., supra citati, dub. 2; Albert., in 3, d. 20, art. 4, quibus plures ex recentioribus consentiunt, Albert. Pighius, lib. 8 de Liber. arbit., cap. 1, art. 2 et 3, et lib. 20, cap. 1; et Cathar., opusc. de eximia Christi prædestin. Idemque sumi- tur ex Galatino, lib. 7 de Arcanis, cap. 2; Vi- guerio, in Institut., cap. 20, § 1, vers. 4; Ja- cob. de Valent., Psalm. 81 et 102; Jacob. Nacl., in epistolam ad Ephes., cap. 1; Claud. Taur., lib. de Provident., q. 1, art. 2. Potest vero hæc sententia, præter fundamentum po- situm, juvari omnibus congruentiis, quibus supra ostensum est fuisse per se conveniens Deum incarnari; et aliis, quibus Scot. utitur, quia, scilicet, non est consentaneum ut tan- tum bonum sit amatum cum dependentia a peccato, quacumque ratione hoc asseratur. Unde secundo potest confirmari auctoritate et conjectura Ansel., lib. 1 Cur Deus hom., cap. 18; inde enim probat homines futuros fuisse beatos, etiam si Angeli non peccassent, quoniam alias gaudendum esset hominibus quod peccaverint Angeli. Unde generaliter concludit, nullam animam esse in cœlo, quæ sibi persuadeat sine peccato alterius se non fuisse gloria fruituram; ergo multo magis hoc diceret Anselm. de anima Christi; neque ergo illa in cœlo sibi persuadet, nec nos cre- dere debemus illam non fuisse deificandam per unionem, sine alterius peccato. Cui rei optime concordat dictum Augustin., lib. de Natur. et grat., cap. 25 : *Non dicemus, ut es- set causa misericordiæ Dei, necessarium fuisse peccatum.* Tertio confirmari potest auctoritate Ruperti, locis supra citatis, et conjectura quam ipse desumpsit ex August., lib. 14 de Civit., cap. 23, quam postea in simili proba- vit D. Thom., 1 p., q. 89, art. 1 : *Si, teste Augustino,* inquit Rupertus, *absurdum esset dicere, Adam non peccante, generationes homi- num non fuisse futuras, ac si propter homi- nes, ut nascerentur, peccatum fuisset neces- sarium, quid de isto capite, et rege omnium electorum Angelorum et hominum sentien- dum, nisi quod et ipse, maxime omnium, ne- cessarium non habuerit peccatum, ut homo fie-*

ret ex hominibus, delicias suæ charitatis cum illis habiturus? Confirmat autem D. Thomas, citato loco, conjecturam hanc his verbis : *Respondeo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioquin peccatum hominum fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est.* Et postea addit aliam rationem, quod anima rationalis propter suam immortalitatem est per se intenta a natura, non tantum in specie, sed etiam in multiplicatione secundum numerum; et inde concludit, hunc numerum animarum fuisse futurum, etiam si non esset peccatum. Constat autem multo majus bonum esse incarnationem, quam hominum propagationem; ostensum etiam est animam Christi, deificatam per unionem, multo magis esse per se intentam quam omnes alias animas; ergo fortius in proposito procedit hæc ratio. Quarto, confirmari potest argumento supra indicato de fide et gratia per Christum collata Adæ in statu innocentiæ, quod possumus alio modo hic proponere : nam, si homo non peccasset, vel etiam si non esset peccaturus, nihilominus ex vi illius propositi, quo Deus voluit creare illum in originali justitia et gratia, haberet fidem et gratiam; ergo haberet fidem Christi, et gratiam per Christum; ergo, etiam si homo non esset peccaturus, fuisset Christus. Major est certa apud Theologos, ut constat ex materia de statu innocentiæ, et de peccato originali; imo de fide videtur certa hæc conditionalis : Si primus homo non peccasset, non solum ipse, sed omnes etiam posteri ejus haberent gratiam et originalem justitiam, et immortalitatem; quæ intelligenda est ex vi illius propositi, vel providentiæ quam de facto decrevit Deus habere cum hominibus; nam fingere aliam providentiam, seu aliud decretum quod Deus esset habiturus, est divinare sine fundamento. Nam Scriptura non dicit Deum habiturum fuisse aliud decretum, sed ex his quæ dicit, colligimus ita futurum fuisse ex vi præsentis ordinationis ac providentiæ; quia, sicut Deus tunc statuit ut, si primus homo peccasset, posteri ejus morerentur, ita etiam nunc decrevit ut, si non peccasset, justitiam sibi et posteris conservaret. Minor vero constat ex supra dictis, quia de facto ex vi præsentis decreti et providentiæ gratiæ non est data fides et gratia Adæ, nisi in Christo, et per Christum; ergo non posset ex vi ejusdem providentiæ dari eadem gratia non existente peccato, nisi in Christo; quia si daretur sine Christo, jam esset aliud decretum, et aliud genus providentiæ. Et ad hoc confirmandum valet quod Augustinus ait, lib. 1 de Nuptiis, cap. 21, matrimonium in statu innocentiæ fuisse sacramentum conjunctionis Christi cum Ecclesia, et habiturum illud bonum in statu innocentiæ, si duraret.

7. Ut veritas exacte intelligatur, advertendum est, quod supra dixi, aliud esse loqui de prima voluntate, seu proposito quod Deus habuit faciendi hoc mysterium, aliud vero de tota voluntate, totaque prædestinatione, et ratione mediorum per quæ decrevit exequi illam primam voluntatem; sunt enim hæc duo valde distincta, ut ex dictis constat, et ex materia de prædestinatione. Deinde est advertendum, posito primo decreto voluntatis divinæ absoluto et efficaci, infallibile omnino esse et necessarium in sensu composito, ut incarnatio, vel quidquid aliud per tale decretum definitum est, fiat, quia Dei absoluta voluntas est efficax et immutabilis. Hoc vero non est ita intelligendum, ac si propositum illud, vel intentio Dei habitura sit effectum sine mediis necessariis ad finem intentum, aut sine modo, vel aliis circumstantiis necessariis ut res illa intenta ad effectum perducatur : hæc enim manifeste inter se pugnant; sed intelligendum est propositum illud esse efficax et infallibile, quia virtute continet omnia necessaria ad sui executionem, et impossibile erit in sensu composito illud poni, quin hæc consequenter ponantur. Unde e contrario vere etiam dicitur, si in re non fiat aliquid quod necessarium est ad illius decreti executionem, necessarium esse tale decretum tolli, seu non fuisse in Deo. Ex quo etiam consequenter fit, si aliquod sit medium utile ad illius decreti executionem, non tamen necessarium, tunc non esse inter ea talem connexionem, ut hoc ablato, illud necessario tollendum sit. Deinde adverto, aliquod medium posse necessariam connexionem habere cum intentione alicujus finis, facta aliqua suppositione, qua sublata, tolletur quidem necessitas illius medii, non tamen propterea necessarium est tolli finis intentionem. Exemplo res illustrabitur : si quis habeat absolutum propositum effundendi bona sua et divitias, illas a se abdicando, optimo et honestiori modo quo possit, stante hac intentione, si se offerant pauperes et indigentes, necesse est ut ex vi illius intentionis in illos effundat divitias suas, qui talem inten-

nem habet; vel, si id non faciat, necesse ut intentionem mutet, quia facta illa suppositione, ille est honestior modus effundendi vitias, ut suppono. Si autem, stante illo oposito, non sese offerrent pauperes et ingentes, tunc, quamvis non possent divitiæ honestissimo modo communicari, non opterea necesse esset prius propositum tol-, quia in illo non determinate includebatur modus communicandi divitias per modum eemosynæ, sed honestissimo modo possibili juxta occurrentes circumstantias. Ad hunc odum ergo intelligendum puto primum illud opositum, quod Deus habuit, communicandi rsonam suam humanæ naturæ: decrevit im id facere modo perfectissimo, seu apri ad ostendenda sua attributa, præsertim quatuor, sapientiam, bonitatem, justim, misericordiam; quod in nulla sententia, existimo, negari potest, quia et per se consentaneum perfectioni divinæ provintiæ, et hoc ut minimum probant quæ in nfirmanda prima sententia, tam in hac secne quam supra in secunda allata sunt. Si go cum hoc proposito conjungamus scienm illam veluti conditionatam, quam per nplicem intelligentiam Deus habuit de lapsu neris humani, si illud tali modo crearet, et ntari ac labi permitteret, hoc inquam, po-o, evidenter fit ut permissio peccati, et præientia illius absoluta habuerit necessariam nnexionem cum illo proposito; quia, posita a scientia, jam hæc permissio erat medium cessarium ad exequendam incarnationem, modo quo per illud decretum intenta et amafuerat; quia hoc modo magis manifestantur tributa Dei quam ullo alio. Unde si, stante a scientia conditionata, nihilominus pectum absolute non fuisset futurum, quia eus nollet illud permittere, evidenter sequir hoc non posse stare cum priori decreto; hoc modo est sine dubio verum, quod si homo non peccasset, Deus non fieret homo ex vi creti, quod modo habuit. At vero, si cum illo proposito non conjungamus illam scientiam onditionatam de peccato futuro, sed potius pponamus Adam, creatum illo modo, et ermissum suæ libertati cum talibus auxiliis on fuisse peccaturum (quod sine dubio facere potuit), et consequenter intelligamus, Deum per illam scientiam conditionatam poius præscivisse hominem ita creatum non uisse peccaturum (hæc enim scientia futuroum talis est, quales res ipsæ sunt futuræ), oc, inquam, posito, non esset necessarium, Deum exequi prius propositum de incarnatione facienda, media permissione peccati, seu supposito peccato, quia jam hoc medium non habebat necessariam connexionem cum illo proposito; quia neque illa intentio erat in se coarctata et limitata ad hoc medium, neque hic modus in particulari fuit in illa contentus, absolute et simpliciter loquendo, ut supra ostensum est; sed solum generatim intelligitur illa intentio, seu illud decretum definitum ad optimum modum exequendi illud, juxta occurrentes circumstantias, et capacitatem creaturarum. Posset autem esse alius modus optimus et convenientissimus, juxta capacitatem hominis in statu innocentiæ, etiam si non fuisset peccatum. Ex his ergo, quæ per se sunt satis probata, ac fere necessario cohærentia, supposita nostra sententia de prædestinatione Christi, colligitur, dupliciter posse intelligi illam conditionem, scilicet, *Si Adam non peccasset*, poni inesse. Primo, quia Deus absolute præscivit illum non fuisse peccaturum, etiam si illum cum talibus auxiliis et tali tentatione suæ libertati relinqueret; alio modo, quia Deus præscivit quidem eum peccaturum si illum relinqueret, noluit tamen ipse hoc permittere.

8. *Conclusio prima.* — Dico ergo primo: etiam si homo, suæ libertati relictus et permissus dicto modo, non esset peccaturus, nihilominus propositum Dei de incarnatione facienda consistere posset, et habere suum effectum, et hoc modo vera est sententia affirmans, etiam si homo non peccasset, Deum fore incarnandum. Hæc conclusio duobus modis defendi ac suaderi potest: primo, prosequendo sententiam quam hactenus docuimus, scilicet, decretum divinum de incarnatione facienda habuisse aliud motivum prius redemptione. Secundo, etiam juxta aliam sententiam, quæ docet Christum, in primo signo rationis, prædestinatum fuisse ut redemptorem et mortalem, et consequenter etiam primum illud decretum ortum fuisse ex motivo redemptionis. Prior via est nobis propria et facillima, et fere patet ex dictis, quia hoc modo decretum illud de incarnatione non includit necessariam connexionem cum peccato futuro, nec dependentiam ab illo, ut satis probatum est; et hunc sensum intendunt sine dubio auctores tertiæ sententiæ, et sane nullus esse potest aptior modus explicandi, quo sensu vera esse possit illa conditionalis, Si homo non peccasset, Deus carnem assu-

meret; non videtur autem posse negari, quin aliquo sensu illa vera sit et admittenda, supposito modo prædestinationis Christi supra tradito, ut patet ex similibus conditionalibus, quæ non videntur negari posse, ut sunt illæ: Etiam si Adam non peccasset, vel non esset peccaturus, ipse creatus esset in justitia originali, et fuissent generationes hominum, et nascerentur homines in justitia et in corpore immortali. Hæc enim omnia videntur esse omnino certa, quia propositum Dei, quod antecessit permissionem peccati, et absolutam prævisionem ejus, hæc omnia virtute continebat, et secundum se, et abstrahendo illud a præscientia peccati etiam conditionata, fuit independens a peccato futuro, quamvis de facto, supposita illa præscientia, et considerato toto ordine providentiæ divinæ, voluntas dandi justitiam hominibus in Adam habuerit connexionem cum permissione peccati, et generationes hominum futuræ non fuerint sine peccato. Simile est in nostra sententia de hac conditionali: Etiam si Adam non peccasset, electi salvi fierent; quia ipsa electio secundum se abstrahit a peccato, quamvis de facto, et supposita illa præscienlia, ita ordinata fuerit, ut effectum habere non potuerit, nisi supposito peccato. Et idem est de speciali electione cujuscumque prædestinati, qui non salvatur nisi media permissione peccati; in his enim omnibus potest intelligi connexio, supposita præscientia conditionata. Quia tamen voluntatis propositum per se illam non requirit, manet semper vera illa conditionalis locutio. Et ratio generalis et a priori esse videtur, quia, posita illa conditione, nihilominus manet integrum motivum illius voluntatis, quod per se non postulat peccatum; manente autem motivo et objecto ejus, manet eadem voluntas, quantum est de se; et hac ratione verum est dicere, fuisse Deum creaturum mundum, etiam si præsciisset nulla in eo futura fuisse peccata, et similiter fuisse creaturum Angelos, qui peccarunt, etiam si præscivisset illos non fuisse peccaturos; quia in his omnibus et similibus, motivum voluntatis manet integrum, posita tali conditione. Posterior modus persuadendi hanc sententiam sumi potest ex dictis sectione præcedente, et procedit directe contra secundam sententiam supra citatam, estque valde probabilis, quamvis nobis non sit simpliciter necessarius. Itaque, licet concederemus Christum in eo primo signo rationis, in quo fuit prædestinatus Deus homo, fuisse etiam prædestinatum Redemptorem in carne passibili, non inde necessario sequitur, ex vi talis prædestinationis, Verbum non fuisse futurum hominem, etiam si peccatum Adæ non fuisset futurum, seu (quod idem est) non sequitur non potuisse decretum illud manere firmum ac stabile, quoad incarnationem futuram, etiam si Deus præscivisset Adamum, conditum in tali statu, et talibus gratiæ auxiliis, talique libertate præditum, non fuisse peccaturum; sicut enim hoc fuit simpliciter possibile, ita etiam hujusmodi scientia absolute potuit esse in Deo, et juxta illam intelligendus est sensus præsentis quæstionis hypotheticæ, ut supra declaratum est. Quod ergo, data illa hypothesi, non necessario auferatur decretum illud, probatur in hunc modum; quia, quando voluntas simul in eodem instante, et in eodem etiam signo rationis aliquid vult propter duo motiva totalia, cessante uno non sequitur voluntatem cessaturam ab eo objecto volendo et exequendo quoad possit; sed, licet decretum divinum de incarnatione tale fuerit in primo signo rationis, quale juxta prædictam sententiam explicatum est, tamen non habuit unum tantum motivum redemptionis seu remedii peccati, sed etiam aliud sumptum ex summa divinæ bonitatis communicatione, et excellentia ipsius mysterii cum fructibus quæ per se illud consequuntur, quod motivum actu fuit sufficiens et totale, ut ex præcedente sectione constat, ubi ostendi, de facto habuisse Deum plura motiva totalia volendi incarnationem; ergo, sive illa motiva simul secundum rationem, sive unum prius ratione quam aliud, divinam voluntatem inclinaverint, ablato uno motivo, non sequitur omnino auferri decretum de incarnatione facienda, nam ex vi alterius stabile ac firmum mansisset. Major per se est evidens ex principiis philosophiæ naturalis et moralis, nam causa totalis illa est, quæ in suo genere actu causat sufficiente et tota virtute necessaria in illo genere, ita ut, cessante quacumque alia causa, non propterea cesset effectus, sed perseveret ex vi influxus illius causæ totalis; alioquin si causa in suo genere indigeret concursu, vel concomitantia alterius, jam non esset causa totalis, sed partialis; ergo idem est in causa finali, seu motivo voluntatis. Et declaratur humano exemplo, nam, si quis velit dare eleemosynam ob honestatem misericordiæ, et ob satisfactionem pro peccatis, ita ut ab utroque motivo et a singulis voluntas ejus totaliter moveatur,

quamvis deesset alterum ex his motivis, ut, verbi gratia, si homo ille sciret se nulla pro peccatis satisfactione indigere, nihilominus inde colligi non posset, voluntatem illam omnino fuisse cessaturam ab eo objecto volendo ex altero motivo misericordiæ, quandoquidem illud per se sufficiens, et de facto ponitur movisse voluntatem, ut integram rationem illius actus sibi proportionati. Quod si forte quis dicat tunc non manere in voluntate eumdem actum secundum rem vel rationem formalem, quam intelligitur habere actus ex vi alterius motivi, respondetur hoc nihil referre ad effectum futurum ex vi talis voluntatis; nam, licet intelligatur voluntas ex diversis motivis habere actus re vel ratione diversos, tamen, quolibet eorum manente, ex vi illius sequetur effectus, quia talis actus est absoluta et efficax voluntas illius, ut in dicto exemplo ex vi actus voluntatis manentis ex motivo misericordiæ fieret eleemosyna; ita ergo in præsente, quamvis ablato motivo redemptionis non intelligatur manere in voluntate divina determinatio libera prout in tali motivo fundata, et terminata ad omnes illas conditiones incarnationis, quæ ex illo motivo specialiter oriuntur, nihilominus maneret determinatio libera ut fundata in alio motivo, et ut terminata ad eas conditiones incarnationis, quæ ex illo motivo sufficienter vel necessario oriuntur, et ex vi talis determinationis seu decreti sufficienter fieret incarnatio. Quocirca infirmum fit argumentum, cum ex defectu unius motivi colligitur non fuisse futurum in divina voluntate idem decretum de incarnatione, quod nunc est, et consequenter non fuisse Verbum incarnandum ex vi præsentis decreti; procedit enim hoc argumentum ex puris particularibus (ut sic dicam), distinguendumque ita est assumptum; nam si sit sensus, ablato uno motivo, nullum omnino decretum liberum, quod nunc est, de incarnatione fuisse permansurum in divina voluntate, sic falsum est assumptum; neque id sequitur ex vi antecedentis, seu hypothesis, nam maneret decretum liberum, prout est ex alio motivo divinæ bonitatis, etc. Si autem sit sensus, in eo casu non permansurum omne decretum secundum omnem habitudinem seu determinationem liberam, sic, quamvis assumptum sit verum, male inde colligitur incarnationem non fuisse futuram ex vi alicujus præsentis decreti, quia etiam si unum cessaret, prout in uno motivo fundatur, maneret aliud fundatum in alio, et illud sufficeret ut ex vi ejus futura esset incarnatio, cum sit absolutum et efficax. Quod autem una libera determinatio divinæ voluntatis, prout ratione distincta ab alia, possit manere sine illa, superius sectione prima late demonstratum est. Potestque hic discursus tribus modis confirmari. Primo, conficiendo simile argumentum ex altero motivo redemptionis, seu remedii peccati; nam, si fingamus nullum aliud motivum occurrisse Deo ad incarnationem volendam præter redemptionem hominum, nihilominus verissimum est ex vi illius solius incarnationem fuisse futuram, et decretum de incarnatione prout in illo motivo fundatum idem fuisse perseveraturum, solum quia illud motivum totale est; ergo eadem ratione idem dicendum est de quocumque alio motivo totali, etiam si alterum cesset. Secunda confirmatio est ad hominem; nam, ut infra videbimus, fere omnes admittunt, quod si Adam peccasset, quamvis nulla essent alia peccata actualia et personalia, nihilominus ex vi præsentis decreti Verbum fieret homo propter redimendos homines a peccato originali; et tamen de facto incarnatus est Christus propter redimendos homines, non tantum ab originali peccato, sed etiam ab aliis actualibus; et consequenter decretum liberum, quo Deus voluit incarnationem, non solum respexit ad remedium originalis peccati, ut ad motivum, sed etiam ad remedium actualium peccatorum, et nihilominus dicitur permansurum illud decretum, ut terminatum ad remedium originalis peccati, etiam si non terminaretur ad remedium actualium : quæ doctrina verissima est; fundamentum illius est, quia remedium originalis peccati, præcise sumptum, est sufficiens motivum totale. Ergo, ubicumque similis ratio intercesserit, verissime dicitur permansurum decretum secundum unam rationem vel motivum totale, quamvis aliud motivum deesset. Tertia confirmatio declaratur exemplo, quod videtur indubitatum. Nam, quando Deus vult conferre aliquod bonum, vel aliquod præmium propter plures titulos totales, ut multi censent contingere in merito et præmio actuum remissorum, et in actibus meritoriis Christi id supra explicuimus, tunc enim verum est dicere, quod, licet alter titulus deesset, ex vi alterius Deus tale bonum vel præmium conferret; alioquin titulus ille non esset totalis, sed partialis; ergo idem est in quibuscumque motivis; et idem exemplum declarat, determinationem liberam sub una ratione posse

manere eamdem, quamvis non esset sub alia.

9. *Ad argumenta primæ et secundæ sententiæ.* — Neque contra hanc conclusionem urgent quæ in favorem primæ, et secundæ sententiæ adducta sunt. Ad fundamentum enim primæ opinionis, si per motivum intelligatur id, quod ordine intentionis primum movit, et inclinavit divinam voluntatem ad volendam incarnationem, sic negatur tale motivum fuisse remedium peccati, sed excellentiam ipsius mysterii secundum se, et bonum totius universi, ut supra explicatum est, sectione præcedenti; neque ex sacra Scriptura potest aliud colligi, ut ibi etiam declaratum est. Si vero per motivum intelligatur id, quod revera allicit et movet voluntatem, sic concedo remedium peccati fuisse vere motivum propter quod Deus voluit incarnationem; hoc autem sensu non est universaliter verum, ablato motivo, etiam de se sufficiente, auferri voluntatis decretum, ut satis probatum est.

10. *Ad primam confirmationem.* — Ad primam confirmationem ex Patribus, communis responsio est, eos loqui de incarnatione in carne passibili; quæ responsio multis quidem potest accommodari, aliquibus autem verbis, illis præsertim quæ in particulari citavimus, vix applicari posse videtur, nisi dicamus aliud esse, quod pauca verba nude sumpta sonant, aliud, quod in toto contextu orationis intenditur; et ita ex antecedentibus et consequentibus constare, eos loqui de toto mysterio, prout factum est, et idem apud eos esse carnem sumere, quod fieri in similitudinem carnis peccati, ut patet ex citatis verbis Leonis, et ex Augustino, lib. 1 de Peccat. merit., cap. 38, ubi ita inquit : *Non fuisset caro Christi in similitudinem carnis peccati, nisi caro fuisset ista peccati.* Ubi supponere quidem videtur, futuram fuisse carnem Christi, sed non talem. Ipsum etiam nomen carnis et sanguinis corruptionem indicat in usu sacræ Scripturæ et Patrum, qui sæpe etiam solum dicunt, deficiente peccato, non fuisse incarnationem adeo necessariam, ut patet ex Gregorio, lib. 3 Moral., cap. 11; et Chrysostomo, serm. 6 de Passione. Sed alium modum explicandi sententias Patrum, qui fortasse magis satisfaciet, colligemus ex secunda conclusione.

11. *Ad secundam confirmationem.* — Ad secundam confirmationem respondetur, posita illa hypothesi, et deficiente peccato, illo modo non fuisse futuram incarnationem in carne passibili, quia neque alii homines habituri erant carnem passibilem. Nam, ut supra ostensum est, tota ratio hujus conditionis et imperfectionis orta est ex peccato; futurus ergo esset Christus impassibilis, durante innocentiæ statu, vel quia statim in principio fuisset gloriosus corpore et anima, vel eo modo quo alii homines essent in eo statu impassibiles; de quo dicam infra, quæst. 35. Cum autem quæritur ex vi cujus decreti Christus esset tunc impassibilis, respondetur, ex vi præsentis decreti, non quia per illud nunc absolute et simpliciter decreverit Deus, ut Christus a principio esset impassibilis; hoc enim dici non potest, cum voluntas Dei efficax nec mutari possit, nec carere effectu, et talis voluntas non habuerit effectum; sed vel quia voluntate quasi antecedenti jam decreverat ut, Adam non peccante, omnes homines nascerentur impassibiles, et consequenter etiam Christus, vel quia, ablata occasione peccati, ex vi illius decreti quo Deus voluit incarnationem secundum se, voluisset modum ejus ipsi secundum se accommodatum.

12. *Signa rationis.* — Et hinc etiam optime respondetur ad illam interrogationem, quæ supra fiebat, an in eo primo signo voluerit Deus incarnationem passibilem vel impassibilem. Dici enim potest, voluntate antecedenti, voluisse illam impassibilem, id est, nisi remedium peccati aliud postulasset; voluntas enim antecedens æquivalet conditionatæ, et ideo, non impleta conditione, potest non habere effectum, sine ulla mutatione; voluntate autem absoluta et efficaci voluisse Deum incarnationem, tantum quoad substantiam mysterii, in hac persona, et in hac natura individua; modum autem ejus non definivisse, donec peccatum permisit et prævidit, quia, licet Deus non velit rem nisi cum omnibus circumstantiis et modis quibus futura est, tamen, secundum diversa signa rationis, prius nos intelligimus interdum velle rem quam modum, quia intelligimus ab aliquo fine vel occasione pendere modum a quo non pendet res secundum se, et ad explicandam hanc independentiam, dicimus unum esse prius in voluntate divina quam aliud, quod in multis aliis necessarium est dicere, ut supra, sectione tertia, in principio declaratum est.

13. Sed urgent : nam prædestinatio est perfectissimus actus divinæ providentiæ; sed perfecta providentia statuit, et ordinat, non

tantum in communi et in abstracto, sed in particulari cum omnibus circumstantiis; ergo, si per illud decretum prædestinatus est Christus homo in primo signo, in eodem prædestinatus est passibilis vel impassibilis, imo et in tali tempore, loco, etc. Confirmatur, quia alias ex vi talis decreti non posset fieri homo, quod est contra dicta. Sequela patet, quia non potest fieri homo nisi in determinato statu et circumstantiis, et hæc non sunt definita ex vi illius decreti. Respondetur argumentum esse sophisticum, et instari aperte in generationibus hominum ex Adamo; non enim negari potest, ante prævisum originale peccatum, decrevisse Deum ut Adam filios generaret, cum dederit illi justitiam pro se et sua posteritate, et tamen pro illo signo non absolute decrevit an illi generandi essent mortales vel immortales, sed solum voluntate antecedente, quod etiam de Christo dici potest, ut visum est. Deinde argumentum ita procedit, ac si diceremus, totum negotium prædestinationis Christi, in illo primo signo rationis esse completum, quod falsum est; nam prædestinatio dicit in rigore rationem mediorum omnium, et ita non intelligitur completa, donec in divino intellectu expleta intelligatur tota ratio mediorum per quæ effectus prædefinitus executioni mandandus est. Quamvis autem hæc ratio in re ipsa tota sit simul in divino intellectu, nos autem, ad explicandum rerum ordinem, ita illam dividimus per signa rationis, ac si successionem haberet; atque hoc modo concipimus prædestinationem ut inchoatam, prius quam ut consummatam, et consequenter concipimus prædestinationem inchoatam ante prævisum unum peccatum, consummari vero quoad aliqua media vel circumstantias post prævisum illud. Quod evidenter patet in prædestinatione, verbi gratia, sancti Petri, aut Laurentii, et idem est de aliis. Prius enim secundum rationem intelligimus fuisse Petrum electum ad gloriam, et consequenter prædestinatum in dicto sensu, quam negatio ejus fuerit prævisa, et tamen ipsius prædestinatio quoad omnia media, verbi gratia, quoad pœnitentiam et lacrymas ejus, non fuit consummata, donec peccatum negationis fuit prævisum. Similiter Laurentius prædestinatus est ante prævisum peccatum tyranni qui ipsum interfecit, et tamen non fuerunt definita omnia media prædestinationis ejus, antequam peccatum illud esset prævisum. Et in hoc sensu, inter alios, verum est quod hic D. Thomas dixit ad quartum, quod prædestinatio supponit præscientiam futurorum.

14. Sic ergo intelligendum est, Christum fuisse prædestinatum in primo signo ante prævisum originale peccatum, et tamen in illo non fuisse definita omnia media, et omnes circumstantias incarnationis, quia non fuit in illo signo completa tota prædestinatio. Unde, cum dicitur prædestinationem esse perfectam providentiam, et perfectam providentiam descendere ad particularia, utrumque verum est de prædestinatione et providentia completa et absoluta, prout in re est; nam, prout concipitur tanquam inchoata, est quidem perfecta quoad id quod de illa concipitur, seu quoad intentionem finis, vel aliquid hujusmodi, non tamen quoad totam executionem seu rationem mediorum et circumstantiarum. Unde ulterius dicitur laborari in æquivoco in nomine prædestinationis, nam, ut superius annotavi, hic non tam est sermo de prædestinatione, ut dicit rationem intellectus, quam de decreto divinæ voluntatis, quod est prima origo prædestinationis quoad totam efficaciam ejus et proprie vocatur electio seu dilectio, et interdum non male prædestinatio seu prædefinitio. Et hoc sensu diximus Christum hominem fuisse prædestinatum aut dilectum in primo signo rationis ante prævisum originale peccatum; hæc autem dilectio (quæ non est tam providentiæ pars quam radix ejus) non intelligitur pro quovis signo rationis terminari ad rem cum omnibus mediis, seu circumstantiis ejus, nam prius intelligitur per modum intentionis finis, quam ut electio mediorum, ut supra dictum est. Unde, ad summum pertinet ad perfectionem illius voluntatis, ut in illo signo decreverit Deus statum et perfectionem ad quam Christus homo perventurus erat tanquam ad ultimum terminum, et consummatam perfectionem suæ prædestinationis; voluit enim illi, ut in regno beatitudinis corpore et animo gloriosus perpetuo regnaret, quæ voluntas immutabilis permansit et completa est; per illam autem voluntatem ut sic non intelligitur aliquid statutum de via per quam perventurus erat Christus ad talem terminum, et consequenter nec de modo humanæ generationis ejus, nec de statu passibili vel impassibili in eadem generatione. Quod si hujus rationem inquiras, nulla est alia, nisi quia intentio finis est prior, nostro modo intelligendi, ratione mediorum; et quia sæpe disposi

tio mediorum, ut perfecta, et sapientissima sit, supponit scientiam aliquorum futurorum quam non necessario supponit intentio finis. Unde hoc non est in Christo singulare, sed idem in omnibus electis et prædestinatis videre licet, ut facile constare potest exemplis adductis, et aliis similibus, quæ brevitatis gratia omitto. Ex quo patet solutio confirmationis propositæ, nam cum infertur Christum non futurum hominem ex vi talis determinationis, simpliciter negatur sequela, nam ex vi illius decreti infallibiliter erit homo, quamvis sine ratione mediorum et particularium circumstantiarum, quæ necessaria sunt ad executionem illius voluntatis; neque enim per hanc rationem mutatur prædestinatio, sed completur. Unde ad majorem claritatem distingui potest illa particula, *ex vi talis prædestinationis ;* nam, si intelligatur ex vi illius solius formaliter, conceditur sequela ; si vero radicaliter, negatur sequela. Et hoc est quod nos dicimus, nimirum decretum illud, quo Christus homo dilectus fuit ante prævisum originale peccatum, ita fuisse absolutum, ac per se efficax, ut ex vi illius Deus incarnandus esset, sive peccatum foret, sive non foret, non quia sine alia ratione mediorum incarnatio futura esset, sed quia ex vi illius decreti necessario adhibenda fuerit ratio mediorum et circumstantiarum, necessaria ut decretum illud mandaretur executioni, et accommodata statui humanæ naturæ, vel lapsæ, vel in innocentia perseverantis. Ad fundamentum secundæ sententiæ, quatenus huic etiam conclusioni repugnare potest, satis supra responsum est, cum illam tractaremus.

15. *Concluditur secundo.* — Dico ergo secundo : supposita præscientia conditionali quam Deus habuit de lapsu hominis futuro, si illum permitteret, verisimile est non potuisse habere Deum illud decretum incarnationis, prout nunc illud habuit, quin consequenter habuerit voluntatem permittendi peccatum, ut illa via exequeretur mysterium perfectissimo quodam modo suæ intentioni accommodato. Hoc constat satis ex dictis : explicatum enim est quomodo, posita illa scientia, sit necessaria connexio inter illud decretum et peccati permissionem. Dices : etiam in illo decreto et intentione potest distingui substantia a modo, et intelligitur habere connexionem cum permissione quoad modum, non quoad substantiam suam ; ergo adhuc cessante permissione posset manere decretum quoad substantiam. Respondetur, ut in principio quæstionis dixi, nos non considerare quid fieri posset, sed quid factum fuerit, et dicimus decretum, quod nunc Deus habuit de incarnatione facienda, quod intelligitur per modum unius simplicis intentionis, non potuisse stare sine permissione peccati, supposita dicta præscientia conditionata. Quando enim intentio non solum fertur in finem, sed in modum ejus, cessante medio necessario ad modum, cessat talis intentio ; neque ex vi illius intendetur finis secundum se, nisi alia nova intentio poni intelligatur. Ut si quis intendat ire Romam commode, et sine magno labore, si non possit illo modo ire, ex vi illius intentionis cessabit omnino ab itinere, nisi aliud denuo statuat.

16. Juxta has duas conclusiones, facile est in diversis sensibus illas duas propositiones conditionales, quæ oppositæ videntur, in concordiam redigere ac verificare, scilicet : Licet Adam non esset peccaturus, Verbum Dei carnem assumeret ex vi præsentis decreti ; cui alia conditionalis videtur opposita, scilicet : Si Adam non peccasset, Verbum Dei carnem non assumeret ; nam prior est vera, si illa hypothesis cadat in ipsammet præscientiam conditionatam Dei, seu in objectum ejus, ita ut sensus sit, quod, licet Deus prius ratione, quam habuisset decretum, quod nunc habuit de incarnatione facienda, præscivisset Adam non fuisse peccaturum, etiamsi eum conderet cum eadem justitia, libertate, gratia et præcepto, et eamdem tentationem in eo permitteret quam nunc permisit, nihilominus haberet aliquod absolutum decretum de incarnatione facienda, quod nunc habuit, quia tale decretum, et motivum ejus, independens omnino fuit ab illa præscientia peccati ; et in hoc sensu procedit nostra sententia, quam hactenus explicuimus, quamvis Scotus, et alii auctores, qui illam tuentur, non ita distincte illam declarent. Dices, in ea hypothesi hoc modo declarata supponi aliquid impossibile ; quomodo enim potuit Deus id non præscire, qui necessario est omnium præscius? Item, quia impossibile est Deum permittere peccatum, et peccatum non fieri ; illa autem hypothesis supponit permissionem peccati; imo, infra dicemus hanc permissionem esse necessario conjunctam cum illo primo decreto incarnationis; ergo fieri non potest quin præscientia conditionata futuri peccati præcesserit illud decretum. Respondetur in ea hypothesi nihil includi simpliciter impossibile, nam, ut supra dicebam, absolute possibile fuit ut Adam non

peccaret, etiamsi eodem modo tentari permitteretur, quo a dæmone fuit in paradiso tentatus, et non reciperet majorem prævenientem gratiam, neque haberet paratam majorem adjuvantem quam de facto habuit; quia his omnibus hoc modo habentibus libere peccavit; ergo simpliciter potuit non peccare. Item, quia, si indiguisset majori prævenienti auxilio, ut posset non consentire tentationi, vel, si non habuisset in manu et potestate sua omne auxilium necessarium ad non consentiendum, non etiam fuisset in manu et potestate ejus non consentire, imo absolute permissus esset tentari supra id quod posset; quæ omnia falsa sunt, ut per se constat. Sicut ergo hoc fuit possibile, ita etiam contingens fuit hanc conditionalem esse veram: Si Adam sic conditus, et a Deo præventus et adjutus, a dæmone tentatur, non consentiet tentationi. Si autem hoc, quod contingens fuit, in re ipsa accidisset, jam Deus non præscivisset ab æterno peccatum futurum in Adamo, sed potius præscivisset carentiam peccati; nam Deus, qui est omnium præscius, non præscit futura quæ futura non sunt, sed potius tunc præscit non esse futura; hæc enim scientia futurorum contingentium, tam absoluta quam conditionata, sine reali variatione in seipsa habet indifferentiam quamdam ex parte objectorum, ut latius in 1 p., q. 14. Ad illam vero partem de permissione peccati respondetur, negando in prædicta hypothesi supponi aut includi permissionem peccati proprie dictam; aliud est enim permittere tentationem cum sufficiente possibilitate peccandi et consentiendi, aliud vero est permittere peccatum seu consensum in tentationem; fieri enim potest ut, licet aliquis tentetur, non sit consensurus, et tunc, licet permittatur tentatio, non tamen peccatum, quia proprie non dicitur permitti, nisi id quod futurum prævidetur, his vel illis causis aut conditionibus positis. Unde, si solum prævideatur occasio vel periculum peccandi, non autem peccatum ipsum, sed prævideatur potius resistendum esse occasioni et periculo, tunc permittitur quidem tentatio, vel possibilitas peccandi, non tamen proprie peccatum ipsum, juxta communem usum hujus vocis, tam in Scriptura sacra, quam in Patribus et Theologis, qui supponendus est, ne de nomine fiat quæstio. In prædicta ergo hypothesi, præcise ac formaliter loquendo, tantum includitur permissio tentationis, et proximæ possibilitatis peccandi, cum qua permissione, præcise ac secundum se considerata, staret optime peccatum non sequi, ut declaratum est; et ideo cum illa permissione stat etiam illa præscientia conditionata, quod, etiamsi Adam tali modo conderetur et tentaretur, non esset peccaturus, et tunc proprie non esset peccatum permissum; nunc vero quia aliter in re ipsa futurum erat, habuit Deus præscientiam contrarii effectus, qua supposita, jam non solum permisit tentationem et possibilitatem peccandi, sed etiam peccatum ipsum.

17. Altera propositio conditionalis, scilicet, Si Adam non esset peccaturus, Deus non fieret homo ex vi præsentis decreti, hunc habet sensum verum, scilicet, quia si, stante prædicta conditionali scientia de peccato Adæ futuro, si tali modo esset conditus et tentatus, Deus noluisset illud peccatum permittere, sed impedire potius, vel non imponendo præceptum, vel non permittendo tentationem, vel creando Adamum cum majoribus gratiæ auxiliis, cum quibus præsciret Deus illum non consensurum, tunc data hac hypothesi, ad eam recte consequitur Verbum non fuisse incarnandum ex vi præsentis decreti, non quia hoc decretum intelligatur nunc positum post permissionem et absolutam præscientiam peccati futuri, propter solum motivum redemptionis, quod tunc deesset, ut multi exponunt et defendunt sententiam D. Thomæ, quam nos in hoc sensu tueri non possumus, sed quia, quamvis decretum de incarnatione, quod nunc Deus habuit, secundum rationem antecesserit in genere causæ finalis, tale tamen fuit, ut secum habeat conjunctam permissionem peccati, et quodammodo necessario illam inferat, et ideo veluti a posteriori recte colligitur, si peccatum non esset futurum, ex eo solum quod Deus nollet illud permittere, consequenter colligi non fuisse in Deo hoc decretum de incarnatione quod nunc habuit, quia, si hoc fuisset, necessario intulisset permissionem peccati, supposita prædicta præscientia conditionata. Et hoc sensu explicata, sententia D. Thomæ est vera, et juxta eumdem sensum possumus multa verba Sanctorum interpretari. Quomodo autem præsens decretum de incarnatione, quamvis secundum rationem sit prius, nihilominus habeat connexionem necessariam cum permissione peccati, dupliciter potest exponi. Primo, si dicamus decretum illud non considerari ut præcisum secundum rationem, sed ut includit non solum voluntatem finis, sed etiam rationem mediorum.

et modum exequendi priorem intentionem; nam in hoc sensu plane verum est, sine permissione et prævisione peccati, non fuisse futuram incarnationem ex vi præsentis decreti, quia de facto ita statutum est, ut incarnatio nonnisi per hanc viam et occasionem executioni mandaretur; ut in exemplo supra posito de Josepho dici potest, illum non fuisse futurum principem Ægypti, nisi esset venditus a fratribus, quia nimirum, considerata tota dispositione rerum, ita de facto fuit ordinatum, quamvis fortasse præcise considerando decretum illud, quo Deus prædefinivit ut Josephus in Ægypto regnaret, non esset necessaria venditio fratrum ut haberet effectum, potuisset enim alia via impleri. Dices, juxta hujusmodi sensum pari modo esse concedendum, Adamum non fuisse creandum, si non fuisset peccaturus; nec dæmones, nisi essent damnandi; nec multa alia bona, nisi ex eis oritura fuissent multa mala. Imo nec Christum ipsum fuisse prædestinandum, nisi peccatum fuisset futurum. Quæ tamen omnia videntur valde absurda, et contra communem sensum. Sequela vero patet, quia, licet hæc omnia non sint connexa in aliquo decreto divino præcise considerato, tamen adæquata voluntate seu ratione divinæ providentiæ illa omnia conjuncta sunt et connexa inter se. Responderi potest negando sequelam, quia re vera in rigore non est eadem ratio; quamvis enim hæc omnia concomitanter (ut sic dicam) sint conjuncta in divina voluntate, non tamen sunt connexa secundum aliquam rationem causæ, quia nec est unum propter aliud, nec per unum paratur via seu tenditur ad aliud, et ideo in illis rebus conditionales illæ locutiones in rigore non sunt propriæ, nec veræ; secus vero est in præsente, nam incarnatio, et permissio peccati, ita sunt connexa, ut unum sit propter aliud, et per unum paretur via ad aliud. Est ergo probabilis hic modus declarandi hanc connexionem, et non alienus a mente Sanctorum, qui non præcise ordinem intentionis, sed etiam executionis ordinem in suis locutionibus involvunt, ut supra dixi; mihi tamen non omnino satisfacit, quia re vera non declarat connexionem peccati futuri et permissionis ejus cum decreto incarnationis ut sic, sed cum voluntate permittendi peccatum ad exequendam tali modo incarnationem. Addo igitur ulterius, etiamsi decretum incarnationis præcise consideretur, illud habere necessariam connexionem cum permissione peccati futuri, supposita dicta præscientia conditionata ejusdem peccati; modus autem connexionis jam est a nobis expositus, scilicet, quia Deus decrevit incarnationem efficere optimò et sapientissimo modo; supposita autem dicta præscientia, nullus alius modus erat ita aptus ad Dei sapientiam, et alia Dei attributa ostendenda, sicut hic, qui media permissione peccati locum habuit; et hæc etiam expositio potest facile accommodari dictis Sanctorum et D. Thom., a quo aliquo modo insinuatur in solutione ad quartum hujus articuli, ut ibi annotavi. Dices: ergo, juxta hanc expositionem, permissio peccati ordinata est ad incarnationem ut ad finem, scilicet, ut incarnatio optimo et sapientissimo modo fieret. Respondetur concedendo sequelam, neque hoc est ullum inconveniens, sed potius valde consentaneum sapientissimæ providentiæ Dei, qui maxima mala non permittit nisi propter majora bona. Unde, licet potuerit Deus propter alias causas malum illud permittere, sicut permisit in Angelis, qui redimendi per Christum non erant, scilicet, ut naturæ et liberi arbitrii fragilitas ostenderetur, et gratiæ liberalitas ac efficacia, et similes, tamen multo est illustrior divinæ providentiæ ratio, si intelligatur voluisse peccatum illud permittere, ut haberet occasionem ostendendi sapientiam suam et bonitatem in modo admirabili exequendi incarnationem, et conjungendi in hoc negotio perfectam justitiam cum infinita misericordia. Sic Chrysostomus, homil. de Adam et Eva (vel quicumque fuit auctor illius): *Prævidit*, inquit, *per omnia Deus, quanta habuit facere bona de transgressione hominis, et ideo illam permisit.* Sed urgebis, nam videmur incidere in ea incommoda quæ in sectione tertia contra alios inferebamus, scilicet, quod Deus permiserit hominum culpam, ut Christus haberet quod redimeret, etc. Quod si hæc conceduntur, eadem ratione dici poterit Christum, per primum decretum et in primo signo, prædestinatum esse passibilem et redemptorem. Respondetur negando sequelam : est enim notandum discrimen inter hanc sententiam quam nunc defendimus, et illam quam sectione tertia impugnavimus ; nam illa affirmat esse connexionem inter decretum de incarnatione, et peccatum futurum, ex vi objecti voliti per illud decretum, et motivi propter quod volitum est, quia utrumque habitudinem intrinsecam dicit ad peccatum futurum, et hoc reputatur a nobis inconveniens propter virtualem inclusionem peccati, quæ in tali

voluntate prædefinitiva esse videtur, et hoc modo ac sensu inferuntur alia ut incommoda. At vero in præsenti non existimamus absolute et simpliciter esse connexionem inter decretum de incarnatione, et peccatum seu permissionem peccati, ex vi objecti voliti per illud decretum, neque ex vi motivi, quia ex se abstrahit et præscindit a peccato, et posset optime executioni mandari, etiamsi peccatum interventurum non fuisset; tamen, supposita conditionali scientia, qua novit Deus, per peccatum offerendam esse occasionem tali modo exequendi incarnationem, mediante illa oritur connexio inter illud decretum, et peccatum futurum ac permissionem ejus, modo superius declarato; juxta quem evitatur facile prædictum inconveniens, quia in illo decreto voluntatis ut sic nullo modo peccatum includitur, neque virtute, neque implicite; secluso autem hoc incommodo, nullum est inconveniens quod Deus permittat culpam, ut occasionem habeat magis ostendendi justitiam et misericordiam suam, cæteraque attributa in hoc mysteric.

18. Juxta has ergo duas assertiones sic expositas, et concilientur aliquo modo opiniones, et accommodantur recte omnes congruentiæ quas discipuli Divi Thomæ et Scoti pro suis opinionibus afferunt, illis contendentibus fuisse congruentius Deum non incarnari, nisi oblata occasione peccati, ne videatur Verbum quasi in ordinem creaturarum redigi, si solum propter universi perfectionem, et propter Patris injuriam vindicandam, conjungeretur creatæ naturæ; his vero e contra dicentibus non minus esse liberalitatis ac misericordiæ opus exaltare innocentem naturam, quam jacentem sublevare. Illud enim primum verum est, supposita occasione peccati, et præscientia conditionata illius; qua posita, congruentissimum fuit permittere peccatum quod esset occasio tanta mysteria operandi, quo sensu potest intelligi dictum illud : *O vere necessarium Adæ peccatum, quod Christi sanguine deletum est!* Postremum autem verum esset, si occasio peccati nullo modo esset offerenda ; quia, ut bonitas se communicet, sufficienti ratione et opportunitate contenta est, quando major necessitas non occurrit. Nec propterea Verbum in ordinem creaturarum redigitur, sed ipsum potius creaturam suam supra omnem ordinem exaltat.

19. Ultimo, facile ex dictis expediri potest alter sensus quæstionis omnino conditionalis, scilicet, si supponamus, cessante peccato, Deum non fuisse incarnandum ex vi præsentis decreti, juxta sententiam asserentem hanc prædestinationem nunc factam esse post permissionem peccati, et præcise in remedium ejus ; an (inquam), hoc posito, credendum nihilominus sit, deficiente peccato, Deum fuisse incarnandum ex alio decreto, et voluntate, quam tunc haberet ; hoc enim modo videtur affirmare hanc sententiam Albert., in 3, d. 20, art. 4, propter congruentias quæ in ipso mysterio inveniuntur, ut propter se fieri posset non existente peccato. Alii vero auctores, ut Richardus, Major, et Gabriel, qui hoc sensu quæstionem disputant, dubiam illam relinquunt ; quia cum, non obstantibus quibuscumque congruentiis, totum sit positum in Dei libertate, nullus potest definire quid ipse esset facturus. Quis enim cognovit sensum ejus ? et revera ita est. Quanquam alii auctores dicere possint, quamvis de futuro actu libero non possimus habere certam cognitionem, posse tamen habere probabilem conjecturam, supposita conditione operantis, et ratione objecti, et aliis circumstantiis. Quicquid ergo in hoc sensu quæstionis dicatur, nihil refert, quia facta illa suppositione, res est omnino incerta. Si tamen conjectura uti licet, et Deus non habuit nunc de facto absolutam voluntatem faciendi incarnationem, nisi post prævisam occasionem peccati, potius hinc conjectari licet non habuisse animum illud faciendi non oblata illa occasione. Quia, cum mysterium sit per se excellentissimum, si in omni eventu illud esset facturus, non expectaret peccati prævisionem ad illud prædefiniendum.

SECTIO VI.

Utrum Christus principalius venerit ad redimendum homines ab originali peccato, ita ut, illo deficiente, non esset venturus redemptor.

1. Suppositis his quæ in superioribus dicta sunt, hæc quæstio præcipue habet locum de incarnatione in carne passibili, et ad exhibendum hominibus beneficium redemptionis. Nam de incarnatione secundum se jam dictum est, absolute loquendo, fuisse futuram, etiamsi peccatum non fuisset, quanquam de facto, prout res gestæ sunt, habuerit connexionem cum peccato. Explicandum ergo superest cum quo peccato illam habuerit, an cum originali, an cum actuali. Et primo, suppono Christum venisse ut nos redimeret ab utroque, et ab omni peccato, originali, actuali, sive

mortali, sive veniali; quod supra, art. 2, satis probatum est ex Scripturis et Patribus, et ex perfecto munere Redemptoris, qui venit ut nos ab omni iniquitate mundaret, et faceret sibi populum acceptabilem, et non habentem maculam, neque rugam, ut dicitur ad Tit. 2, et ad Ephes. 5, et ita per sacramenta, ab hoc redemptore instituta, omnia peccata tolluntur in sanguine ejus. Secundo suppono, per se ac principaliter venisse Christum propter tollendum peccatum, tam originale, quam actuale; quia et Deus ipse in totum hunc finem ordinavit hoc mysterium, et Christus ipse cum merebatur et satisfaciebat, per se et directe in utrumque dirigebat suas actiones. Unde in Concilio Tolet. VI, cap. 1, sic dicitur: *Ex his tribus divinitatis personis solum Filium fatemur ad redemptionem humani generis propter culparum debita, quæ per inobedientiam Adæ originaliter, et nostro libero arbitrio contraxeramus, resolvenda a secreto Patris arcano prodiisse.* Tertio suppono, principaliter ordinatam esse Christi redemptionem in remedium originalis peccati, ut docuit D. Thom., artic. 4, et opusc. 10, art. 28, et opusc. 11, art. 21, et sumitur ex omnibus adductis art. 2, dub. 2, et ex dictis in hac disputatione, dub. 2, opin. 1; et confirmari potest ex Scriptura, ad Romanos 5, 1 ad Corinth. 15, ubi Christus opponitur Adæ, ut redemptor totius naturæ, corruptori ejusdem: *Sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum*, etc.; et ideo fortasse, Joan. 1, quasi per antonomasiam dixit Joannes: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*, ut in græco legitur, et vertunt Biblia Complutensia, et ex Græcis legit Irenæus, lib. 3, cap. 11; et Theophrastus, super Joannem; et indicat Origenes, homil. 10 in Num., quamvis in 24, in plurali legat, si Latinæ versioni fides adhibenda est. Ex Latinis vero in singulari etiam legit Cyprianus, libro de Duplici martyrio; et Augustinus, lib. 12 contra Faustum, cap. 30. Et quamvis cum Vulgata, et aliis Patribus, communiter in plurali legamus, idem potest retineri sensus, quatenus peccatum originale in virtute et radice continet omnia peccata; propter quod dicebat David, Psalmo quinquagesimo: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum.*

2. *Ratio D. Thomæ.* — Denique hanc veritatem late confirmat Caius Papa, epistola ad Felicem Episcopum; et Leo Papa, epist. 82 ad Palestinos Episcop. 3, et epist. 97 ad Leonem August., cap. 2. Ratione hoc probat D. Thomas, ex hoc quod peccatum originale inficit totam naturam, non autem actuale; quæ est bona congruentia, quamvis non omnino convincere videatur; quia, licet non necessario et per modum naturæ diffundatur in totam naturam actuale, sicut originale, tamen re ipsa fere totam illam infecturum erat; et quamvis hoc sit per accidens, considerata propensione rationalis naturæ, et libertate ejus, tamen moraliter est quasi per se, supposita corruptione naturæ; quia infallibiliter in pluribus sequitur, et aliunde peccata actualia sunt multo plura, et graviora; remedium autem peccati adhiberi debuit, prout moraliter et in re ipsa peccatum inest, sive per se, sive per accidens eveniat. Et ideo addendum est, peccatum originale ita esse malum commune totius naturæ, ut sit quasi radix et fons omnium actualium, non solum quia avertit hominem a Deo, sed etiam quia privat hominem originali justitia, et relinquit hominem inordinatum, et suis affectibus subjectum, et privatum, quantum est ex merito talis peccati, omnibus auxiliis gratiæ necessariis ad vitanda actualia peccata. Et hac ratione Christus principaliter venit propter tollendum originale, ut tanquam peritus medicus radici ægritudinis remedium adhiberet. Tandem ex modo prædestinationis divinæ potest hoc explicari; nam, sicut intelligimus peccatum originale prius fuisse in permissione et prævisione divina, quam cætera actualia, quæ aliquando fuerunt vel futura sunt in humana natura, quatenus illud est radix et veluti causa cæterorum, ita ad prædefiniendam nostram redemptionem per Christum, per se solum intelligimus supponi permissionem et prævisionem originalis peccati; ergo hæc fuit primaria ratio prædestinationis Christi ut redemptoris, et in carne passibili, etc. Et ad hoc confirmandum valent omnia quæ superius, sect. 3, adducta sunt.

3. Ex his colligitur, ex vi illius voluntatis, et decreti quo Deus voluit redemptionem nostram, Christum venturum ad nos redimendum ab originali peccato, etiamsi nullum aliud actuale esset committendum, vel permittendum in humana natura. Probatur ex dictis, quia hoc fuit primum motivum volendi et prædestinandi redemptionem. Item, quia hæc prædestinatio secundum rationem antecedit permissionem aliorum peccatorum; quinimo, stante decreto hujus redemptionis, potuisset Deus propter Christum prædestinatum in redemptorem, velle tantam gratiam dare hominibus, ut nullum in eis permitteret

peccatum actuale ; quod clare ostendit, et permissionem aliorum peccatorum fuisse posteriorem, et prædestinationem Christi ut redemptoris, non pendere ex futuris peccatis actualibus, sed tantum ex prævisione peccati Adæ, et totius naturæ in ipso.

4. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed contra, quia licet hæc vera sint, considerando præcise primam illam voluntatem redimendi homines, propter prævisum originale peccatum, si tamen attendamus totum ordinem divinæ prædestinationis et providentiæ circa salutem hominum, et circa permissionem peccatorum actualium, sic videtur ex supra dictis sequi, si non fuissent actualia peccata, non fuisse futuram redemptionem, quia ita fuerunt connexa hæc in divina ordinatione, ut sine permissione peccatorum actualium non fuerit redemptio prædefinita. Quod confirmatur, quia adæquatum motivum propter quod Deus voluit redemptionem, non fuit originale peccatum, sed omnia peccata futura, prævisa scientia conditionata, vel absoluta, juxta diversas opiniones ; ergo, deficiente hoc motivo, ex vi præsentis decreti non fieret incarnatio. Confirmatur secundo, quia in primo signo, in quo prædestinatus est Christus ut redemptor, prædestinata est passio ejus et mors, quæ in re futura non erat sine peccato interficientium ipsum ; ergo saltem, illo peccato non existente, non posset manere firmum primum decretum. Respondetur hæc argumenta habere nonnullam difficultatem, juxta aliorum opiniones supra tractatas, in nostra vero facile dissolvi. Ad argumentum ergo respondetur concedendo totum quod assumit, in quo nullum est inconveniens, quia nihil aliud est quam dicere, posita in Deo conditionali præscientia, et toto ordine voluntatis suæ, qua ordinavit redemptionem, permittendo peccata vel ad executionem, vel ad effectus ejus, non fuisse futuram redemptionem, sine peccatis actualibus. Sed inde non fit primam voluntatem incarnationis fuisse dependentem ab hujusmodi peccatis, seu ab illorum permissione. Ad primam confirmationem jam supra dictum est, posse esse unum primum motivum sufficiens, quo posito ponatur voluntas, etiamsi alia desint, et nihilominus posse simul cum illo adjungi alia, vel simul, vel posterius ratione, quæ etiam habeant rationem motivi, quatenus propter illa vere afficitur et movetur voluntas, et, si hoc totum vocetur adæquatum motivum, quamvis illud desit, si maneat primum, manebit voluntas, et ita est in proposito.

5. Ad secundam confirmationem dici possent multa, quæ ad 1 p., q. 14, pertinent. Nunc breviter dico, non prædefinivisse Deum absolute et efficaciter mortem et passionem Christi, quatenus a peccato necessario pendere possunt, nisi supposita permissione et prævisione peccati.

6. *Quæstio.* — Solum ergo superest ut e contrario videamus utrum, si non fuisset peccatum originale, futura autem fuissent actualia (suppono enim durante statu innocentiæ, potuisse posteros Adæ peccare, sicut peccavit Adam), an in eo casu futura esset redemptio, vel in carne passibili, vel simpliciter, juxta varias sententias. Ubi occurrunt curiosæ illæ interrogationes, quid, scilicet, facturus esset Deus, si futura essent venialia sine mortalibus ; quid si pauca mortalia, et in paucis hominibus ; quid si multa, et in pluribus, aut in omnibus, vel fere in omnibus hominibus essent futura. Quæ omnes intelligendæ sunt de mortalibus ; nam sola venialia neque in statu innocentiæ esse poterant, nec pro illis tollendis Christus pateretur, cum non avertant a Deo, neque gratiam tollant, per quam potest pro eis sufficienter satisfieri.

7. *Responsio.*—Ad illa ergo breviter dicitur esse tam incerta, ut vix a nobis aliquid possit, vel probabiliter, definiri. Nam, si consideremus voluntatem Dei, prout de facto voluit Christum venire in carne passibili, ut nos redimeret a peccatis actualibus, non possumus dicere ex vi hujus voluntatis id fuisse futurum, si peccatum originale non fuisset, quia, ut supra dictum est, omnia peccata actualia, post peccatum Adæ, pendent a peccato originali tanquam a radice ; ergo et voluntas redimendi ab illis peccatis supponit necessario peccatum originale. Adde, si peccatum originale non fuisset, quamvis alia actualia futura essent, fortasse tamen non hæc ipsa quæ modo in natura lapsa committuntur ; ergo nec voluntas redimendi ab illis esset omnino eadem. Si quis autem dicat, nunc de facto habuisse Deum hunc animum redimendi nos ab actualibus peccatis, etiamsi sola essent, oportet ut aliquo fundamento hoc ostendat. Nam, ex primo motivo quo nunc Deus voluit nostram redemptionem, hoc non colligitur, sed potius posset colligi contrarium. Denique, si non loquamur de præsenti voluntate, sed de alia quam Deus habiturus esset, posita illa hypothesi, hanc dicimus non

posse fieri, imo nec sufficienti conjectura divinari. Unde, quamvis possint hinc et inde congruentiæ afferri, mihi verisimilius est, si non fuisset lapsa tota natura, Christum non fuisse venturum passibilem ad redimendos homines, si qui forte peccassent, quia verisimile est paucos homines, et in pauca peccata fuisse lapsuros, tum propter naturæ integritatem, tum quia pauciores essent occasiones peccandi, et illis posset adhiberi remedium fundatum in Christi merito, et satisfactione proveniente ex amore, non ex dolore aliquo ; neque enim decebat, propter paucorum salutem vel necessitatem, Christi sanguinem effundi. Quod si aliquis fingat, etiam in eo statu majorem partem hominum fuisse lapsuram per peccata actualia, fortasse, pro illis Christus pateretur, et carnem passibilem assumeret, quia esset moraliter fere eadem necessitas quæ nunc fuit.

8. *Objectio. — Eximia Christi charitas.* — Objici hic solet contra priorem partem, quia Christus ita dilexit singulos homines, et eo affectu passus est pro illis, ut paratus fuerit pro singulis id pati, si unus tantum illo remedio indigeret. Hunc enim affectum significasse videtur ipse Christus parabola illa de ove perdita, et verbis illis : *Gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente.* Et eumdem agnovisse videtur Paulus, cum ad Galatas 2, dicebat : *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Et idem indicatum est in revelatione facta sancto Carpo, quam refert Dionysius, epist. 8, cui Christus Dominus dixit, paratum se esse ad moriendum iterum pro hominibus, si id opus esset. Respondetur : primum concedimus Christum ut hominem habuisse illum affectum erga singulos homines, quod sine dubio credendum est de eximia Christi charitate ; ita tamen ut intelligamus habuisse illum affectum subditum divinæ ordinationi; paratus erat enim facere, si Deus ita ordinasset ; nos autem dicimus Deum ad id non fuisse ordinaturum, quia non expediebat, et quia charitas ordinem habet, et deinde quia non fuisset necessarium. Neque hoc derogat beneficio redemptionis, quod singuli debemus agnoscere, quia singuli tam perfecte redempti sumus, ac si pro singulis tantum facta esset redemptio. Et hoc solum indicatum est a Paulo, ut ibi Chrysostomus et Anselmus notarunt, et recte indicavit Augustinus, 14 cap. Soliloquiorum, et idem significant verba illa Christi, de gaudio quod fit in cœlo super unius peccatoris pœnitentia ; quamquam ovis illa perdita magis totam humanam naturam significat, ut ibi expositores communiter intelligunt, et Hilar., can. 18 in Matthæum : Gregorius, homil. 34 in Evangelia ; Augustinus, in id Psal. 8 : *Oves et boves universas.* Revelatio autem illa, quæ etiam Sancto Petro facta legitur, solum charitatem Christi erga homines ostendit.

ARTICULUS V.

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi [1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinæ charitatis processit, secundum illud Eph.* 2 : *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo. Sed charitas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Proverb.* 3 : *Ne dicas amico tuo : Vade et revertere, cras dabo tibi, cum statim possis dare. Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.*

2. *Præterea,* 1 *Timoth.* 5, *dicitur Christus venisse in hunc mundum peccatores salvos facere. Sed plures salvati fuissent, si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset ; plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diversis seculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.*

3. *Præterea, opus gratiæ non est minus ordinatum quam opus naturæ. Sed natura initium sumit a perfectis, ut dicit Boetius, libro de Consolat.* [2] *; ergo opus gratiæ a principio debuit esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud : Verbum caro factum est ; et postea subditur : Plenum gratiæ et veritatis. Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.*

Sed contra est quod dicitur Galat. 4 : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Fi-*

[1] 1. 2, q. 98, art. 6, corp. ; et 3, d. 1, q. 1, art. 4 ; et Isai. 2, col. 1 ; et Galat. 4, col. 3, fin., et 4 cont. Gent., c. 55.

[2] Lib. 3, pros. 10, parum a princ.

lium suum factum ex muliere, factum sub lege. Ubi dicit Gloss. [1], *quod plenitudo temporis est, quod prædefinitum fuit a Deo Patre, quando mitteret Filium suum. Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic conveniens non fuit quod a principio humani generis Deus incarnaretur.*

Respondeo dicendum, quod cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum, Deum incarnatum fuisse; non enim datur medicina, nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus, Matth. 9, dicit: Non est opus valentibus medico, sed male habentibus; non enim veni vocare justos, sed peccatores.

Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat. Unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. 3: *Ordinata per Angelos in manu Mediatoris, dicit Gloss.* [2]: *Magno Dei consilio factum est, ut post hominis casum non illico Dei Filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret; ubi cum deficeret, legem accepit, qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio; ut ita, cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, et gratiæ quæreret auxilium. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit,* 1 *Corinth.* 15: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus; secundus homo de cælo cælestis. Tertio, propter dignitatem Verbi incarnati, quia super illud ad Galat.* 4: *At ubi venit plenitudo temporis, dicit Gloss.* [3]: *Quanto major judex veniebat, tanto præconum series longior præcedere debebat. Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret; quia circa finem mundi frigescet charitas multorum. Unde Lucæ* 18 *dicitur: Cum Filius hominis veniet, putas inveniet fidem in terra?*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate, et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis læderet quam juvaret. Et ideo etiam Dominus non statim a principio, incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ad hoc respondet in libro de Sex quæstionibus paganorum [1], *dicens quæst.* 2, *quod tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos prædicari suam doctrinam, quando et ubi sciebat esse qui eum fuerant credituri; his enim temporibus, et his in locis, tales omnes in ejus prædicatione futuros esse præsciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in ejus corporali præsentia fuerunt, qui nec in eum suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt. Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus* [2], *in libro de Perseverantia dicit: Numquid possumus dicere Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent; cum ipse Deus attestetur eis, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? Proinde, ut ipse solvens subdit, sicut Apostolus ait: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, qui his quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed aliud juste judicavit; ita misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus.*

Ad tertium dicendum, quod perfectum quidem est prius imperfecto, in diversis quidem tempore et natura (oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit), sed in uno et eodem, imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio; sed sequitur ipsam consummata perfectio ejus in unione ad Deum.

[1] Est gloss. Ambr. in hunc locum, tom. 5.
[2] Glos. ord., ibid.
[3] August., tract. 31 in Joan., ante medium, tom. 9.

[1] In Ep. 40, q. 2, a med., tom. 2.
[2] Cap. 9, non procul a fine, tom. 9.

COMMENTARIUS.

1. Postquam D. Thomas de convenientia incarnationis secundum se disputavit, in hoc articulo et sequenti rationem reddit temporis in qua facta est, comparando in præsenti articulo tempus illud cum superiori seu præterito tempore, in sequenti vero, cum futuro; non comparat autem cum tota æternitate, quærens an fuerit inconveniens ab æterno fieri, quia vel supponit tantum fuisse factum occasione peccati quod in tempore commissum est, vel certe quia eadem est ratio de hoc, et de opere creationis, quod necessario incarnationi supponendum erat. Unde qua ratione non potuit, vel non oportuit creationem esse ab æterno, eadem neque incarnationem.

2. Respondet ergo D. Thomas, non debuisse Verbum carnem sumere ante peccatum, neque statim post illud. Priorem partem probat, quia incarnatio principaliter ordinata est ad abolitionem peccati. Quæ ratio æque procedit, sive dicamus incarnationem ex primo decreto et intentione Dei, sive in ipsa executione principaliter ordinatam esse ad redemptionem peccati. Posteriorem vero partem ostendit variis conjecturis, quæ in littera sunt satis claræ; et ideo non oportet plura addere usque ad sequentem disputationem.

3. Solutio ad primum clara est. In solutione secundi, attingit Divus Thomas egregiam difficultatem in sequenti disputatione, dubitatione secunda, tractandam. Nunc solum oportet notare vim et formam argumenti, et solutionem quam D. Thomas eligere videtur. Argumentum ergo est: si Christus antea venisset, plures salvarentur; debuisset ergo antea venire, cum venerit peccatores salvos facere. Respondet primo negando antecedens, quia Christus tunc venit quando prævidit plures in se credituros, juxta quamdam Augustini doctrinam. Sed quia idem Augustinus illam retractavit, respondet secundo, licet obscure, negando consequentiam; non quod antecedens concedere vel affirmare intendat: hoc enim nunquam expressit, sed quod transire permittat. Sive enim verum sit, sive falsum, consecutio non sequitur, propter altissimam et occultissimam Dei prædestinationem. Venit enim Christus peccatores salvos facere, quoad sufficientiam quidem omnes, et hoc quolibet tempore præstare potest; quoad efficaciam vero, non omnes, neque plures, sed electos; unde eo tempore venit quod ad salutem electorum convenientissimum fuit. Cur autem in tanto numero, et non in majori electi fuerint, *quis cognovit sensum Domini?* et *O altitudo divitiarum?* dicemus plura de hoc in sequenti disputatione. Notari tamen potest, hoc loco D. Thom. admittere in Deo illam scientiam conditionatam actuum liberorum, quam ex Augustino refert et admittit, scilicet, cognovisse Christum qui essent credituri vel non credituri, his vel illis circumstantiis positis.

4. Tertium argumentum D. Thomæ est hujusmodi: natura initium sumit a perfectis, et gratia; sed in opere incarnationis est gratia in sua summa perfectione; ergo ab illo debuit initium sumi. Major sumpta est ex Boetio, in lib. de Consolat., prosa decima, in principio, quam bene D. Thom. in solut. exponit, non esse illius sensum, naturam in operationibus suis initium sumere a perfectis, nam potius procedit ab imperfecto ad perfectum, sed in esse et constitutione ipsius naturæ initium sumptum esse ab aliquo perfecto. Produxit enim Deus unamquamque rem perfectam in sua natura, et specie, et individuo, ut ita a perfectis ad minus perfecta procederet naturæ propagatio. Quem sensum ipse etiam Boetius evidenter expressit, et illo supposito, respondit D. Thomas in forma negando consequentiam, quia imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio. Sed non videtur certe solutio satisfacere; eadem enim ratione dici posset non oportere naturam incepisse a perfectis, quia auctor naturæ omnes creatas naturas antecedit, et potest semper perfectiores producere, vel eamdem magis ac magis perficere. Vel e contrario arguitur, quia, licet Deus sit primum principium naturæ, quia tamen voluit et decuit perfectionem naturæ quibusdam creaturis per alias communicare, ideo oportuit in initio producere naturam perfectam in aliquibus individuis, a quibus alia perfectionem participarent; sed eodem modo in ordine gratiæ voluit et decuit ut perfectio gratiæ ab uno primo fonte et capite ad alios redundaret, quod caput non tantum esset Deus, sed Deus homo; ergo non satis est quod perfectio Dei ut Dei duratione præcedat, sed oportuit hoc caput, in quo gratia est perfecta, et tanquam in suo fonte, a principio produci. Respondetur, negando consequentiam, quia influxus naturæ est physicus, et per veram effectionem principalem in suo genere, scilicet, causarum secundarum; at vero proprius et

rincipalis influxus gratiæ semper ac necesario est ab ipsomet Deo; et ideo dixit D. homas satis esse ut ante omnem gratiæ perctionem existat perfectio Dei. Christus aum est supremum caput gratiæ in genere eriti, quod solum requirit influxum moram, et ideo necesse non fuit ut in ordine mporis ante omnes existeret, sed satis est iod in mente et prædestinatione divina fuet omnium primus. Ad influxum enim moram et per modum meriti hoc sufficit. Sed urebis: nam Verbum incarnatum etiam est iusa efficiens gratiæ, ut D. Thom. sumit arculo sequenti, ut inde concludat, non debuis Christi incarnationem differri usque ad fiem mundi. Si quid autem concludit, potius t debuisse fieri a principio mundi; et hoc sum videtur concludi ex quodam principio, iod ponit articulo sequenti, ad secundum, rminum incarnationis, non solum esse conderandum ut terminum motus de imperfec ad perfectum, sed etiam ut principium perctionis in humana natura. Sed dicendum t breviter, quanquam verum sit Verbum inrnatum per humanitatem efficere gratiam, lam tamen solum esse instrumentariam effientiam, quæ non fuit a principio necessaria, uia non est debita aut connaturalis ipsi graæ, sicut naturalis efficacitas est debita et onnaturalis ipsi naturæ. Debuit autem comiunicari humanitati assumptæ, propter perctionem ejus, et ad hoc satis fuit ut pro aliuo convenienti tempore, secundum ordinem ivinæ sapientiæ, communicaretur.

ARTICULUS VI.

Jtrum incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi [1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ncarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim in Psalm.: Senectus nea in misericordia uberi, id est, in novissimo, t Gloss.* [2] *dicit. Sed tempus incarnationis est naxime tempus misericordiæ, secundum illud Psalm.* 101 : *Quoniam venit tempus miserendi ius. Ergo incarnatio differri debuit usque in inem mundi.*

2. *Præterea, sicut dictum est* [3], *perfectum, in eodem, tempore est posterius imperfecto; ergo illud, quod est maxime perfectum, debet esse omnino ultimum in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in unione ad Verbum, quia in Christo complacuit, omnem plenitudinem divinitatis inhabitare, ut Apostolus dicit, ad Colossenses primo; ergo incarnatio differri debuit usque in finem mundi.*

3. *Præterea, non est conveniens fieri per duo, quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per incarnationem. Et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.*

Sed contra est, quod dicitur Abac. 3 : *In medio annorum notum facies. Non ergo debuit incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.*

Respondeo dicendum quod, sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex unione divinæ et humanæ naturæ. Sicut enim dictum est [1], *perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum, alio modo e converso imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum; in eo vero quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione est perfecta ad summam perfectionem. Et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, secundum illud Joan.* 1 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri: sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est ultimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo, ex effectu humanæ salutis. Ut enim dicitur in lib. de Quæst. Veteris et Novi Testamenti* [2], *in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis abolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, et mores immutarentur, eligere di-*

[1] Locis sup., art. 5, cit.

[2] Gloss. interlin. in hunc locum, ex Augustino.

[3] Art. præced., ad 3 argum.

[1] Art. præced., ad 3.

[2] Augustin., lib. 2 quæst. ex Nov. Test., q. 83, circa princip., tom. 4.

gnatus est Abraham, in quo forma esset renovata Dei et morum; et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreverunt, non se subjicientes ei, neque hi qui acceperunt, eam servaverunt, motus misericordia, Dominus misit Filium suum qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos justificatos offerret. Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est quod, sicut Augustinus dicit in lib. Retract. [1] *: Tempus incarnationis potest comparari juventuti humani generis, propter vigorem fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur; senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate. Et quamvis in corpore non possit simul esse juventus et senectus, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideo in lib.* 83 *Quæst., alicubi dicit Augustinus* [2], *quod non oportuit divinitus venire Magistrum, cujus imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis. Alibi autem dicit* [3], *Christum in sexta ætate humani generis tanquam in senectute venisse.*

Ad secundum dicendum, quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est [4].

Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit [5] *super illud Joannis* 3 : *Non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, duo sunt Christi adventus. Primus quidem, ut remittat peccata; secundus, ut judicet mundum; si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent, omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei. Unde patet quod non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.*

[1] Lib. 1, cap. 26, non multum ante med., tom. 1.

[2] Lib. 83 quæst., q. 44, in med., tom. 4.

[3] Lib. 1 de Genes. contra Manich., c. 23, tom. 3.

[4] In corp. articuli.

[5] Hom. 27 in Joan., inter med. et fin., tom. 3.

COMMENTARIUS.

Hic articulus et per se clarus est, et simul cum præcedenti fere est explicatus. Respondet ergo D. Thomas non fuisse conveniens differri incarnationem usque ad finem mundi. Ex qua conclusione, simul cum conclusione articuli præcedentis, vult D. Thomas docere, sufficienter concludi, incarnationem convenienti tempore factam, quia nec plus nec minus dilata est, quam oporteret. Probat autem D. Thomas assertionem suam tribus rationibus. Quarum prima in præcedentis articuli fine explicata est. Secunda vero moralis est, et pro materiæ capacitate sufficiens, scilicet, ne si adventus Christi amplius differretur, et Dei cognitio, et morum honestas prorsus abolerentur. Tertia est congruentia quæ conclusionem hujus et præcedentis articuli complectitur. De solutione ad primum. dicemus statim disputatione sequenti. Solutio vero ad secundum, superiori articulo explicata est. Circa solutionem autem tertii de duplici Christi adventu, nonnulla superius contra Judæos dicta sunt; plura vero infra, quæst. 59, tractabimus, ubi de potestate judicandi Christi Domini disseremus.

DISPUTATIO VI.

In duas sectiones distributa.

DE TEMPORE QUO FACTA EST INCARNATIO, EJUSQUE CONVENIENTIA.

Non possumus convenienter expedire quæstionem his articulis a D. Thom. propositam, nisi prius quo tempore incarnatio facta est, statuamus. Quomodo enim judicabit aliquis an convenienti tempore incarnatio sit facta, tempus ignorans in quo facta sit? De hoc igitur primo loco dicemus breviter, attingentes solum computationem temporum a creatione mundi usque ad Christum : hæc enim ad scholasticum institutum sufficit, et prætermitti non debuit, cum ejus cognitio, et per se jucunda, et Theologis maxime necessaria sit.

SECTIO I.

Quo tempore facta est Incarnatio.

1. *Sex ætates secundum notabiles varia-ones.* — De annorum numero ab orbe con-ito usque ad Christum, tot sunt fere sen-ntiæ quot scriptores. Cum enim ex Scri-tura sacra numerum certum non habeamus, t humanæ historiæ, ex quibus hæc compu-atio magna ex parte pendet, multum inter se iscordent, nihil firmum et indubitatum af-rmari potest. Unde alii plusquam quinque mile annos numerant, alii quater mille du-entos, alii quater mille centum, alii quater ille; quibus nonnulli viginti aut triginta su-eradduut, alii demunt. Ut ergo breviter uod veritati propinquius videtur, eliciam, ræmittam prius vulgarem divisionem, qua ta mundi duratio per sex ætates, secundum otabiles variationes in universo factas, dis-ibui solet, et quantum unaquæque durave-t, indicabo. Distribuuntur autem illæ ætates oc modo, ut videre est apud Augustinum, e Civit., cap. ultim., et primo libr. de Ge-esi contra Manichæ., cap. 23. Prima ab dam usque ad diluvium, secunda usque ad braham, tertia usque ad David, quarta us-ue ad captivitatem Babylonicam, quinta us-ue ad Christum, sexta vero a Christo in-hoata est, et usque ad finem mundi proten-itur.

2. *Prima ætas*, 1656. — *Secunda ætas*, 22.— Prima ergo ætas duravit mille sexcen-s quinquaginta sex annis. In quo nulla est ontroversia inter Catholicos, quoniam id lare sumitur ex Genes. 5 et 7, juxta Hebrai-am veritatem, et Vulgatam editionem. Græci ero secuti Septuaginta interpretes, sexcen-os annos addunt huic ætati. Sed decepti sunt rrore græcorum exemplarium, quibus hac n parte fides non est adhibenda. Secunda etas duravit solum trecentis viginti duobus nnis, quia, licet ex Genes. 11 juxta hebrai-am et latinam Vulgatam editionem, solum ucenti nonaginta duo anni colligantur, ta-nen ibi prætermissa est generatio Cainam, uam Septuaginta addiderunt, et S. Lucas, ap. 3, probavit; et ideo illi numero addendi unt triginta anni quibus Cainam vixit, ante-quam filios generaret; hic vero idem est er-ror apud Græcos et Septuaginta interpretes, qui notatus est in prima ætate, addunt enim centum annos singulis ætatibus, et ita fere octingentos annos huic ætati superaddunt. Sed numerus positus jam est omnino certus ex auctoritate Vulgatæ et hebraicæ editio-nis.

3. *Tertia ætas*, 941. — In assignando nu-mero tertiæ ætatis est major difficultas, quia ex Scriptura sacra non satis constat, et pen-det ex illa celebri quæstione, quo modo com-putandi sint quadringenti triginta anni quibus semen Abrahæ dicitur habitasse in Ægypto, Exod. 12. Quidam enim eos computant a tem-pore quo fuit venditus Joseph, et quadrin-gentos numerant a descensu Jacob, propter locum Genes., 15 cap., et quia non videtur paucioribus annis fieri potuisse, ut ille popu-lus in Ægypto usque ad multitudinem tan-tam multiplicaretur, ut sexcenta millia arma-torum hominum, absque parvulis et mulieri-bus, exierint de Ægypto, cum septuaginta tantum animæ ingressæ fuerint, Genes. 46; quam sententiam tenet Eugubin., Exod. 12; et Genebrard., lib. 1 Chronog. Communis vero et recepta opinio est, illos quadringentos triginta annos computandos esse a promis-sione facta Abrahæ, quando primum egressus est de terra sua, et cognatione sua, Gen. 12, quadringentos vero annos, de quibus fit men-tio Genes. 15, esse numerandos a nativitate Isaac, quia ibi semen Abrahæ dicitur pere-grinum futurum fuisse super terram qua-dringentis annis; cœpit autem esse semen Abrahæ in Isaac, qui natus est viginti quin-que annis a prima promissione facta Abrahæ, ut constat ex Gen. 12 et 21; prætermittuntur autem quinque anni in illis quadringentis, ut ponatur solum numerus perfectus et absolu-tus, juxta communem phrasim Scripturæ. Et ita etiam conciliatur locus Act. 7, et Galat. 3; nam in priori ait Stephanus semen Abra-hæ peregrinatum esse quadringentis annis; in posteriori vero ait Paulus Abrahæ dictas esse promissiones, et post quadringentos tri-ginta annos datam esse legem; et hanc fere sententiam docuit Augustinus, lib. 2 Quæs-tionum in Exod., q. 47, et optime lib. 16 de Civit., cap. 24; Eucherius, lib. 2 in Genes., cap. 20; Euseb. in Chron., et eamdem sup-ponit lib. 10 de Præparat., cap. 3, cum ait, a primo anno vitæ Abraham usque ad Moysen fluxisse quingentos quinque annos; intelligit autem usque ad principatum Moysis, qui oc-togenarius erat cum populum eduxit de terra Ægypti, ut sumitur ex Deuter. ult., quia qua-draginta annis dicitur duxisse populum per desertum, et centesimo vigesimo anno vitæ suæ mortuus esse. Eamdem sententiam ha-

bet Epiphan. in Anchorato, non longe a fine, ubi multa miscet, quæ mihi non probantur; sed in eis examinandis non licet immorari; tenet etiam Œcumenius, ad Galat. 3, et ibi alii multi expositores; quamvis D. Hieronymus, ibid., quæstionem insolutam relinquere videatur; et hæc mihi videtur verior sententia, quam statim ex sacra Scriptura confirmabo.

4. Hac ergo supposita, facile colligitur hoc tertium mundi sæculum durasse nongentis quadraginta uno annis. Quem numerum ita supputamus, nam ab ortu Abrahæ usque ad primam promissionem illi factam fluxerunt septuaginta quinque anni, Genes. 12; ab illa autem promissione usque ad finem captivitatis populi in Ægypto, seu usque ad legem datam (quod idem est, nam post tres menses egressionis data est lex), fluxerunt quadringenti triginta anni, ut dictum est. Et potest ita minutatim breviter declarari: nam a dicta promissione Abrahæ usque ad ortum Isaac fuerunt viginti quinque anni; ab ortu autem Isaac usque ad ortum Jacob fluxerunt sexaginta, Genes. 25. Jacob autem ingressus est in Ægyptum anno ætatis suæ centesimo trigesimo, Genes. 47, qui omnes efficiunt ducentos quindecim annos. A descensu autem Jacob usque ad mortem Joseph fluxerunt septuaginta, vel uno amplius, quos Augustinus supra ita colligit, quia triginta annorum erat Joseph, quando præpositus est terræ Ægypti, Genes. 41. Postea vero vero ante descensum Jacob transacti sunt septem anni ubertatis, et duo vel tres anni famis, Genes. 41, 42 et 43. Joseph autem centenarius mortuus est, Genes. ultim. Supersunt ergo dicti septuaginta et unus, qui si addantur supra dictis ducentis quindecim, efficiuntur ducenti octoginta sex; his vero addendo octoginta annos vitæ Moysis, colliguntur trecenti sexaginta sex. Solum ergo superest computandum tempus a morte Joseph usque ad mortem Moysis: de quo tempore Scriptura nihil expresse loquitur. Ex dicta autem sententia, quam sequimur, intelligimus solum fuisse sexaginta quatuor aut sexaginta quinque annos; totidem enim supersunt ad complendum dictum numerum quadringentorum triginta annorum. Quod autem non plures fuerint, potest duplici conjectura ex Scriptura confirmari. Prima est, quia inter Levi et Moysen tantum duæ generationes intercesserunt, Cahat et Amram, Exod. 6. Ergo satis est quod intercesserint eo tempore dicti sexaginta quatuor anni. Secunda est, quia mater Moysis fuit filia Levi, proavi Moysis, quæ nata est illi in Ægypto, ut dicitur Num. 26. Unde evidenter fit, non posse quadringentos annos computari ab ingressu populi in Ægyptum, quia oporteret matrem Moysis habuisse ætatis fere trecentos annos, cum illum peperit. Cum nostra autem supputatione optime quadrat, quod fuerit triginta vel quadraginta annorum, et nata ipsa fuerit post viginti quatuor aut triginta quatuor annos descensus Levi in Ægyptum. Et ex hac sententia sequitur, propriam captivitatem Ægyptiacam, quæ incepisse videtur a morte Joseph, ut recte notavit Augustinus, solum durasse centum quadraginta annis; vel, si numeremus a descensu Jacob, sequitur durasse ducentis quindecim annis: *Neque est mirum* (ait D. Augustinus) *tam parvo tempore, usque ad tantam multitudinem fuisse auctum illum populum, fœcunditate hominum in eo tempore considerata, qui et diuturno tempore vivebant, et omnes generationi vacabant, et pluribus uxoribus utebantur*. Et Augustinus addit id factum esse, adjuvante illo qui eos voluit valde multiplicari.

5. Nec contra dicta obstant loca Genesis vel Exodi. Nam facile primus exponitur; sic enim habetur in Genesi: *Scito prænoscens, quia peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua, et subjicient eos servituti, et affligent quadringentis annis*. Ex quo non potest sumi, servitutem solam duraturam quadringentis annis, sed omnia illa, peregrinationem et afflictionem, fuisse quadringentis annis terminanda. Et ex hoc loco explicandus est locus Exodi, cujus verba difficiliora sunt. Sic enim habet: *Habitatio autem filiorum Israel, qua manserunt in Ægypto, fuit quadringentorum triginta annorum*. Sed non est sensus, omnes illos annos transactos fuisse in Ægypto, sed ibi fuisse completos. Et ad hoc explicandum addiderunt Septuaginta particulam illam: *Et in terra Canaam*. Itaque in Ægypto et in Canaam habitavit populus quadringentis triginta annis. Et hanc expositionem sequuntur fere omnes expositores Exodi, ut in catena Lippom. videre est. Et juxta hanc sententiam intelligitur obiter locus Actorum 13, ubi Paulus numerat quadringentos quinquaginta annos usque ad divisionem terræ promissionis; incepisse enim videtur numerare ab ortu Isaac, a quo, ut diximus, fluxerunt quadringenti anni, usque ad exitum populi ex Ægypto; quibus si ad-

damus quadraginta, quibus populus fuit in deserto, et decem, vel paulo fortasse plures, quibus imperavit Josue usque ad illud tempus quo promissionis terram distribuit, dictus numerus annorum efficitur.

6. Habemus ergo ex dictis, ab ortu Abrahæ usque ad legem datam effluxisse tempus quingentorum quinque annorum, ut bene dixit Eusebius, dicto loco de Præparat. Evangel. A lege autem data usque ad initium regni David fuerunt quadringenti triginta sex anni, ut evidenter sumitur ex lib. 3 Reg., cap. 6, ubi a lege data usque ad initium templi Salomonis numerantur quadringenti octoginta anni; cœpit autem Salomon ædificare templum anno quarto regni sui, ut ibidem dicitur. David autem quadraginta annis regnavit, 3 Regum 2; demptis ergo his quadraginta quatuor annis, ab illo numero quadringentorum octoginta annorum, supersunt dicti quadringenti triginta sex, qui, additi supra quinque et quingentos, efficiunt dictum numerum nongentorum quadraginta unius annorum, quibus hanc tertiam ætatem durasse diximus.

7. Quarta ætas, qua regnum Judæorum duravit ab initio regni David usque ad captivitatem Babylonicam, facilius computari potest ex lib. 3 Reg., 2, 11, 22 et sequentibus, et lib. 4, cap. 8 et sequentibus, addendo nonnulla ex 2 Paral., 12 et 22. Ex quibus locis simpliciter omnia computando, prout in Vulgata habentur, quadringenti septuaginta anni colliguntur, quibus hanc ætatem durasse dicimus.

8. Tres autem difficultates circa computationem hujus ætatis expedire oportet. Prima est, quia hic numerus annorum ex duplici capite videri potest diminutus. Primo, quia numerati sunt reges qui sibi invicem successerunt : contingit autem sæpe interregna interponi, et hæc non sunt numerata, nec supputata. Secundo et difficilius, quia in ea supputatione solum numeramus annos quos Scriptura sacra unicuique regi attribuit, et tamen non videtur semper numerare omnes; cujus exemplum manifestum est in Saule, de quo 1 Reg., cap. 13, dicitur duobus annis regnasse, cum tamen Paulus, Act. 13, quadraginta annos illius regno tribuat; et in hoc sæculo de quo agimus, Joram dicitur regnasse octo annis, et cœpisse regnare trigesimo secundo anno ætatis suæ, 4 Reg. 11. Unde fit illum fuisse mortuum in quadragesimo anno suæ ætatis, quod omnino stare non potest, cum filius ejus Ochozias, qui illi immediate successit, regnare cœpit quadragesimo secundo anno suæ ætatis, 2 Paral. 22; esset ergo natus duobus annis ante patrem suum, si Joram octo tantum annis regnasset. Et ideo Hebræi dicunt illum regnasse viginti octo annis; numerari autem tantum octo, quia in reliquis pessime regnavit, quod sequuntur Glossa et Lyra, qui addunt, ad hoc indicandum, dictum esse 4 Reg. 11, Ochoziam cœpisse regnare vigesimo secundo anno ætatis, cum tamen 2 Paralip. dicatur cœpisse regnare anno quadragesimo secundo, ut illi viginti anni regni paterni supplerentur, ne in computatione annorum error accideret. Aliud exemplum esse potest de Amos, qui, 4 Reg. 21, et 2 Paralip. 23, dicitur regnasse duobus annis; et Euseb., in Chron., secutus, ut ipse ait, Septuaginta, illi tribuit duodecim annos; et idem refert Beda in lib. de Sex ætatibus, et alii recentiores.

9. Ad primam tamen respondetur, in dicta supputatione ex sacra Scriptura desumpta, successionem regum semper fuisse continuatam sine intermissione; quod si aliqua aliquo tempore facta est, ut tempore Athaliæ, illius meminit sacra Scriptura, et ita tempus illud etiam numeratum est. Sicut e contrario, cum interdum accidit filium simul cum patre regnare, ne iidem anni bis numerarentur, parenti solum tribuuntur, ut expresse videre est in Joatham, qui simul regnavit cum Azaria patre suo, 4 Reg. 15.

10. Ad secundum respondetur, quando sacra Scriptura obiter mentionem facit regni alicujus, non semper numerare integre et absolute numerum annorum quibus ille regnavit, ut videre est in Cyro, Balthasar, Dario, et similibus. Nam, cum Scriptura sacra non tractet horum regum historiam, sed attingat solum quantum ad texendam suam sacram historiam expedit, solum illorum annorum mentionem facit, qui ad hunc finem pertinent. Unde non fit hujusmodi reges non plures annos regnasse quam in Scriptura contineantur, ut per se satis videtur clarum, et notavit Hieronymus, super 11 cap. Danielis. At vero in hac historia regum Juda et Israel, quam Scriptura sacra per se intendit, et absolute tractat, sine dubio intelligendum est, semper ponere integrum annorum numerum quibus unusquisque rex imperavit, præsertim a tempore Davidis, et saltem eo modo qui necessarius erat ad chronologiam regum sine errore texendam. Neque in hac parte tu-

tum aut firmum videtur a Scripturæ littera discedere, nisi aliunde ex eadem Scriptura aliud aperte constet, ut in exemplo illo de Saul; nam locus Pauli explicuit locum Regum. In quo etiam satis indicatum est, non sine aliqua metaphora locutam fuisse Scripturam; prius enim dicit filium unius anni fuisse Saul, cum regnare cœpit, scilicet, quoad animi candorem, et eodem modo subdit duobus annis regnasse, scilicet sancte et juste. Quamquam fortasse intelligi potest, totum tempus regni Saul, quo regnavit etiam vivente Samuele, fuisse quadraginta annorum; post mortem autem Samuelis tantum regnasse duobus annis, sive in illis quadraginta annis computetur totum tempus quo judicavit Samuel, ut multi volunt, sive sit omnino distinctum; nam totum hoc tempus pertinet ad tertiam ætatem.

11. Ad aliud vero exemplum de Joram respondetur cum Eusebio, et aliis, quos Genebrar., lib. 1, sequitur, illos viginti annos nullo modo addi posse regno Joram vel Ochoziæ. Primo quidem, quia computando annos regum Israel, qui eodem tempore regnarunt, scilicet, Joram, Jehu et Joachaz, 4 Reg. 3 et 10, est evidens, non posse addi illos viginti annos; tum etiam quia sine ullo fundamento dicitur, viginti annos regni Joram fuisse prætermissos, solum quia inique regnavit; hac enim ratione complures alii fuissent prætermittendi. In conciliandis autem citatis locis difficillimis multa dicuntur ab auctoribus, quæ nunc examinare non est necesse. Mihi breviter occurrit, dici posse Joram quidem cœpisse regnare trigesimo secundo anno ætatis, ut Scriptura aperte dicit, et regnasse viginti octo annis, viginti autem simul cum patre suo Josaphat. Nam 4 Reg. 8 dicitur cœpisse regnare quinto anno regni Josaphat; et tamen 3 Reg. ult., dicitur regnasse Josaphat viginti quinque annis; regnavit ergo viginti simul cum Josaphat, post illum vero regnavit octo annis, qui soli numerantur, quia illi solum pertinebant ad chronologiæ computationem. Unde fit Joram mortuum fuisse sexagenarium, nec Scriptura unquam dixit illum mortuum fuisse quadragenarium. Ad conciliandum autem alia duo loca, oportet similiter dicere, Ochoziam cœpisse regnare simul cum patre vigesimo secundo anno ætatis, ut dicitur 4 Regum, et cum eo regnasse viginti annis; post mortem vero patris tantum regnasse uno anno, cum jam esset quadraginta duorum annorum, ut dicitur in Paralip. Et ita solum unus pertinet ad chronologiam, et ideo solus ille numeratur. Ad ultimam de Amos respondetur, tantum regnasse duobus annis, ut in Vulgata expresse habetur. Neque est ulla ratio eam aliter interpretandi: nec Septuaginta, prout habemus in Complutensi, aliter habent.

12. Secunda difficultas est, quia, in supputatione horum annorum, semper sumimus annos quos Scriptura sacra singulis regibus tribuit, tanquam integros et completos, cum tamen usitatius in hujusmodi historiis sit, ut annus inchoatus pro completo numeretur; ex quo fit ut idem annus, vel integer, vel quoad magnam ejus partem, bis numeretur, ita ut verisimile sit uniuscujusque regis ætati dimidium annum ultra veritatem addi, si omnia bene moraliter computentur. Et hæc eadem difficultas locum habet in computatione annorum facta in primo et secundo sæculo; nam, quod hic dicimus de tempore quo singuli reges regnarunt, habet locum in temporibus, seu ætatibus quibus singuli homines vixerunt, quorum successio in illis prioribus ætatibus computatur. Imo, ut quod est fateamur, hæc difficultas in omni chronologica supputatione locum habet, nec video quid responderi possit, nisi solum in his rebus non esse exactam certitudinem requirendam, sed contentos nos esse debere, numerando et supputando annos eo modo quo in historiis et præcipue in sacra Scriptura numerantur. Præsertim, quia fortasse non semper annus inchoatus pro completo ponitur, sed interdum inchoatus tanquam imperfectus omittitur, et numerus integer ac perfectus ponitur, quod sæpe esse in Scriptura usitatum docuerunt Epiphan. in Anchorato; et Augustinus, lib. Quæst. in Exod., quæst. 47; et in proposito fieri potest conjectura; quia 3 Reg. 2 David dicitur regnasse quadraginta annis, quos tantum ego in dicta annorum summa computavi; et tamen ex 2 Reg. 5 sumi potest, illum regnasse quadraginta annis et sex mensibus. Athalia etiam dicitur regnasse sex annis, 4 Reg. 11, et 2 Paralip. 22, et tamen regnasse etiam aliquam partem septimi anni, ex eisdem locis desumitur. Itaque, si alicubi fortasse pars alicujus anni bis numeratur, alibi pars alia omittitur; et hoc modo unus error ex alio compensatur, neque in re tam lubrica potest esse certior supputatio.

13. Tertia difficultas est de termino hujus ætatis, diximus enim ad captivitatem Babylonicam terminari. Fuit autem triplex hæc

Babylonica captivitas, ut constat ex 4 Reg. 24 et 25. Et ideo dubium esse potest de qua illarum hoc intelligendum sit. Sed hæc difficultas tangit aliam statim in sequenti ætate tractandam; nunc breviter dicitur hanc ætatem computari usque ad undecimum annum regis Sedechiæ, in quo ultima captivitas, et propria desolatio, et finis proprii regni Judaici in Jerusalem acciderunt.

14. Quinta ætas omnium difficillima est ad verum annorum numerum quo duravit supputandum, tum quia ex Scriptura sacra parum aut fere nihil sumi potest; tum etiam quia pendet ex duabus gravissimis difficultatibus, quarum altera est de principio et fine septuaginta hebdomadarum Danielis, quam supra fere indecisam reliquimus, propter historiæ incertitudinem; altera est de initio et fine septuaginta annorum Babylonicæ captivitatis, quam prædixit Jeremias, cap. 25, 29, 32. Unde factum est ut auctores in varias sententias divisi sint, nam Genebr., lib. 2 Chronog., in fine, solum tribuit huic ætati annos quingentos viginti unum; Beda autem, in libr. de Sex ætatibus, tribuit quingentos sexaginta; Driedo, lib. 3 de Dogmatibus, cap. 5, quingentos nonaginta sex; ex Eusebio autem in Chronico sumuntur anni quingenti octoginta quinque. Nam ipse ponit captivitatem illam accidisse olympiade quadragesima septima, anno secundo, cum Clemen. Alexan., lib. 1 Stromat.; ortum autem Christi Domini certum est evenisse olympiade centesima nonagesima quarta, anno tertio, ut ipse etiam inferius scribit. Duravit ergo hæc ætas centum quadraginta quinque olympiades, et annum unum, quæ, ad annos redactæ, efficiunt dictum annorum numerum. Sed hæc supputatio Eusebii supponit, ab initio hujus ætatis, seu desolationis Jerusalem, usque ad reædificationem templi, inchoatam sub Cyro, tantum intercessisse annos triginta, quod multis aliis non fit credibile. Habet etiam hæc sententia aliam difficultatem supra tactam, dum exponeremus hebdomadas Danielis, quia plures annos tribuit imperio Græcorum, quam veritas Scripturæ patiatur, quæ difficultas procedit in omni sententia, quæ per olympiades colligit numerum annorum hujus ætatis. Unde etiam fit hoc negotium magis ambiguum et incertum, quia verisimilior omnium rationum computandi hæc tempora existimata est hæc quæ sumitur ex numero olympiadum; quæ tamen ex Scriptura convinci videtur in hac parte continere errorem.

15. Ut ergo in re tam incerta aliquid dicamus, statuamus primo, ab undecimo anno regni Sedechiæ, usque ad initium regni Cyri in Babylone, intercessisse septuaginta annos, ut est communior sententia, ex Josepho, lib. 11 Antiquit., in princip.; et Julio Africano, lib. 5 de Ratione temporum; quam indicant etiam Lactant., lib. 4, cap. 5; et Cyril., l. 8 contra Julian., quos sequuntur Joan. Lucidus, lib. secundo de Rat. temp., capit. 11; et Cano, lib. 11 de Locis, cap. 5, et argum. 9; et Benedictus Pererius, libr. 11 in Daniel., q. 4 et 5. Et sumitur breviter ex Scriptura; nam Jeremias prædixit desolationem Jerusalem, et captivitatem Judæorum in Babylone duraturam septuaginta annis, ut constat ex citatis locis, et ex cap. 9 Danielis. Certum est autem ex 1 Esdræ, cap. 1, illos septuaginta annos completos esse in initio regni Cyri, quando Judæorum captivitas solvi cœpit, et illis facultas data est revertendi in terram suam, ut prædictum fuerat Isai. 44 et 45. Hoc aperte patet ex verbo illo Esdr.: *In anno primo Cyri, regis Persarum, ut compleretur verbum Domini ex ore Jeremiæ, suscitavit Dominus spiritum Cyri*, etc. Tum ergo completi sunt septuaginta anni captivitatis prædicti a Jeremia. Quod vero hi anni inchoati fuerint ab undecimo anno regis Sedechiæ, constat, quia tunc, et non antea, fuit templum omnino dirutum, et Jerusalem incensa et destructa, et tota regio Judæorum vastata et desolata, ut constat ex 4 Reg. 15; in aliis enim captivitatibus, licet populus captivus ductus sit magna ex parte, non tamen fuit templum eversum, nec regio desolata. Prædixerat autem Jeremias septuaginta illos annos non tantum transmigrationis et captivitatis, sed etiam desolationis; sic enim ait cap. 25: *Et erit terra in solitudinem et in stuporem, et servient regi Babylonis septuaginta annis.* Et ideo Daniel. 9 dicitur: *Intellexi numerum annorum de quo factus est sermo Domini ad Jeremiam Prophetam, ut complerentur desolationis Jerusalem septuaginta anni.* Et similia habentur 2 Paralip. 36.

16. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices: hoc argumento probaretur non fuisse desolationem terminatam tempore Cyri, quia, licet ipse jusserit templum instaurari, non tamen id factum est usque ad Darium. Respondetur, licet templum non fuerit sub Cyro perfectum, fuit tamen inchoatum, et altare erectum, et sacrificia inceperunt offerri, et terra inhabitari, et ideo poterat dici terra jam non desola-

ta, neque durasse adhuc sublatum, ut Scriptura supra loquitur, id est, cessationem a sacrificiis, et aliis legalibus cæremoniis in eo loco perficiendis, et ideo recte dicitur completos esse tunc septuaginta annos desolationis.

17. *Objectiones.*—Non desunt tamen contra hanc sententiam, quam ut veriorem supponimus, gravissimæ difficultates ex sacra Scriptura desumptæ, quas persequi non est nostri instituti. Indicabimus tamen eas, tres præsertim, quæ præcipuæ sunt. Prima sumitur ex verbis illis Zachar. 1 : *Iste jam septuagesimus annus est*, quibus significatur septuaginta annos impletos esse tempore Zachariæ, qui prophetavit anno secundo Darii Hystaspis, qui multis annis fuit post Cyrum. Secunda est, quia si tot anni fluxissent a desolatione Jerusalem usque ad Cyrum, Mardochæus vixisset plus quam ducentos annos, quod incredibile est. Tertia sumi potest ex chronologia, addito testimonio Jeremiæ, cap. 27. Nam regnum Chaldæorum ante imperium Cyri solum duravit post Nabuchodonosor in filio et nepote ejus, scilicet, Evilmerodach et Balthasare, qui post vastationem Jerusalem regnarunt quinquaginta duos annos; viginti sex, quibus supervixit Nabuchodonosor, ut sumitur ex 4 Reg. 24 et 25; viginti tres, quos historiæ tribuunt Evilmerodach, et Balthasari tres, ex Daniel. 8, qui complent dictum numerum.

18. Ad primam, propter illa verba multi existimant alios esse septuaginta annos captivitatis, de quibus loquitur Zacharias; et alios, de quibus locutus est Jeremias. Isti enim completi sunt initio imperii Cyri, ut ostensum est, illi vero secundo anno Darii Hystaspis; et ideo dicunt, annos a Jeremia prædictos non incepisse in tertia captivitate Sedechiæ, sed in prima Joachim, vel secunda Jechoniæ. Annos vero de quibus Zacharias loquitur, incepisse in ultima captivitate. Sed hoc stare non potest cum iis quæ diximus, neque cum chronologia a gravioribus auctoribus probata; quia inter primam et ultimam captivitatem tantum interfuerunt decem et novem anni, et inter secundam et tertiam undecim, ut patet ex 4 Reg. 24 et 25. At vero a primo Cyri usque ad secundum Darii Hystaspis interfuerunt quadraginta vel plures anni, ut est communior sententia; cui favet illud Joan. 2 : *Quadraginta sex annis ædificatum est templum hoc*. Adde, hos duplices septuaginta annos nullum habere fundamentum in Scriptura; nam Angelus, qui, Zachar. 1, dixit illa verba : *Iste jam septuagesimus annus est*, non tatulit novam prophetiam aut revelationem, quod postrema illa captivitas esset septuaginta annis duratura, sed alludit sine dubio ad prophetiam Jeremiæ; et interpellans Deum ut misereretur Jerusalem, et urbium Juda, allegat septuaginta annos a Jeremia prædictos jam esse impletos. Nec dicit affirmando, illum annum, in quo loquebatur, fuisse septuagesimum, sed per interrogationem dicit : *Iste septuagesimus annus est?* quasi diceret, jam diu septuaginta anni dicti a Jeremia impleti sunt, et Jerusalem ac urbes Juda nondum electam receperunt libertatem, etc. Et hanc expositionem indicavit Hieronymus, et aperte Lyranus, et alii.

19. Ad secundam, omissis multis quæ dici possunt, respondetur Mardochæum non fuisse in persona sua (ut ita dicam) translatum ab Jerusalem in Babylonem, tempore captivitatis factæ sub Jechonia, sed in parentibus suis; ipse vero ortus est in Babylone, neque aliud colligitur ex lib. Esther, cap. 2; et ita facile omnia conciliantur.

20 Ad tertiam respondetur, juxta communiorem sententiam Berosi, quem refert et sequitur Josephus, lib. 1 Contra Apionem, et lib. 10 Antiquit., cap. 12; et Beda lib. de sex ætatibus, et alii, post Nabuchodonosor usque ad Cyrum, minimum regnasse quatuor reges Chaldæorum, scilicet, Evilmerodach, Niglisarum, Labossardachum, et Nabonidum; et huic ultimo tribuunt decem et septem annos, quanquam in nominibus horum regum, et in numerandis annis quibus regnarunt, mira sit varietas in auctoribus. Ex loco autem Jerem. 27 nihil in contrarium probatur, tum quia ibi non excluduntur alii, tum etiam quia illa phrasis, scilicet : *Dedi regnum ei et filio ejus, et filio filii ejus*, tantumdem valet ac si dictum esset, et filiis ejus; non ergo significatum est tantum per duas generationes duraturum fuisse regnum illud.

21. Habemus ergo septuaginta annos hujus ætatis usque ad Cyrum; reliqui usque ad incarnationem numerandi sunt, aut per hebdomadas Danielis, et hæc fuisset certissima supputatio, si constaret satis de initio illarum; sed quantum hoc habet ambiguitatis, tantum est incerta hæc ratio supputandi : aut per imperia supputando annos quibus durarunt imperia, Persarum et Græcorum, nam de imperio Romanorum, certissimum est Christum Dominum incarnatum vel natum fuisse anno

quadragesimo primo imperii Augusti Cæsaris, qui fuit trigesimus monarchiæ Romanorum. Quam vero sit incerta duratio utriusque monarchiæ, tam Persarum, quam Græcorum, satis constat ex supra dictis de hebdomadibus Danielis. Aut denique numerare possumus hos annos per olympiades, quæ videretur mihi omnium probabilissima ratio, nisi locus ille lib. 1 Machab. mihi scrupulum injecisset. Nam constat apud omnes incarnationem, seu ortum Domini, contigisse in olympiadis centesimæ nonagesimæ quartæ anno tertio aut quarto; Cyrum vero cœpisse regnare initio olympiadis quinquagesimæ quintæ. Ita enim ponit Eusebius, et fere omnes in hoc conveniunt. Juxta quam computationem constat, ab initio Cyri, seu a septuagesimo anno Babylonicæ captivitatis expleto, usque ad incarnationem, interfuisse fere centum triginta novem olympiades, quæ continent quingentos quinquaginta quinque annos, quibus si addantur septuaginta captivitatis, efficiuntur sexcenti viginti sex anni. Sed ab his sunt sine dubio aliqui tollendi propter citatum locum Machabæorum, præterquam quod incertum est id quod sumitur de initio regni Cyri. Quia, licet frequentius asseratur triginta annis regnasse, non tamen constat, imo valde dubium est an omnes illos regnaverit post captam Babyloniam, quia verisimile est prius aliquos annos regnasse in Perside. Unde fit etiam dubium, an initium regni ejus in principio olympiadis quinquagesimæ quintæ intelligendum sit simpliciter de regno ejus in Perside, vel post captam Babyloniam. Quocirca in hac re nihil invenio quod possim secure affirmare, nisi hoc solum, a prima reædificatione templi sub Cyro durasse ut minimum quadringentos quinquaginta quinque annos, quia certum est initium hebdomadarum Danielis non posse sumi ante illam reædificationem factam sub Cyro; quibus si addamus septuaginta annos captivitatis, efficiuntur quingenti viginti quinque, qui ut minimum tribuendi sunt huic ætati. An vero plures fuerint, mihi non constat. Verisimilius tamen existimo plures fuisse, quia hoc magis indicant graviores et antiquiores historiographi; quot autem plures fuerint, etiam me ignorare confiteor, quia ipsimet auctores graves inter se dissident. Si autem divinare licet, et veluti media via inter extrema incedere, demus huic ætati sexcentos annos, parum enim ab hoc numero discrepare potest, si bene omnia compensentur.

22. *Summa totius præcedentis supputationis.* — Ex quibus omnibus licet colligere, incarnationem factam esse circa quater millesimum annum a creatione mundi, ut facile patebit computando omnes ætates supra numeratas. An vero fuerint illi impleti, vel nondum perfecti, non credo posse usque ad numerum omnino certum designari, sed solum, ut dixi, parum ab illo numero distare. Illud vero, quod supra diximus, quoniam ad plures quæstiones inferius disputandas necessarium erit, pro certo statuendum est, scilicet, juxta computationem Græcorum, incarnationem factam esse olympiade centesima nonagesima quarta, anno secundo. Juxta computationem vero Romanorum, factam esse anno quadragesimo primo imperii Augusti, ut conveniunt Eusebius, in Chron., et lib. 1 Histor., cap. 5; Epiphanius, in Anchorato, et in libro de Ponderibus et mensuris, aliquantulum a principio, et hæres. 51 et 78; et Beda, libro de Sex ætatibus; qui omnes docent natum fuisse Christum anno quadragesimo secundo inchoato imperii Augusti. Quod expressius ponit Clemens Alexand., lib. 1 Stromat., a quibus non dissident Irenæus, l. 3, cap. 25, et Tertul., lib. Contra Judæ., cap. 8, dicentes natum fuisse Christum anno quadragesimo primo imperii Augusti; intelligendi enim sunt, id est post illum completum. Unde fit ex omnium sententia, incarnationem, quæ novem mensibus nativitatem antecessit, anno quadragesimo primo imperii Augusti perfectam fuisse.

23. *Dubitatio.* — Sed quæret tandem aliquis quo anni mense facta sit incarnatio; non enim defuit quidam Matthæus Beroaldus, qui, lib. 4 suæ Chronog., cap. 2, dicere ausus fuerit Christum natum esse mense Septembri, in æquinoctio autumnali, unde fit incarnationem factam esse in medio mensis Decembris. Sed est temeraria sententia contra universalem Ecclesiæ Latinæ traditionem et consuetudinem, quæ habet Christum fuisse natum die 25 Decembris, et incarnationem fuisse factam die 25 Martii. Hoc satis patet ex sensu et usu Ecclesiæ, quem fuisse antiquissimum constat ex Augustino, lib. 4 de Trinit. cap. 5, et serm. 18 de Nativit.; et ex Clem. Alexand., lib. 1 Stromat; et Niceph., lib. 1 Hist., cap. 12; Chrysost., hom. 1 in Luc. et homilia sequenti, quæ est de Natali Domini, qui advertit conceptionem et nativitatem Christi Domini cum conceptione et nativitate Joannis Baptistæ ita fuisse per omnia qua-

tuor anni tempora distributas, ut singulis primis mensibus uniuscujusque temporis anni, alterutra cadat conceptio vel nativitas, videlicet primis mensibus veris et hyemis incarnatio et nativitas Christi, primis autem mensibus autumni et æstatis conceptio et nativitas Joannis Baptistæ.

SECTIO II.

Utrum convenienti tempore facta sit incarnatio.

1. *Tacitæ objectioni respondetur.* — Quæstio hæc ex eo capite nonnullam difficultatem habet, quod tantum Dei beneficium non videbatur tot annis et seculis differendum, quam difficultatem objecit Augustino quidam Porphyrius paganus in epist. 49, de sex Quæstionibus contra paganos, quæst. 2, eamdemque quotidie interrogant Gentiles, cum primum illis Evangelium prædicatur. Nam si Deus (inquiunt) propter salutem et amorem hominum homo factus est, cur non antea venit, ne tanta hominum multitudo periret; et eamdem attingens Chrysostomus, hom. 27 super ad Rom., circa illud cap. 14 : *Juxta revelationem mysterii temporibus æternis taciti*, inquit : *Si quæsieris qua ratione nunc tandem apparuit, periculosam rem facies, mysteria Dei curiose examinans, et rationem illorum exigens; neque enim talia curiose inquirenda, sed diligenda sunt et amplectenda ; obedientiam enim fides exigit, non curiositatem.* Et ad simile propositum dixit Irenæus, lib. 4 contra hæres. cap. 67 : *Non tu Deum facis, sed Deus te. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui expecta opportune etiam facientem.* Sed hæc dicunt Patres ad eos qui animo curioso, et ad impugnandam fidem, hæc interrogant. Nobis vero necessarium est aliquam rationem reddere ejus, quæ in nobis est, fidei. Cum enim omnia, quæ a Deo fiunt, ordinate et convenienter fiant, non deerit aliqua sufficiens ratio ad hanc fidem explicandam.

2. *Conclusio prima explicatur.* — Dico ergo primo, non oportuisse hoc mysterium statim in initio mundi fieri, sed convenienter tot seculis et temporibus dilatum esse. Advertendum est non dici ita conveniens, quin si Deus aliud facere voluisset, et mysterium hoc multo ante perficere, potuisset etiam illud esse conveniens juxta rationes et fines quos Deus vellet intendere; sed dicitur esse conveniens imprimis, quia simpliciter potuit bene et honeste ita fieri absque ulla indecentia ; et deinde quia, considerata magnitudine mysterii, et causis et rationibus propter quas a Deo fiebat, expediens fuit tanto tempore differri ; et hoc sensu est omnino certa hæc veritas, quæ sufficienter auctoritate Dei id facientis comprobata est; omnia enim sapientissime providet, et in numero, pondere et mensura disponit.

3. *Rationes.* — Ratione præterea declaratur, nam primo, si loquamur de initio hominis in statu innocentiæ ante peccatum, non fuit conveniens tunc fieri hoc mysterium, præter rationem D. Thom. supra, quia oportuit tantum mysterium prius fide teneri ab Angelis et hominibus, et Christum ita creditum ab eis adorari et sperari ut auctorem suæ salutis. Secundo, si loquamur post peccatum commissum, similiter fuit conveniens ex parte ipsius mysterii, propter fidem et venerationem ejus, ut prius multis temporibus esset prædictum et præfiguratum, ut facilius crederetur, et post longam expectationem majori affectu et veneratione susciperetur. Sic Augustinus, tractat. 31 in Joan., inquit : *Multi dicunt : Quare non antea venit Christus ? Quibus respondendum est, quia nondum venerat plenitudo temporis, moderante illo per quem facta sunt tempora. Sciebat enim quando venire deberet. Primo per multam seriem temporum et annorum prædicendus fuit, non enim aliquid parvum venturum fuit ; diu fuerat prædicendus, semper tenendus ; quanto major judex veniebat, tanto præconum longior series præcedebat.* Secundo, ex eodem Augustino, lib. 83 Quæstionum, q. 43, quia oportuit universum paulatim perfici, et in singulis ætatibus habere decorem suum ; sicut homo in ipsa corporis ætate paulatim progreditur ab infantia usque ad senectutem : *Et quicumque*, inquit Augustinus, *ad certam sapientiam pervenerunt, non nisi ab eadem veritate suarum sigillatim ætatum opportunitate illustrati sunt. A qua veritate, ut populus sapiens fieret, ipsius generis humani opportuna ætate homo susceptus est.*

4. Unde sumitur tertia ratio ex parte ipsorum hominum, quos oportuit prius disponi ad tantum mysterium suscipiendum. Duobus autem modis tanta successione temporum dispositi sunt : primo, directe, prius per naturalem legem, et generalem promissionem, et spem mediatoris ; postea per legem scriptam, et expressiores prophetias, et plures cæremonias et sacrificia, quæ omnia Christum promittebant et præfigurabant. Secundo, quasi indirecte, permittendo, ut Paulus

ait, ad Rom. 11, et ad Galat. 3, omnes fere homines sub peccato et incredulitate conclusi, ut suam fragilitatem agnoscerent, et humiliores fierent ad tantam Dei gratiam agnoscendam et suscipiendam. Unde etiam factum est ut, dilato beneficio et necessitate crescente, desideria Salvatoris crescerent. Quæ omnia D. Thomas hic attigit, et latius Irenæus, lib. 4 contra hæres., cap. 75 ; Theodor., lib. 6 de Curationibus Græcorum, ad finem ; Chrysost., homil. 4 ad Coloss., colum. 4, et homil. 9 ad populum, ubi inter alia ait : *Non si aliquid utile est, ideo statim dari debet, nam etiam solidus cibus utilis est, non tamen datur in principio*. Et Euseb., lib. 1 Histor., cap. 2 ; et Nicephorus, lib. etiam 1, cap. 3 ; et optime Leo Papa, serm. 3 de Nativit., c. 4 ; Gregor. Nyss., orat. de Natali Domini. Et Bernard., serm. 1 de Adventu ; Ambr., et expositores circa illa verba ad Gal. 3 : *Lex pædagogus noster fuit in Christo*. Et circa illa cap. 3 : *Cum essemus parvuli, sub elementis hujus mundi eramus servientes*. Et Theophyl., super ad Hebr. 9, exponens illa verba : *Nunc autem semel in consummatione seculorum ad reprobationem peccati per victimam sui ipsius manifestatus est*. Ubi ex Gregorio Nyss. hæc verba refert : *Quomodo infiniti medici, intus adhuc febri corpus subpurgante, cum per morbum facientes causas adhuc accenditur, nullum adhibent ægroto ex cibis auxilium, expectantes tantisper, dum malum hoc ad summum increverit, sic et nobiscum actum est. Expectavit animarum medicus, donec universa malitiæ ægritudo panderetur*, etc.

5. *Solutio objectionis.* — Quarto addi potest, explicando magis superiorem rationem, quia si Christus Dominus in principio mundi venisset, pauci tunc essent homines qui ejus præsentia fruerentur, et doctrinam ab ejus ore susciperent, et abundantiam gratiæ in ejus adventu communicatam, unde exiguus etiam esset numerus hominum quibus Christi Evangelium, vel ab ipso, vel a discipulis prædicari posset. Ex quo rursus fieret ut, paulatim procedentibus temporibus, fidei et charitatis fervor languescerent. Hæc est enim hominum conditio, ut non multum in officio virtutis ferventer perseverent, sicut et ante Christi adventum in ipsa Dei cognitione, et honestate morum visum est ; et post ejus prædicationem in Ecclesiæ discursu, quæ ab illo primo charitatis fervore statim declinare cœpit. Si ergo Christus in principio mundi venisset, ille primus fervor doctrinæ et gratiæ ejus, brevi tempore et in paucis hominibus durasset ; postea vero, quando genus humanum plenius propagatum esset, et major hominum multitudo tanto remedio indigeret, jam fides hujus mysterii plurimum obscurata esset ; unde fieret ut pauciores illius gratia et beneficiis fruerentur. Quam rationem significasse videtur Theodoret. supra, cum dixit : *Si in principio mortem subiisset, quando peccatum non perinde effusum fuisset, nemo deinde credidisset*. Et ex hac ratione solvitur objectio supra tacta, scilicet, quod si antea venisset Christus, plures salvi fierent. Quanquam enim non sit contemnenda responsio Augustini ex prædestinatione Dei desumpta, scilicet, tunc venisse, quando agnovit electis suis magis profuturum ejus adventum, ut circa litteram D. Thom. adnotavimus, et sumi potest ex eodem, libro de Bono perseverantiæ, cap. 9, et libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 9, responderi tamen potest etiam ex dictis, considerata hominum conditione, et ordinario modo divinæ providentiæ, plures homines fuisse salvandos per mysterium incarnationis factum post multa tempora, quando jam mundus erat quasi perfectæ ætatis, quam si in principio fieret.

6. *Conclusio secunda.*—Dico secundo : conveniens fuit mysterium hoc non differri usque ad finem mundi, sed multo etiam ante illum fieri. Hæc conclusio adeo est per se clara, ut nullus de illa unquam dubitaverit, eamque a fortiori probant objectiones et rationes dubitandi in principio positæ. Probant etiam rationes factæ pro superiori conclusione, si bene accommodentur. Sicut enim pertinuit ad dignitatem mysterii ut aliquandiu expectaretur et prædiceretur, ita maxime pertinuit ne tanta esset dilatio, ut jam et mores essent omnino corrupti, et fides ejus prorsus amissa, et spes quasi desperata, quod certe timendum fuisset, si amplius dilatum esset. Quod facile credet quicumque corruptionem morum, tam in lege naturæ, quam in lege scripta factam, cum ad fines suos devenerunt, consideraverit. Ac denique, si statim post incarnationem mundi duratio finiretur, quibus profuisset tantum mysterium, aut pro quibus sacramenta fuissent instituta ? itaque in hoc nulla relinquitur dubitandi ratio.

7. *Objectio. — Responsio.* — Sed objicitur, quia in Scriptura sacra dicitur venturus Messias in novissimis diebus, ut patet Genes. 49, Isai. 2, et Mich. 4, et Daniel. 2 ; hoc autem videtur significare, id est, in ultimis tempori-

bus, seu in fine mundi. Respondetur breviter, totum hoc tempus Novi Testamenti vocari tempus novissimum, ut patet prima Canonica Joan., cap. 2 : *Filioli, jam novissima hora est.* Et 1 Corinth. 10, vocatur finis seculorum. Potest autem sic appellari, vel quia in hoc tempore data est lex gratiæ, quæ fuit ultima, post quam alia non speratur ; vel quia in hoc tempore complentur omnes prophetiæ et prædictiones Dei; qua fortasse ratione dicitur ad Galat. 4, *plenitudo temporum ;* vel quia, distinguendo durationem mundi per ætates, ut supra fecimus, hæc est ultima ; quæ licet diuturnior sit, tamen una semper censetur, quia non fit in ea notabilis aliqua mutatio , per quam solent distingui hujusmodi ætates, sed durat semper , et duratura est eadem Ecclesia , idem modus regiminis in ea , et eadem gratiæ communicatio. Ad quem modum exponitur a Patribus parabola illa de ultimo loco vocatis, Matth. 20. Sic etiam Origenes, homil. 8 in Josue, vocat hoc tempus mundi vesperam. Et Ecclesia in quodam hymno canit : *Vergente mundi vespere ;* et in alio dicit : *Deus creator omnium, homo in fine temporum ;* et ad hunc modum loquuntur frequenter Patres, ut videre est in Athanas., epist. ad Antioch., tom. 1 ; et in Cyril. Alexand., in epist. ad Orientales, quæ legitur et probatur in Concil. Chalcedon. , actione 1 , circa actionem septimam Concilii Constantinopolitani , et ejus verba usurpat Justinianus imperator in edicto ad Joannem II. Denique Augustinus, 1 Genes. contra Manich., cap. 23, hoc tempus vocat mundi senectutem , quia duratione est ultimum, quanquam lib. 83 Quæst., q. 44, juventutem mundi illud appellet, propter vigorem gratiæ , ut ipse se exposuit 1 lib. Retract., cap. 26. Addi ultimo potest, locutionem illam Prophetarum : *Et erit in novissimis diebus*, sæpe tantumdem valere, ac si dicerent, Erit post hæc tempora. Et potissimum ita loquuntur, quando prædicunt aliquid futurum in tempore valde distanti , quod potest dici ultimum respectu præcedentis, licet simpliciter non sit absolute ultimum ; ut, Act. 2, referens Petrus locum Joel. 2, inquit : *Et erit in novissimis diebus, effundam de spiritu meo.* Et tamen in Propheta habetur : *Et erit post hæc, effundam*, etc.

8. *Conclusio tertia.* — Dico tertio : mysterium incarnationis convenienti tempore factum est. Hæc sufficienter probata est ex dictis; et confirmari ab aliquibus solet, quia conveniens fuit Christum venire in medio durationis mundi, ut quoad fieri posset, minus ab omnibus distaret, ut omnibus commodius subveniret. Unde Abac. 3 dicitur : *In medio annorum notum faciet ;* et : *Domine, opus tuum in medio annorum vivifica illud.* Sed non propterea credendum est, tantum duraturum mundum post Christi adventum, quantum antea duravit. Hoc enim prorsus incertum est, et tam incognitum quam est ignoratus dies judicii. Et locus ille Abac. magis per accommodationem, quam juxta sensum, et veram expositionem ad hoc citatur. Quoad hoc ergo solum est probabilis hæc conjectura, quod fuit conveniens Christum venire eo tempore quo minus distaret ab extremis, quoad commode fieri posset , suppositis aliis circumstantiis, vel conditionibus necessariis. Ultimo tandem confirmatur, quia Christus venit eo tempore quo magis mundus indigebat ejus adventu. Jam enim non tantum lex naturæ, sed etiam lex scripta pene extincta et abolita erat. Qua ratione utuntur sæpe Patres supra citati, et indicatur a Christo, Matth. 21, in parabola de patrefamilias, qui plantavit vineam, et sæpe misit servos, et tandem filium, ut ibi Chrysostomus, hom. 69, Anselmus et alii expositores notarunt, et late exponit Irenæus, lib. 4, cap. 70.

QUÆSTIO II.

DE MODO UNIONIS VERBI INCARNATI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati. Et primo, quantum ad ipsam unionem.

Secundo, quantum ad personam assumentem.

Tertio, quantum ad naturam assumptam.

Circa primum quæruntur duodecim

Primo, utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura.

Secundo, utrum sit facta in persona.

Tertio, utrum sit facta in supposito vel hypostasi.

Quarto, utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

Quinto, utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo.

Sexto, utrum natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter.

Septimo, utrum ipsa unio sit aliquid creatum

Octavo, utrum sit idem quod assumptio.

Nono, utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum.

Decimo, utrum unio duarum naturarum in Christi fuerit facta per gratiam.

Undecimo, utrum eam aliqua merita præcesserint.

Duodecimo, utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

Docuit D. Thomas an incarnatio sit, et propter quid præcipue facta sit. Nunc explicare aggreditur quid ipsa sit, ita enim intelligendus est hujus quæstionis titulus. Non enim proponit investigandum modum quasi accidentarium hujus unionis, sed modum essentialem, quod est quærere illius propriam essentiam et quidditatem ; quoniam vero hoc explicari non potest, nisi intellecto prius termino ex ipsa unione resultante, ideo de his duobus disserit in tota quæstione, præsertim usque ad articulum nonum. Nam in reliquis tribus, præsertim in undecimo, nonnulla miscet, quæ potius ad extrinsecas causas hujus mysterii videntur pertinere.

ARTICULUS I.

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati sit facta in natura. Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis Concilii Chalcedon.* [2] *: Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam. Quod quidem non esset, nisi unio fieret in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.*

2. *Præterea Athanasius dicit* [3] *: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus ; sed anima rationalis et caro conveniunt in constitutione unius naturæ humanæ. Sic ergo Deus et homo conveniunt in constitutione alicujus naturæ ; ergo unio facta est in natura.*

3. *Præterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera, nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur ; dicit enim Cyrillus, divinam naturam esse incarnatam. Et Gregorius Nazianzenus dicit* [1] *humanam naturam esse deificatam, ut patet per Damasc.* [2]. *Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.*

Sed contra est quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonen. [3] *: Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter unionem. Ergo unio non est facta in natura.*

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet considerare quid sit natura. Sciendum est ergo quod nomen naturæ a nascendo est dictum ; unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujus generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus ; secundum quod Philosophus dicit in 2 Physic. [4], *quod natura est principium motus in eo, in quo est per se, et non secundum accidens. Hoc autem principium vel forma est, vel materia ; unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur, speciei essentia, quam significat diffinitio, inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam diffinit in libro de Duabus naturis, dicens : Natura est unamquamque rem informans specifica differentia quæ, scilicet, complet definitionem speciei* [5]. *Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura.*

[1] Infr., art. 2, et 6, corp., et 12, ad 1, et q. 50, art. 2; et 3, d. 1, q. 2, art. 1, et d. 5, q. 1, art. 2 et 3. Et 4 con., c. 35, 37 et 41. Et Veri., q. 20, art. 1, co. Et uni., art. 1; et op. 3, c. 211, 212 et 225.

[2] Actio 1, post epist. Cyrilli ad Joan. ep. Antioch., non multum procul.

[3] In Symbolo fidei suæ.

[1] Nazian., in epist. 1 ad Clidonium, ante med.

[2] Lib. 3 Orth. fidei, c. 6, 7, a med.

[3] In Symb. fid. ibi posito; reperies id, tom. 1 conc. 4 generalium Coloniæ impressorum, anno Dom. 1530.

[4] Text. 3, tom. 2.

[5] Parum a princ.

Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo ex duobus integris, perfectis remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem, et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quæ, scilicet, est sine ordine; vel per modum commensurationis, quæ, scilicet, est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura, non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur [1]. *Secundo, quia ex hujusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid; remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt.*

Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt, unionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est [2]. *Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabibis. Secundo, quia id, quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie; differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturæ cum Patre nec cum matre. Tertio, quia ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio; solvitur enim species unius eorum, puta, si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat. Et secundum hoc cum natura divina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina.*

Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis; sicut ex anima et corpore fit homo, et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia divina natura et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea. Neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicujus, præsertim corporis. Sequeretur enim quod species resultans esset communis illis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus non esset humanæ naturæ neque divinæ naturæ. Differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum, sicut dicitur in 8 Metaphysicorum [1].

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Cyrilli exponitur in quinta Synodo sic: Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura et humana, unitate secundum subsistentiam facta, unus factus est Christus; sed ex talibus vocibus naturam unam, sive substantiam divinitatis et carnis Christi introducere conetur; talis anathema sit [2]. *Non ergo sensus est, quod incarnationis ex duabus naturis sit una natura constituta; sed quod natura Verbi Dei, carnem univit sibi in persona.*

Ad secundum dicendum, quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas naturæ et personæ. Naturæ quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est [3]. *Unitas vero personæ constituitur in eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo; unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Damascenus [4] *dicit: Natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter, non quod sit in naturam carnis conversa; similiter et caro dicitur deificata (ut ipse dicit), non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus, ut idem dicitur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.*

[1] Artic. 6 hujus quæst.

[2] P. 1, q. 9, art. 1.

[1] Text. 10.

[2] In Conc. Constant., can. 8; fuit istud Concil. 5 generale.

[3] 1 p., q. 3, art. 8.

[4] Lib. 3 Orthod. fid., cap. 6.

COMMENTARIUS.

1. Divus Thomas non quærit an hæc unio
ncta sit in natura divina, sed absolute in na-
ura, quia non agit de termino cui unita est
umana natura, sed de termino ex unione re-
ultante. Non ergo quæritur an ratio terminan-
i hanc unionem fuerit divina natura (hoc enim
nfra, q. 3, disputandum est), nec an divina
psa natura humanæ vere ac proprie unita sit,
uod potius supponitur, cum ipsa incarnatio
acta supponatur. Sed quæstio est an divina
t humana natura ita unitæ fuerint, ut ex
traque una sola natura resultaverit, quod
liis verbis disputari solet a Patribus, an
hristus non solum ex duabus, sed etiam in
uabus naturis subsistat. Nomen autem natu-
æ (omissis aliis significationibus, quæ philo-
ophis notæ sunt, et a D. Thom. in corpore
rticuli indicantur) tam in hac quæstione
uam in tota fere materia, integram ac per-
ectam alicujus rei seu substantiæ essentiam
gnificat.

2. *Concilium Chalcedonense.* — Respondet
rgo D. Thomas, impossibile esse duas natu-
as humanam et divinam ita inter se connec-
, ut coalescant in unam. Et in argumento
Sed contra, utitur testimonio Concilii Chalce-
don., quod habetur 2 tom. Concil., actione 5,
n secunda fidei definitione; at in corpore ar-
iculi eam probat hoc modo. Tripliciter fingi
otest duas naturas in unam concurrisse:
rimo, per modum compositionis, vel ordinis,
manentibus scilicet ipsis naturis in se integris
t perfectis, ita tamen inter se ordinatis vel
onjunctis, ut unam componant. Secundo,
er transmutationem vel alterutrius naturæ
n alteram, vel utriusque in aliquam ab
traque distinctam. Tertio, per compositio-
em unius perfectæ naturæ ex duabus im-
perfectis.

3. *Nestorii error.*—Primum modum exclu-
dit D. Thom. satis clare et distincte. Solum
occurrit advertendum, illum modum potius
pertinere ad errorem Nestorii, et aliorum as-
erentium unionem hanc esse accidentalem
duarum personarum, quam eorum qui dicunt
unionem factam esse in natura, quia illa unio
duarum perfectarum naturarum tantum esse
potest accidentaria, et ideo necessario sup-
ponit naturas, non solum perfectas in ratione
naturarum, sed etiam in propriis personis
seu suppositis subsistentes; sicut in composi-
tione domus, vel in insitione arboris, non so-
lum naturæ perfectæ, sed etiam supposita
distincta supponuntur; et ideo unio proxime
fit non inter naturas ut sic, sed inter supposi-
ta; et idem est in unione duarum rerum per-
fectarum, quæ solum est secundum quemdam
ordinem, ut contingit in exercitu, aliisque si-
milibus, quia, hoc ipso quod naturæ sunt in-
tegræ et perfectæ, afferunt secum necessario
sua supposita, nisi in aliquo uno supposito
jungantur; et ita sunt clara omnia quæ D.
Thomas circa hanc partem docet. Solum pos-
set quis urgere, interrogando cur non possint
duæ naturæ integræ et perfectæ immediate
conjungi substantialiter ad componendam
unam naturam, ex qua veluti mediate resul-
tet unum suppositum, seu persona. Sed hujus
rei ratio sumenda est ex tertio membro, ut
statim patebit.

4. *Objectio Cajetani.* — *Responsio Cajetani falsa.* — Secundum modum excludit D. Tho-
mas rationibus satis perspicuis, præsertim
prima, quæ fundatur in immutabilitate divi-
næ naturæ. Sed objicit Cajetanus, quia ex hac
ratione bene quidem convincitur hanc unio-
nem non potuisse fieri per conversionem di-
vinæ naturæ in humanam, vel in aliam ter-
tiam, quia quod convertitur, necesse est mu-
tari vel plusquam mutari, oportet enim ut
esse desinat; at vero e contrario non videtur
sequi hanc mutationem non potuisse fieri per
conversionem humanæ naturæ in divinam,
quia hoc sine mutatione divinæ naturæ fieri
potuisset, nimirum per transsubstantiatio-
nem. Respondet autem Cajetanus hic non esse
sermonem de conversione per transsubstan-
tiationem, sed per transmutationem. Sed non
placet, primo, quia plane petit principium;
secundo, quia reddit mutilam et imperfectam
doctrinam D. Thomæ, qui tamen absolute et
simpliciter omnes modos, qui falso fingi pos-
sent, nititur impugnare. Tertio, quia Cajeta-
nus admittit id quod in argumento sumitur,
cum tamen falsum sit; ex Dei enim omnimo-
da immutabilitate evidenter efficitur nihil
posse in ipsum converti, etiam per transsub-
stantiationem. Quoniam si aliquid in aliud
convertitur, necesse est ut illud, in quod fit
conversio, aliquod esse vel aliquem novum
modum vel certe novam dependentiam anti-
qui esse acquirat; quia cum conversio sit ve-
ra actio non destructiva tantum, seu privati-
va, sed positiva, ac tendens in aliquem termi-
num, impossibile est quin aliquid novum po-
nat in termino ad quem tendit, quia hoc est
de intrinseco conceptu hujusmodi actionis;

hoc autem totum non fit sine aliqua mutatione ejus ad quem terminatur conversio; ut in corpore Christi, quando in illud convertitur panis, ponitur nova præsentia vel dependentia, et ideo, sine dubitatione ulla, aliqua mutatio in illo fit. Loquor autem generaliter de mutatione, prout comprehendit quamcumque inceptionem vel desitionem rei in aliquo reali esse simpliciter, vel secundum quid (immutabilitas enim Dei omnem hujusmodi modum mutationis excludit); et eodem sensu dicitur Deus ingenerabilis et incorruptibilis, tam simpliciter, quam secundum quid, et tam ex natura sua, quam de potentia Dei absoluta; corpus autem Christi Domini, etiam gloriosum, non potest hoc modo ingenerabile aut immutabile dici, et ita nullum est fundamentum quo Cajetan. nitebatur. Adde, etiamsi fieri posset ut aliqua natura converteretur in divinam sine divinæ mutatione, incarnationem tamen per hujusmodi conversionem fieri non posse, quia quando aliquid ita convertitur, non manet, et ideo illud, in quo fit conversio, non fit id ex quo fit conversio, nec manet ejusdem naturæ cum illo, ut constat ex conversione quæ fit in Eucharistia; Christus enim non fit vere ac proprie panis, nec substantia panis manet in Christo; at vero per incarnationem Deus factus est homo, et humana natura vere mansit in Deo. Et huc tendit secunda ratio D. Thomæ, quæ sumpta est ex Damasc., lib. 3, cap. 3; quia si hæc unio facta esset per transmutationem alterius vel utriusque naturæ, Christus aut Deus non esset, aut homo, aut neque Deus, neque homo. Tertia vero ratio D. Thomæ solum probat unionem hanc non esse factam per transmutationem utriusque naturæ, quia, videlicet, natura divina, quæ potentissima est, convenisset in se humanam (sic enim intelligenda est illa propositio in hac ratione sumpta, scilicet, ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio), non enim est sermo de sola distantia in perfectione vel natura, sed in virtute et efficacitate; nam si unum est longe potentius, aliud consummetur.

5. Tertium modum aperte convincit D. Thomas in proposito locum habere nullatenus posse, quia natura divina et humana non sunt partiales et imperfectæ, sed perfectæ et integræ. Et hoc confirmat D. Thomas in secunda ratione hujus partis, quia nec mente concipi potest hæc compositio, nisi fingendo naturam divinam et humanam, ut partes substantiales unius naturæ; et hoc implicat, tum quia esse naturam completam et perfectam, et esse partem naturæ, manifesta est repugnantia, quia unus terminus includit negationem alterius; tum quia aut essent partes integrales, seu quantitativæ, aut essentiales per modum materiæ et formæ; atqui utrumque repugnat divinitati, quæ incorporea est, et ideo pars quantitativa esse non potest, et actus purissimus, prorsusque immutabilis, unde nec materiæ nec formæ rationem habere. Quam rationem tetigit Athanasius, apud Euthy., 2 par. Panopl., tit. 15, ubi differentiam constituit inter compositionem hominis ex anima et corpore, et Christi ex duabus naturis, *quod corpus et anima ex se* (inquit ille) *habent imperfectum esse, quo fit ut tunc etiam cum esse incipiunt, a se invicem dependentiam habeant; at Dominus Jesus non ex imperfectis rebus existendi initium accepit, sed naturarum perfectarum in se initium ostendit; atque illic quidem hominis partes sunt anima et corpus, hic autem nec Verbum pars carnis est, neque caro pars Verbi, horum enim utrumque, prius quam conjungatur, perfectam naturam ostendit.* Addit D. Thomas aliam rationem, nam si ex divina et humana resultaret in Christo una natura composita tanquam ex materia et forma, illa esset communicabilis pluribus, perindeque plures etiam Christos haberemus, quæ ratio sumpta est ex Damasc., lib. 3, c. 3, ut bene eum D. Thomas explicat infra, art. 5, ad secundum, et ex eodem sumit aliam confirmationem, quam addit hic, scilicet, quia quando una natura componitur ex multis tanquam ex partibus, denominatio suppositi non sumitur a singulis partibus, sed ab una duntaxat resultante natura, quod in Christo longe aliter accidit. Non enim ab una natura quasi ex duabus constante, sed a singulis, divina, inquam, et humana, et homo nominatur et Deus.

6. *Dubium.*—Sed circa hæc dubitat Cajetanus primo, quia non repugnat divinitati esse formam, utpote cum sit forma intellectus beati. Secundo, illa consequentia, quod talis natura composita esset multiplicabilis secundum speciem, si intelligatur quoad eam partem quæ est quasi materialis, nullum est inconveniens; si vero quoad divinitatem ipsam, quæ ponitur esse forma, non sequitur, ut patet in exemplo adducto de beatis, ubi licet multiplicentur intellectus qui se habent ad modum materiæ et subjecti, non tamen divinitas, quæ se habet ad modum formæ. Tertio, illa consequentia, ergo essent plures

Christi, si intelligatur de facto, nulla est, quia potest natura esse communicabilis pluribus, quæ actu non communicetur; de possibili vero nullum est inconveniens.

7. *Divinitas non potest esse forma alicujus. — Quomodo divina essentia sit forma intellectus beati.*— Ad primum respondet Cajetanus, divinitatem non posse esse formam realem et physicam; posse tamen esse formam (ut ipse loquitur) in esse intelligibili, et ideo putat addidisse D. Thom., cum dixit naturam non posse esse formam alicujus, particulam illam, *præsertim corporei.* Sed veritas est, vere ac proprie divinitatem non posse esse corporis formam aut spiritus, quia ratio formæ semper includit imperfectionem partis, et alicujus dependentiæ. Et, licet ex parte subjecti imperfectioris et extensi magis repugnet ut divinitas corpus informet, tamen aliunde magis repugnat ut informet spiritum, quia corpus forma substantiali affici nihil obstat, spiritus autem tantum accidentali, cujus ratio magis repugnat divinitati. Neque est verum in beatitudine divinam essentiam esse proprie formam intellectus beati, quia revera non informat; sed solum supplet efficientiam formæ intelligibilis, et hac ratione dicitur habere vicem formæ, non quoad rationem informandi, sed quoad vim efficiendi.

8. Ad secundum et tertium Cajetanus dicit, illam illationem D. Thomæ fundatam esse in Aristotele, 1 de Cœlo, tex. 92, 93, et debere intelligi per se, quia ex accidenti contingit aliquam naturam, per se communicabilem multis, actu non communicari, quia, scilicet, illa natura est tota materia suæ speciei; et quia in natura, ex qua constat Christus, non est tota materia, ex qua potest similis natura constare, ideo fit ut illa possit numero multiplicari. Et præterea, quia illa natura corruptibilis est secundum se, ideo sequitur etiam debuisse multiplicari. Sed qui fingeret in Christo naturam compositam et humanitate et divinitate, tanquam ex materia et forma, evertere posset hoc fundamentum explicando Aristotel. de naturis compositis ex illa materia et forma, quæ intrinsece et essentialiter tales sunt; omnis enim forma, quæ natura sua est forma materiæ, est multiplicabilis numero; at vero si sit aliqua forma, quæ licet natura sua non sit destinata et condita ad informandam materiam, tamen voluntarie et supernaturaliter ad informandum inclinetur, non inde fit posse multiplicari secundum numerum, si alias infinita sit prorsusque abstracta; atque ita est in proposito; non ergo recte infertur illam Christi naturam, si composita esse fingatur ex divinitate, debere esse multiplicabilem numero, nam id non sequitur saltem ex parte deitatis, quæ secundum se semper manet incorruptibilis, et una existens posset informare plures humanitates.

9. *Forma non actuat nisi subjectum sibi proportionatum. — Formalis non fit sine causa formali.* — Respondetur tamen, rationem D. Thomæ supponere id, quod est verissimum, nullum actum posse vere informare aliquam materiam, vel subjectum, nisi natura sua sit forma ejus habens naturalem proportionem cum tali subjecto. Quare non tantum implicat naturam divinam informare, sed etiam angelicam vel humanam, atque aliam quamcumque perfectam ac integram, quæ de se et natura sua physica forma non sit; uti enim repugnat aliquid fieri album formaliter per id quod natura sua albedo non sit, aut calidum per id quod non sit calor, ita informatum, nisi per actum, qui rationem formæ essentialiter habeat, ut hinc verum sit illud axioma Theologorum, effectum causæ formalis sine causa formali fieri non posse. Videlicet cum hæc sit omnino intrinseca causa, influxusque ejus, seu causalitas, requirat esse quoddam proportionatum atque coaptatum alteri, cum quo quasi se ipsam formaliter et intime, præbendo talem effectum, constituere debet. Ad replicam ergo ultimam concedo, contrarium errorem (si semel fingatur) eludere illationem D. Thomæ, quæ fundatur in principio contrario illi suppositioni impossibili; quod certissimum et verissimum est, ut diximus.

10. Argumenta D. Thomæ sumpta sunt ex quibusdam dictis Sanctorum, quæ a nobis tractanda sunt late, partim disputatione sequenti, partim quæst. 16, ubi de communicatione idiomatum disseremus. Et ideo nihil hic notare oportet, quoniam quæ ad mentem D. Thomæ pertinent, perspicua sunt.

ARTICULUS II.

Utrum unio Verbi incarnati facta sit in persona [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in per*

[1] Locis supra, art. 1, inductis.

sona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo[1]. *Si ergo unio non est facta in natura, sequitur quod non sit facta in persona.*

2. *Præterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis; personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est*[2]. *Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.*

3. *Præterea sicut Boet. dicit, in lib. de Duab. natur.*[3], *persona est rationalis naturæ individua substantia. Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam; natura enim universalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur, ut Damascen. dicit*[4]. *Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.*

Sed contra est quod in Chalcedonensi[5] *Synodo legitur, non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eumdem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum nostrum Jesum Christum confitemur. Ergo facta est unio in persona.*

Respondeo dicendum, quod persona aliud significat, quam natura. Natura enim, ut dictum est[6], *significat essentiam speciei quam significat definitio. Et si quidem his, quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet, accidentia et principia individuantia (sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materia et forma composita), et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui; et propter hoc in compositis ex materia et forma, natura non prædicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est, in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ (sicut est in Deo), ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum*[1] *de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam rationalis naturæ individua substantia, secundum Boetium*[2]. *Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona; si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur; et sic totaliter tollitur incarnationis fides; quod est subvertere totam fidem Christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi (sicut dictum est[3]*), quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut ejus natura in aliud transmutetur, ideo unio humanæ naturæ ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.*

Ad secundum dicendum, quod personalitas intantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet, quod per se existat; quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet,

[1] P. p., q. 3, art. 8.

[2] P. p., q. 26, art. 3.

[3] Aliquantulum a princ. lib., videlicet in 3 pag.

[4] Lib. 3, c. 11, et lib. 1, c. 11, ad sensum saltem.

[5] Habetur in conc. I Ephesi., in ep. Synodi ad Nestorium, et etiam in loco cit. art. præc., in argum. Sed contra.

[6] Art. præced.

[1] In istomet articulo.

[2] In lib. de duabus naturis, aliquantulum a principio.

[3] In corp. art.

in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ; tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo, id est, in individuo (sicut Damascenus dicit[1]*), alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiæ, etiam in rationali natura, habet rationem personæ, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona; quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua; non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.*

COMMENTARIUS.

1. Diligenter notandi sunt termini in hoc titulo positi; non enim quærit simpliciter de unione hypostatica, sed definite de unione Verbi incarnati, supponit enim ex fide solum Verbum esse incarnatum, et de hac unione prout facta est, Div. Thom. quæstionem movet; unde, cum quærit an facta sit in persona, de eadem persona intelligendum est, scilicet de persona Verbi. Uniri autem in persona, quantum ex littera articuli, et præcipue ex ultimis verbis solutionis ad tertium colligi potest, nihil aliud est quam uniri alicui personæ, non constituendo novam personam distinctam ab ea cui aliquid unitur, qua ratione humanitas potest dici uniri suæ subsistentiæ in persona, et partes toti. Quærere ergo an unio Verbi facta sit in persona, idem est ac quærere an humana natura ita sit unita Verbo Dei, ut ex illa unione non resultaverit nova persona, sed humana natura personæ præexistenti copulata sit.

2. Dices: hoc non est investigare terminum resultantem ex unione, quod hic fuerat propositum, sed quærere terminum cui est conjuncta humana natura, quod ad quæstionem tertiam potius videtur pertinere. Respondetur ita esse hæc inter se connexa, ut non possint omnino sejungi; formaliter tamen ac directe non hic agitur an id, cui proxime conjuncta est natura, sit persona, sed solum an ita fuerit humana natura unita divinæ, ut per unionem hujusmodi non resultaverit nova alia persona, sed eadem præexistens divina fuerit incarnata.

3. Hoc ergo sensu respondet D. Thomas, unionem factam esse in persona. Ad cujus probationem multa supponit de distinctione suppositi a natura in rebus creatis, quæ nunc fusius explicare non oportet, quam ab ipso tradita sunt. Sufficit enim nobis ex mente D. Thomæ aliquam distinctionem ex natura rei esse constituendam inter suppositum creatum, ejusque naturam; qualis vero sit hæc distinctio, et quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, in propria quadam disputatione sunt explicanda, quam alio loco tractandam reliquimus, ne disputatione metaphysica inter explicandum Theologica mysteria impediamur. Probat ergo D. Thomas assertionem suam hac brevi ratione: si humana natura non unitur Verbo Dei in persona, nullo modo ei unitur; consequens est contra fidem incarnationis; ergo. Sequelam probat, quia quidquid inest alicui, sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona. Quod principium, licet fundamentum sit totius rationis, a D. Thoma supponitur, et non probatur, cum tamen nec per se notum, nec semper verum appareat, vestis enim unitur homini, et non in persona. Sed responderi potest ex Cajetano, illud principium intelligi, quando unum vere unitur alteri, ita ut intrinsece illi insit et conjungatur, ut hoc modo excludantur ea quæ, cum extrinsecus adjaceant, veram unionem inter se non habent. Quo sensu clarissimum videtur, ac per se notum, id omne, quod alicui unitur personæ, in ipsa uniri persona, ut constat ex dicta terminorum expositione. Et propterea fortasse D. Thomas usus est illo modo loquendi, *Quidquid inest alicui*, ut excluderet extrinsecus adjacentia, quæ vere non insunt. Et eamdem ob causam humanæ duæ personæ, quantumvis affectu, vel alio quovis vinculo copulentur, nunquam tamen ita intrinsece uniuntur, ut

[1] Lib. 3 Orth., c. 11.

una inesse alteri dici possit, unde neque uniri alteri in eadem persona.

4. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed urgebis, quia, licet hoc principium illo sensu expositum verum sit, unde tamen constat humanam naturam ita esse unitam Verbo, seu divinæ naturæ, ut illi aliquo modo insit, vel intime jungatur? Hoc enim negaret Nestorius, qui dixit tantum esse unitam accidentaliter per singularem affectum, vel favorem, etc. Respondetur, hoc sumpsisse D. Thomam tanquam de fide certum, quia humana natura ita est conjuncta Verbo, ut illud hominem constituat, quod intelligi non potest sine vera et intima unione, quod quia iterum explicaturus erat art. 6, ubi quærit an hæc unio sit substantialis, ideo hoc loco nec plura dixit, nec retulit errorem Nestorii, nec distincte impugnavit. Posset etiam illa sequela D. Thomæ, scilicet, si humanitas non est unita Verbo in persona, nullo modo est ei unita, intelligi hoc modo, id est, nullo proprio et speciali modo esse Verbo unita, sed solum improprio et communi modo, quo etiam potest dici unita Patri vel Spiritui Sancto, scilicet per præsentiam, per operationem, etc., et hoc sensu evidentius ratio concludit, quia manifestissime id sequitur, et illo admisso destruitur incarnatio, ut explicabitur in disputatione.

5. *Dubium.* — Aliam dubitationem movet in fine articuli Cajetanus, quia discursus D. Thomæ videtur supponere, omnem unionem naturæ creatæ ad Deum debere esse, aut in natura, aut in persona; hoc autem suppositum falsum est, quia posset fieri unio in hoc Deo, quæ neque esset in natura, neque in persona, cujus occasione multa dicit de subsistentia essentiali, et de unione quæ in ea fieri potest, quæ a nobis in q. 3 commodius tractabuntur. Ad objectionem vero factam quatuor modis respondet, sed duo primi supponunt, vel non esse in Deo subsistentiam communem, vel in illa non posse fieri substantialem unionem, quæ nobis vera non videntur, ut citato loco videbimus. Quarta etiam responsio, quæ Cajetano placet, sumit falsam doctrinam, dicto etiam loco examinandam, videlicet hunc Deum, abstractum a tribus personis, esse aliquo modo personam, et ideo unionem in illo factam, esse unionem in persona. Responsio ergo tertia est, quæ aliis etiam discipulis D. Thomæ probatur, scilicet, D. Thomam hic non agere absolute de unione ad Deum, sed definite de unione ad Verbum; et de hac vere dicitur non posse esse nisi in natura vel in persona; nam si qua fieret unio in hoc Deo, illa non esset unio Verbi magis, quam Patris vel Spiritus Sancti.

6. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed contra, quia loquendo hoc modo de unione ad Verbum, illa neque in natura esse potest, sed tantum in persona, quia si per impossibile fieret unio in natura, illa etiam non esset unio ad Verbum magis quam ad Patrem, vel ad Spiritum Sanctum. Respondetur re vera ita esse, tamen, quia aliqui hæretici posuerunt illam unionem in natura, necessarium fuisse D. Thomam de illa distincte disputare. Præsertim quia ipse in hoc articulo solum intendit concludere unionem factam esse in persona Verbi, quia illi est unita nostra natura. An vero simul unita fuerit subsistentiæ essentiali, necne, et an primario illi vel relationi, hoc non tractat, quia ad præsentem disputationem non pertinebat.

7. *Diversus modus significandi sufficit ad varianda prædicata.* — In primo argumento proponit D. Thomas difficultatem communem multis rebus, seu locutionibus divinis, videlicet cum in Deo persona et natura in re non distinguantur, quomodo potuerit unio hæc fieri in persona, quin sit facta etiam in natura. Et respondet, distinctionem rationis inter personam et naturam, seu diversum modum significandi ad hoc sufficere, quod potest multis exemplis similibus confirmari. Nam per intellectum generatur Filius, et non per voluntatem; per paternitatem constituitur Pater et non per spirationem, quamvis hæc in re non distinguantur; et, quod est omnino simile, Pater generat, et natura divina non generat. Et universalis ratio est, quia, licet Deus sit quiddam simplicissimum, tamen vere ac proprie in se habet perfectiones multas, quæ in nobis distinctæ sunt, et singulorum actus exercet, quatenus unamquamque in se formaliter continet; et propterea, quamvis in Deo natura et persona re non distinguantur, tamen in illa re simplicissima vere invenitur quidquid spectat ad rationem naturæ, et quidquid spectat ad rationem personæ, vel subsistentiæ, et id, quod illi unitur, non conjungitur illi, ut habet rationem naturæ, sed ut habet rationem subsistendi. Sicut quamvis eadem res in Deo sit, a qua procedit remissio et punitio peccati, tamen remissio procedit ab illa ut continet perfectionem misericordiæ, punitio vero ut habet rationem justitiæ; et quia nos significamus res prout illas concipimus,

t rem eamdem concipimus diverso modo, cilicet, prout in se complectitur diversas perfectiones, hinc est ut diversus modus significandi et concipiendi sufficiat ut illi rei diversis modis et vocibus significatæ diversa prædicata tribuantur, et quædam affirmentur sub no conceptu, et non sub alio, quia per hujusmodi formales conceptiones et locutiones, on solum quid conveniat rei, sed etiam sub ua ratione aut perfectione conveniat, explicamus. Sic ergo unio in persona facta esse icitur, quia facta est ad subsistendum incommunicabiliter in hac persona, et non in liis, quod formaliter pertinet ad rationem ersonæ; non vero dicitur facta in natura, uia nullo modo facta est ad constitutionem el transmutationem naturæ; et juxta hæc ntelligenda sunt, quæ hic Cajetanus notat, t satis commendat et exaggerat.

8. Hinc vero obiter intelligitur, sæpe in diinis rebus, seu terminis, quædam de se muuo prædicari, quamvis diverso modo significentur, et nihilominus, non quidquid prædiatur de uno, de alio prædicari; ut in propoito dicitur Verbum simpliciter esse sua diviitas, et tamen unio dicitur facta in Verbo, et on in divinitate. Verbumque ipsum generari icitur, divinitas vero nequaquam. Ratio ex ictis sumenda est; illæ enim propositiones, n quibus abstracta vel de concretis, vel de e mutuo prædicantur, revera sunt impropriæ x modo significandi; admittuntur tamen in ensu identico, quia extrema sunt in re omnio idem, quando ex hujusmodi prædicatione on sequitur, nec per eam indicatur quiddam liud falsum vel absurdum. At vero aliæ prædicationes faciunt sensum formalem, et in eis ignificatur aliquid convenire Deo secundum am rationem, secundum quam vere non convenit; unde fit ut ex eis aliquid falsum, et livinæ naturæ repugnans consequatur; ut ex lla propositione : Deitas generatur, sequitur leitatem distingui a persona generante; et x illa: Unio facta est in natura divina, sequiur et divinitatem mutatam esse, et unionem ribus personis esse communem. Solutiones d secundum et tertium per se sunt satis claæ, quæstiones vero, quæ in illis indicantur, nferius in propriis locis tractandæ sunt.

ARTICULUS III.

Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito vel hypostasi [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in supposito sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus in Enchirid.* [2]: *Divina substantia et humana utraque est unus Dei Filius, sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem. Leo Papa etiam dicit in epist. ad Flavian.* [3]: *Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Sed aliud et aliud differunt supposito; ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.*

2. *Præterea, hypostasis nihil aliud est quam substantia particularis, ut Boetius dicit in lib. de Duab. natur.* [4]. *Manifestum est autem quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus et anima, et compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.*

3. *Præterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt* [5]. *Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana; dicit enim Dionysius, 1 cap. de Divinis nominibus : Intra naturæ nostræ terminos venit, qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit. Non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi Dei. Et sic idem quod prius.*

Sed contra est quod Damascen. dicit in 3 lib. [6]: *In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim.*

Respondeo dicendum, quod quidam, ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam per-

[1] 3, d. 6, q. 1, art. 1, et d. , q. 1, a. 1 c., et d. 10, q. 1, a. 2, q. 3, et 4 con., c. 34 38 et 39. Et Union., art. 1, 2 et 3, ad 4, et 4, ad 9. Et Quodlib. 4, art. 8; et Quodlib. 9, q. 2, a. 1 et 3. Et op. 1, c. 21 et 22, et op. 2, cap. 217, 218, 219 et 220.

[2] Cap. 36, a medio, tom. 3.

[3] Est epist. 10, cap. 4, paulo a principio.

[4] Aliquantulum a princ. lib., scil. in 3 pag.

[5] P. p., q. 3, a. 5.

[6] Lib. 3 Orth. fid., c. 3, 4 et 5.

sonam, posuerunt tamen aliam hypostasim [1] *Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi.*

Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit in libro de Duabus naturis [2], *quod persona est rationalis naturæ individua substantia, et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres utrumque in Concilio V apud Constantinopolim celebrato damnaverunt, dicentes : Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit; nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas, incarnato uno de sancta Trinitate, Deo Verbo* [3]. *Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium, in libro de Duabus naturis* [4].

Secundo, quia si detur quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens, secundum quod a quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona, et non in hypostasi, consequens erit, quod non facta sit unio nisi secundum dignitatem quamdam. Et hoc est, approbante Synodo Ephesina, damnatum a Cyrillo [5], *sub his verbis : Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas conjunctione, quæ secundum dignitatem quamdam, vel auctoritatem est, vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit.*

Tertio, quia tantum hypostasis est, cui attribuuntur operationes et proprietates naturæ, et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto; dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est visibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia, scilicet, supponitur his quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo, verificentur ea quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum, et sepultum. Et hoc etiam damnatum est approbante Concilio Ephesino, sub his verbis [1]: *Si quis personis duabus vel subsistentiis eas, quæ sunt in Evangelicis et Apostolicis Scripturis, partitur voces aut de Christo a Sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo dignas, soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit. Sic ergo patet esse hæresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem Synodo legitur* [2]: *Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eumdem, scilicet, Deum et hominem, anathema sit.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quæ provenit ex differentia accidentali, potest ad eamdem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse; non autem contingit in rebus creatis, quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis; sed unus et idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde, sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium, ita quod dicitur Christus aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi vel hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit in epistola ad Didimum [3]: *Aliud et aliud sunt ea, ex quibus Salvator est, non autem alius; dico vero aliud et aliud, e contrario quam in Trinitate habet; ibi enim alius et alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non autem aliud et aliud.*

Ad secundum dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemen-

[1] Infra, art. 6, corp., et q. 16, art. 1, corp.

[2] In 3 pag., a princip.

[3] In Conc. II Constant., quod est V generale, can. 5, tom. 1 Concil.

[4] In 3 pag., a princip. lib.

[5] In Ephes. 1, can. 3, tom. 1 Concil.

[1] In Ephes. synod. I, can. 4, tom. 1 Concil.

[2] In can. 1 Ephes. I Synod., quæ fuit una ex quatuor principal.

[3] In epist. 1 ad Clidonium, inter princip. et med.; incipit, *Honorandissimo.*

to. Secundum vero quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter humana naturæ in Christo quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi, prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum. Sed illud completum, ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel in specie, ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ quæ secundum formam determinatur, cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est, quod Christus est in specie humana, ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

COMMENTARIUS.

1. Hic articulus nulla indiget expositione, est enim idem re ipsa cum superiori, solum diversis vocibus et nominibus propositus, ad confundendos quosdam hæreticos qui, vel vocem propriam ignorantes, vel errorem suum nominibus variis involventes, duas personas in Christo negaverunt, duo supposita, vel duas hypostases admittentes, in quo pugnantia plane dicebant, quoniam utrumque illorum suppositorum, si duo essent, subsisteret in natura rationali, seu intellectuali, divina scilicet et humana, unde duæ personæ essent, ut recte D. Thomas in sua prima ratione concludit, quia persona supra suppositum nihil addit, nisi quod in rationali natura subsistat. Et hoc modo contra hunc errorem procedunt omnia dicta articulo præcedenti. Item testimonia et rationes quæ contra hæreticos fiunt, qui duas personas in Christo posuerunt, ut D. Thomas bene argumentatur, præsertim in ratione tertia.

2. Solum, circa secundam rationem oportet notare vim ejus consistere in hoc, si persona supponit propriam hypostasim humanæ naturæ, solumque dignitatem aliquam illi addit, necessario dici illam non posse esse substantialem dignitatem, sed accidentalem; et hoc modo sequitur ex illo errore hanc unionem solum esse factam secundum quamdam dignitatem, nimirum extrinsecam et accidentalem, quod in Ephesino Concilio damnatum est. Quod ideo adverto, quia si loquamur de vera personali dignitate, quæ substantialis est et intrinseca, sic vere dici potest hanc unionem factam esse secundum quamdam dignitatem, quia per illam elevata est humana natura ad subsistendum in persona Verbi; subsistere autem in digniori persona ad perfectionem et dignitatem naturæ humanæ pertinet, ut articulo superiori, ad secundum, D. Thomas dixit.

3. In argumento primo cum solutione attigit D. Thomas dubium, an Christus possit dici alius et alius vel aliud et aliud. Et idem tetigit infra, q. 17, art. 1, ubi disputandum est tanquam in proprio loco.

4. Secundum argumentum idem est cum argumento tertio articuli præcedentis, et solutio in re eadem est, licet verba sint diversa, in quibus immorari non oportet, quando res constat; constat autem humanitati Christi deesse propriam subsistentiam, seu personalitatem creatam, et ideo non esse personam, nec suppositum, nec primam substantiam completam, atque adeo nec substantiam individuam, prout in definitione personæ ponitur, cum dicitur: *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* Et ita locutus est D. Thomas, art. præcedenti, ad tertium; utendo autem latius nomine substantiæ, prout significat rem quamcumque generis substantiæ, etiam si in illo completa non sit, hoc modo dici potest humanitas Christi substantia particularis et individua, non tamen persona, quia non habet complementum substantiæ. Et hoc modo locutus est D. Thomas in hac solutione.

5. In argumento tertio tractari posset quæstio, an Christus sit univoce homo cum aliis hominibus; sed hæc supponit multa in sequentibus tractanda, et habet proprium locum infra, quæstione 16.

ARTICULUS IV.

Utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita[1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis patet*[2]. *Sed in Verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex dictis in prima parte*[3]. *Cum ergo natura Verbi sit simplex (ut in primo ostensum*

[1] 3, d. 6, q. 2, art. 3.
[2] Art. 2.
[3] P. p., q. 3, art. 3.

est [1]), *impossibile est quod persona Christi sit composita.*

2. *Præterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.*

3. *Præterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis, sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura; et sic in Christo erit facta unio in natura, quod est contra prædicta* [2].

Sed contra est quod Damasc. dicit in 3 libro [3]: *In domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam.*

Respondeo dicendum, quod persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari. Uno modo secundum illud quod est in se; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi. Alio modo secundum rationem personæ vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistens, et sic dicitur persona composita, in quantum unum in duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illa compositio personæ ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri, sicut omne illud, in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum, quod non in omni compositione hoc verificatur, quod illud, quod componitur, sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis; animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

COMMENTARIUS.

1. In articulis præcedentibus, conclusit D. Thomas terminum hujus unionis esse personam, et ideo merito consequenter quærit an hujusmodi terminus sit persona simplex, vel composita.

[1] P. p., q. 3, art. 7, et per totam quæst.
[2] Art. 2.
[3] Lib. 3 Orthod. fid., c. 3, 4 et 5.

2. Respondet autem D. Thomas quæstioni sic propositæ non satis clare; dicit enim personam Verbi secundum se non esse compositam, tamen, secundum rationem personæ, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, ut sic, esse personam compositam, quia in ea est alia et alia ratio subsistendi. Ex quibus obscuris verbis hæc clara responsio elicienda est: quamvis Verbum divinum secundum se simplex sit, nihilominus terminum resultantem per hanc unionem, seu ipsum Verbum ut incarnatum, quid compositum esse seu personam compositam. Quomodo autem hoc ex verbis D. Thomæ eliciatur, ex dicendis constabit.

3. *Dubium primum.* — Dubitat enim primo Cajetanus circa divisionem a D. Thoma propositam de persona Verbi secundum se, aut prout subsistente in aliqua natura, quia hæc membra non videntur opposita, quia etiam persona Verbi secundum se in aliqua natura subsistit, scilicet, in divinitate, ex quo fit falsum esse simpliciter personam illam, ut subsistentem in aliqua natura, compositam esse.

4. *Dubium secundum.* — Dubitat secundo quomodo in persona Verbi incarnata dicatur esse duplex ratio subsistendi, cum ratio subsistendi nihil aliud quam subsistentia, vel personalitas esse videatur, et in Christo tantum sit unica subsistentia. In quibus dubiis explicandis prolixum habet commentarium; sed brevius et clarius possunt expediri. Dico ergo personam secundum se appellari Verbum ipsum, ut persona divina tantum est, et in propria natura tantum subsistit habens solum ea quæ sibi intrinseca et connaturalia sunt, et hoc modo de fide certum est personam Verbi simplicem esse; habet tamen ulterius persona incarnata, ut subsistat in natura aliena et extranea, sibi unita, et ita jam non habet solum ea quæ secundum se illi conveniunt, sed etiam aliquam aliam naturam, in qua subsistit, et hoc modo dicitur considerari posse ut subsistit in aliqua natura, id est secundum absolutam rationem subsistendi in natura quam de facto habet, quamque ratio hypostasis absolute et simpliciter admittit, seu, quod idem est, secundum specialem habitudinem vel unionem quam habet cum aliqua natura non propria, sed (ut ita dicam) adventitia, et ut sic dicitur persona Verbi composita, quia ut sic subsistit in duabus naturis, propria et extranea. Et ex hac explicatione sumitur aperte responsio quæstionis supra explicata, quia persona Verbi non

est terminus hujus unionis secundum se, sed prout unita extraneæ naturæ.

5. *Quomodo in persona Verbi incarnata dicatur duplex esse ratio subsistendi. — Relatio rationis non potest esse ratio subsistendi.*—De duplici autem ratione subsistendi aliqui, propter objectionem factam, negant hunc modum loquendi D. Thomæ, ut videre est in Carthusi., in 3, dist. 6, q. 8. Sed solum potest esse dissensio in vocibus, nam res clara est. Primum enim, duplex Christi natura potest dici duplex ratio subsistendi, non simpliciter, sed in tali specie. Itaque subsistentia est ratio subsistendi simpliciter sine addito, et hæc tantum est una in Christo, ut recte D. Thomas, 4 contra Gent., c. 49, ubi hoc sensu docet in Christo tantum est unam rationem subsistendi simpliciter et absolute; et traditur aperte in V Synod., collat. 8, can. 7. Natura vero potest dici ratio subsistendi in tali specie humana, quia natura constituit personam, non formaliter in ratione personæ, sed in ratione individui talis speciei, vel essentiæ, et sic duplex natura Christi potest dici duplex ratio subsistendi in esse personæ divinæ et humanæ, seu in esse Dei et hominis. Et hoc sensu est facilis ratio D. Thomæ; oportet tamen hujusmodi loquendi modo caute uti, et non sine sufficienti explicatione. Secundo, potest dici duplex ratio subsistendi ex parte ipsius personalitatis, et hoc modo unica Christi subsistentia, quæ in se increata est et divina, dicitur esse duplex ratio subsistendi non secundum rem, sed secundum rationem, quia in quantum terminat naturam divinam, est subsistentia divina; in quantum vero terminat humanam, potest dici personalitas humana, ut loquuntur multi Theologi, Marsilius, in 3, q. 6, art. 3, dub. 3; Cajetanus, art. sequenti; Palac., in 3, d. 6, q, 1; et Sancti vocant personam Verbi, personam hominis vel carnis, ut videre licet in Ambrosio, epist. 40; Damasc., lib. 3 de Fide, cap. 11, lib. 4, cap. 5. Et quamvis hæc distinctio in ipsa subsistentia sit tantum rationis, quia tamen sumitur per ordinem ad duas naturas realiter distinctas in illa unica subsistentia conjunctas, ideo ex hac duplici ratione subsistendi recte intulit D. Thomas, Verbi personam ut subsistentem utrique naturæ esse compositam. Ex hac vero expositione, qua dicimus hanc duplicem rationem subsistendi tantum ratione distingui, colligunt aliqui rationem subsistendi in natura divina esse relationem realem, rationem vero subsistendi in humana, duntaxat relationem rationis. Quod non potest esse verum, quia relatio rationis non potest esse ratio subsistendi, quia subsistere vel simpliciter, vel in tali natura, est realis effectus; ergo ratio subsistendi debet necessario esse ratio realis in rebus ipsis existens; relatio autem rationis in re nihil est. Ac præterea, quatenus per intellectum concipitur vel fingitur, habet se ut consequens ad humanitatem jam subsistentem in Verbo, seu ad Verbum ut subsistens in humanitate; ergo hac etiam ratione non concipitur ut ratio subsistendi, sed ut consequens illam. Denique aliud est distingui ratione, aliud est esse relationem rationis; sæpe enim extrema sunt realia, et distinctio est rationis, ut constat in attributis divinis; sic ergo quamvis ipsamet personalis ac realis subsistentia Verbi ratione distinguatur a nobis, prout terminat humanitatem vel divinitatem, tamen ipsa, ut realis subsistentia est, est ratio subsistendi utrique naturæ. Quanquam in bono sensu dici possit, personalitati Verbi, ut est personalitas humana, non addi præter realem relationem filiationis Verbi, nisi relationem rationis, seu unionis Verbi ad humanitatem.

6. *Responsio 2.—Compositio non necessario requirit partes. — Objectio. — Responsio.* — Argumentum primum facillimum est, secundum vero difficile, et solutio D. Thomæ obscura. Argumentum est: omnis compositio est ex partibus; sed divina natura non potest esse pars; ergo non potest in compositionem venire. Respondet hanc compositionem personæ ex naturis non esse ratione partium, sed ratione numeri. Unde in forma intendit negare majorem, et docere compositionem per se ac necessario non requirere partes, sed solum ut multæ res ad unum constituendum conveniant. Et hoc est quod dicit *ratione numeri*, quia omne illud, inquit, in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum, sive illa conveniant per modum partium, sive alia ratione. Circa quam responsionem considerandum est, aliquos non dubitare, nomine partium in hac compositione uti Justinianum imperatorem, in Edicto fidei suæ, in principio: *Cum compositionem* (inquit) *dicamus, necesse est et partes in toto esse confiteri, et totum in partibus cognosci.* Et Nicetas, in orationem 42 Nazianzeni, quæ est 2 in Pascha., § Proinde agnus, etc., divinitatem vocat *partem, qua humanitas uncta est.* Melius tamen D. Thomas negavit hanc compositionem esse ex partibus. Potestque amplius explicari, quia

etiam apud philosophos non quidquid componit est pars; linea enim suo modo componit superficiem simul cum aliis partibus, quamvis illa non sit pars. Et substantia cum natura componit personam, quamvis non sit pars, sed modus vel terminus naturæ. Sic ergo in proposito, nec divinitas, nec Verbum potest dici pars Christi, quia nomen partis ex vi suæ significationis dicit quid incompletum et imperfectius toto, et dependens aliquo modo ab alia parte. Unde Augustinus, lib. 3 Contra Maximin., c. 10: *Christus*, ait, *una persona est geminæ substantiæ, nec tamen Deus pars hujus personæ dici potest, alioqui Filius Dei, antequam acciperet formam servi, non erat totum.* Dices : hoc compositum Christus est quoddam totum ; ergo constat ex partibus. Item, humana natura est una pars ejus ; ergo divinitas erit altera. Respondetur totum uno modo sumi, ut dicit relationem ad partes, et sic Christus, ut constans ex humanitate et divinitate, non est aliquod totum, quamvis ut homo possit dici totum, in quantum constat ex partibus essentialibus vel integralibus humanitatis. Alio modo dicitur totum, id est, quid completum et perfectum, quo modo Damascen., lib. 3 de Fide, c. 7, inter totum et perfectum non distinguit; et sic Christus est quoddam totum perfectum sine relatione ad partes, neque humanitas potest proprie dici pars, sed est una integra natura hujus compositi, altera vero est divinitas; et utraque appellari potest vere componens Christum, ut Patres loquuntur, et infra explicabo, nam componens latius patet quam pars, et non includit eas imperfectiones quas nomen partis indicat, ut declaratum est, et latius in disputatione dicetur.

7. *Objectio.— Responsio. — Perfectæ naturæ nunquam uniuntur ad constitutionem alterius.* — Tertium argumentum D. Thomæ est : omne compositum est homogeneum c.. componentibus; sed in Christo duæ naturæ componunt; ergo compositum erit aliqua natura, non persona. Respondet negando majorem ; homo enim componitur ex anima et corpore, et tamen neque est anima, neque corpus. Sed potest urgeri argumentum, quia saltem ex naturis non videtur posse componi nisi natura, quia naturæ, ut sic, nihil dicunt quod pertineat ad constitutionem personæ ; sed hic naturæ sunt quæ componunt; ergo. Hoc argumentum propono ad explicandam amplius illam minorem, et hanc compositionem. Advertendum est enim proxime ac formaliter non esse factam compositionem hanc ex una natura cum alia, sed ex subsistentia Verbi cum humana natura, ut latius in disputationibus dicemus; quia vero ipsa subsistentia Verbi intime ac simplicissime in se includit naturam divinam, consequenter factum est ut illæ duæ naturæ manserint conjunctæ in illa subsistentia, et e contrario ut persona Verbi ex duabus naturis composita permanserit. Hinc ergo ad argumentum respondetur distinguendo majorem; quando enim duæ naturæ inter se, et una cum alia, proxime uniuntur ad quidpiam constituendum, tunc verum est proxime ac formaliter ex eis componi naturam, ut patet in compositione humanitatis ex anima et corpore; hoc autem modo nunquam uniuntur perfectæ naturæ, et ideo Christus non hoc modo componitur ex duabus naturis; at vero quando duæ naturæ uniuntur in una subsistentia, tunc non est necesse ut ex eis resultet una natura, sed una persona. Sed potest quis retorquere argumentum : quia, quando compositio non est ex homogeneis, nunquam terminus compositionis est ejusdem rationis cum altero componentium, ut patet in dicto exemplo de humanitate composita ex corpore et anima, et idem est in omnibus similibus; sed in hac compositione proxima componentia sunt persona Verbi, et natura humana, quæ non sunt homogenea, ut constat; ergo, terminus resultans non erit persona. Respondetur negando majorem, et falsa ostenditur in compositione ex linea et punctis, et similibus. Solum ergo sequitur personam non eodem modo venire in compositionem, et resultare ex compositione; componit enim ut simplex, et subsistens in sola natura divina ; resultat autem composita, et in duplici natura subsistens.

ARTICULUS V.

Utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo [1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit unio animæ et corporis. Ex unione enim animæ et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita,*

[1] Inf. q. 16, art. 1, corp. Et 3, d. 6, q. 3, art. 1, et 4 contr., c. 37 et 41. Et op. 2. cap. 225.

sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta; non autem hypostasis Verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim Verbi, quod est contra prædicta[1].

2. *Præterea, ex unione animæ et corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit in 3 lib., quod in Domino Jesu Christo non est communem speciem accipere*[2]. *Ergo in eo non est facta animæ et corporis unio.*

3. *Præterea, anima non conjungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum; sed corpus Christi potuit vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons et principium vitæ. Ergo in Christo non fuit unio animæ et corporis.*

Sed contra est, quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animæ. Sed corpus Christi dicitur animatum secundum illud, quod Ecclesia[3] *cantat: Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est. Ergo in Christo fuit unio animæ et corporis.*

Respondeo dicendum[4], *quod Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundum illud Apostoli, Philip. 2: In similitudinem hominum factus. Pertinet autem ad rationem speciei humanæ, quod anima corpori uniatur; non enim forma constituit speciem, nisi per hoc quod fit actus materiæ, et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere, quod in Christo fuerit anima corpori unita, et contrarium est hæreticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione moti videntur illi, qui negaverunt unionem animæ et corporis in Christo, ne per hoc, scilicet, cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere; quia videbant quod in puris hominibus ex unione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur, ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita; et propter hoc ex unione animæ et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum conjunctum personæ, seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciæ unio animæ et corporis in Christo quam in nobis, quia ipsa conjunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget; sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma, non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior et nobilior; et hoc propter adjunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis, scilicet animæ rationalis, ut etiam supra dictum est[1].

Ad secundum dicendum, quod verbum Damasc.[2], *potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad humanam naturam, quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur; vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ; nisi forte diceretur quod humana natura est quædam idea separata, sicut Platonici*[3] *posuerunt hominem sine materia; sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur Lucæ ultimo: Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Similiter etiam non potest dici quod Filius Dei assumpserit humanam naturam, prout est in omnibus individuis ejusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascen. postea dicit in eodem libro*[4], *quod assumpserit naturam humanam in atomo, id est, in individuo; non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ, quam in persona Filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damascen.*[5], *ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ et corporis non resultet una communis natura, quæ est humana; sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ, scilicet, et humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium quod sit quædam natura communis, quia sic illud esset natum prædicari de pluribus. Et hoc ibi in-*

[1] Art. 2 et 3 præced.

[2] Lib. 3 Orthod. fid., c. 3, circa med.

[3] In festo Circonc. Domini, in Laudibus.

[4] 3 d., 2 q., a. 3, q. 3, et d. 7, q. 1, art. 1, c. princ.

[1] Art. 2 hujus q., ad 2.

[2] Citatum in arg.

[3] Ut patet in Arist., 1 Met., text. 6, et 2, per multos textus.

[4] Lib. 3, c. 11.

[5] Ibid.

tendit. Unde subdit: Neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus, ex deitate et humanitate, in deitate et humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus.

Ad tertium dicendum, quod duplex est principium vitæ corporalis. Unum quidem effectivum, et hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ. Alio modo est aliquid principium vitæ formaliter; cum enim vivere viventibus sit esse (ut dicit Philosophus, 2 de Anima[1]*), sicut unumquodque formaliter est per formam suam, ita corpus vivit per animam, et hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.*

COMMENTARIUS.

Hic articulus videtur præter ordinem hoc loco insertus, potius enim spectabat ad q. quartam et quintam, ubi de veritate assumptæ humanitatis tractandum est, hæc enim unio animæ cum corpore ad veritatem humanitatis ipsius maxime pertinet. Ibi etiam disputat D. Thomas an in Christo vera anima fuerit, verumque corpus; non poterat ergo juxta ordinatam methodum definiri, has partes in illo convenisse, nisi extitisse quidem in eodem primum ostenderetur. Prius enim est esse quam uniri. Igitur D. Thomas solum quasi oblata occasione hoc loco movit quæstionem hanc, tum quia de compositione personæ Christi disputabat, ad quam explicandam hæc compositio animæ et corporis pertinere videbatur; tum etiam quia Magister, dist. 6, dum ageret de modo unionis ipsius, inter alias sententias refert illam, quæ, ut in Christo unitatem personæ salvaret, ex anima et corpore compositionem negabat, quam non ut hæresim, sed ut opinionem Magister retulit; quare arrepta occasione, D. Thom. et discutit opinionem hanc, et illam non opinionem, sed hæresim vocat, ut fuit revera etiam Magistri temporibus, quidquid ibidem Scot. existimet, quæstione tertia, utpote cum veritatem incarnationis prorsus everteret; quod evidenter D. Thomas ostendit in articulo, cujus littera clarissima est. Solutiones etiam argumentorum eamdem doctrinam continent, quæ inter solvenda argumenta articuli secundi et tertii data est, et ideo circa hanc litteram non oportet amplius immorari. De re autem ipsa dicemus infra disputatione 15; sed locus Damasceni, qui a D. Thoma tractatur in argumento secundo, cum solutione, sufficienter expositus supra est, art. 1; quæ vero Cajetanus notat, necessaria non arbitror. Denique de illa quæstione, quam hic etiam D. Thomas definit, Christum scilicet esse univoce hominem nobiscum, dicemus q. 16.

[1] Text. 37, t. 2.

ARTICULUS VI.

Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter.

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus, Philippens. 2, de Filio Dei, quod habitu inventus est ut homo. Sed habitus accidentaliter advenit ei cujus est; sive accipiatur habitus, prout est unum de decem prædicamentis, sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.*

2. *Præterea, omne, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter; hoc enim dicimus accidens, quod potest et adesse et abesse alicui præter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei, habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.*

3. *Præterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicujus rei, est accidens ejus; quia omne quod est, aut est substantia, aut accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam divinam Filii Dei, quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est*[1]*. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.*

4. *Præterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit divinitatis instrumentum. Dicit enim Damascen., in 3 libro*[2]*, quod caro Christi instrumentum divinitatis existit. Ergo videtur, quod humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.*

Sed contra est, quod illud, quod accidentaliter prædicatur, non prædicat quid, sed quantum, vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur: Christus est homo, non prædicaretur quid, sed quale, aut quantum,

[1] Art. 1 hujus quæstionis.
[2] Lib. 3 Orthod. fidei, c. 15, post. med.

aut aliquo alio modo se habens. Quod est contra decretalem Alexandri Papæ dicentis : Cum Christus sit perfectus Deus, et perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus secundum quod est homo, non est quid?

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam sciendum est, quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas, sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt, quod ex duabus naturis est constituta una natura, ita quod confitentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis; non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante.

Alia vero fuit hæresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni, separantium personas; posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei et filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas. Primo quidem secundum inhabitationem; inquantum, scilicet, Verbum Dei habitavit in illo homine, sicut in templo. Secundo per unitatem affectus, quantum, scilicet, voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei. Tertio, secundum operationem, prout, scilicet, dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum. Quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor, qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur filio hominis, propter conjunctionem ad Filium Dei. Quinto, secundum æquivocationem, id est communicationem nominum, prout, scilicet, dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes hominem quemdam compositum ex corpore et anima a principio suæ conceptionis, esse assumptum a Dei Verbo. Et hæc est prima opinio quam Magister ponit in 6 dist., 3 lib. Sententiarum. Alii vero, volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam; sed hæc duo separata ab invicem, esse unita Verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases, vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est [1]. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est, quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ propter unitatem dignitatis et honoris. Unde etiam sexta Synodus definit anathema eum [2], qui dicit unam personam secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii, quantum ad hoc, quod posuit unionem accidentalem; non enim differt dicere quod Verbum Dei unitum est homini Christo, secundum inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius), et dicere quod unitum fuit Verbum Dei homini, secundum induitionem, sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio, quæ etiam pejus dicit aliquid quam Nestorius, scilicet, quod anima et corpus non sunt unita. Fides autem Catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis, secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens; sed medio modo secundum subsistentiam, seu hypostasim. Unde in VI Synodo [3] dicitur : Cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum quæ convenerunt ponentes (id est interimentes utramque naturam), unionem secundum confusionem dicunt. Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei Ecclesia, utriusque perfidiæ impietatem rejiciens, unionem Verbi Dei ad carnem, secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam. Sic ergo patet quod secunda trium opinionum, quas Magister [4] ponit, quæ asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia Catholicæ fidei; similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostases, et tertia, quæ ponit unionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in Conciliis ab Ecclesia damnatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus [5] dicit in 3 lib., non necesse est omnifariam et indefective assimilari exempla; quod enim est in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum, et maxime in divinis; impossibile enim est simile exemplum invenire

[1] Art. 3 hujus quæst.
[2] Habetur in Synod. II Const., can. 4.
[3] Habetur in Con. II Constant., can. 4.
[4] Lib. 3 Sent., d. 6.
[5] Lib. 3 Orth. fid., c. 26.

in omnibus, et in Theologia, id est in deitate personarum, et in dispensatione, id est in mysterio incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, id est vestimento, non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc, quod Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quod vestimentum mutatur; quia, scilicet, formatur secundum figuram ejus qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta a Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut Augustinus exponit, in lib. 83 *Quæstionum* [1].

Ad secundum dicendum, quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut, scilicet, corpus habeat esse vitale per animam; non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim, sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

Ad tertium dicendum, quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem (ut patet 5 *Metaphys.* [2]) *dupliciter dicitur. Uno modo pro essentia sive natura; alio pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc, quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.*

Ad quartum dicendum, quod non omne, quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset Filius Dei, sed instrumentum ejus. Unde Cyrillus dicit in Epist. ad Monachos Ægypti: Hunc Emmanuelem, id est Christum, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum, id est hominem factum. Damascen. [1] *autem posuit naturam humanam in Christo esse, sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.*

[1] Lib. 83 Quæstionum, q. 73 non longe a fin., tom. 4.

[2] Lib. 5 Met., text. 15, tom. 3.

COMMENTARIUS

1. Dupliciter in nobis contingit uniri aliquid alicui personæ, scilicet accidentaliter et substantialiter. Dicitur autem substantialiter uniri, quod conjungitur ad componendum aliquid unum in genere substantiæ; accidentaliter vero quando id, quod resultat ex tali unione, non est aliquid per se unum in genere substantiæ; cum igitur ostensum sit hanc unionem factam esse in persona, merito quæritur an substantialiter vel accidentaliter sit facta.

2. Divus Thomas igitur, ut quæstioni respondeat, late prius refert errores Eutychetis, Nestorii, et aliorum, quos articulis præcedentibus re ipsa jam impugnaverat, et ex eorum confutatione, et definitione Concilii II Constant., can. 4, concludit unionem Verbi Dei ad carnem fuisse secundum compositionem, quod est secundum subsistentiam, et hinc ulterius infert hæresim esse existimare hanc unionem esse accidentalem. Quocirca summa rationis D. Thomæ videtur esse hæc. Unio hæc est compositio secundum subsistentiam, ut definitum est in dicto Concilio; ergo est substantialis, quam consequentiam D. Thomas relinquit sine probatione, ut manifestam, cum tamen non ita clara esse videatur; quia uniri secundum subsistentiam, nihil est aliud quam uniri in persona; sed non omnis unio in persona substantialis est; ergo neque omnis unio secundum subsistentiam. Respondetur tamen consequentiam esse optimam, et intellectis terminis per se satis claram, quia unio secundum subsistentiam non dicit qualemcumque unionem in persona, sed illam quæ est ad componendam et constituendam ipsam personam; et hoc sensu dixit Concilium Constantinopolitanum unionem Verbi ad carnem esse secundum compositionem, quod est secundum subsistentiam; at vero compositio ipsa personæ est substantialis, cum sit ad componendam et constituendam substantiam; accidentia autem dicuntur

[1] Lib. 3 Orthod. fid., c. 15, in med.

iri in persona, quatenus adveniunt personæ jam constitutæ, illique adhærent; non men adveniunt in compositionem, quæ est cundum subsistentiam, et propterea de illis t diversissima ratio. Et hunc sensum conmat optime ratio qua D. Thomas utitur in gumento Sed contra, quæ ita formanda : Per hanc unionem Verbum non solum citur humanatum, sed vere dicitur factum. go illa unio non est accidentalis, sed submtialis, quandoquidem ratione illius prædicatur de Verbo aliquid substantiale, et per odum substantiæ, et non tantum per mom accidentis. Quando enim unio est accintalis, vel per modum accidentis, quod uni, etiam si in se sit substantia, non prædiur per modum substantiæ, sed per modum identis, ut homo dicitur vestitus, non ves; et hoc sensu ait D. Thomas, humanam turam non prædicari de Christo, ut quann vel quale, sed tanquam quid, ut patet ex a forma prædicationis, et ex definitione exandri Papæ, quam D. Thomas citat, de a dicemus plura in disputatione sequenti, bio primo.

3. Primum argumentum D. Thomæ sumi ex illo Pauli, ad Philip. 2: *In similitudin hominum factus, et habitu inventus ut* o. D. Thomas, nomine habitus vestem init cum Augustino, lib. 83 Quæstionum, 73, ut sensus sit, Deum fuisse indutum, et asi vestitum humanitate, ut exposuit etiam rillus, lib. 11 in Joan., c. 14, quo sensu vitur significari, unionem esse accidentalem. spondet autem D. Thomas unionem hanc nificatam esse per metaphoram habitus, a quia accidentalis sit, sed vel ad significdum factam esse per mutationem humanis sine Verbi mutatione, sicut potest aliquis lui veste per vestis mutationem, ipso quiesnte; vel quia, sicut homo sæpe per vestem letur, ita Verbum per humanam naturam paruit.

4. Quæ responsio optime satisfacit suppoa expositione dicti testimonii Pauli. Sed us videtur esse sensus litteralis, ut ex æca voce, et Græcorum expositione sumi; Græce enim est vox σχήματι, quæ figuram, rmam seu speciem significat; ut sensus sit ristum inventum esse in forma, in specie, figura hominis. Dixerat enim Paulus, facm esse in similitudinem hominum, et quasi tionem reddens ait, quia in forma hominis ventus est, quod Chrysostomus, eumque seti Theophyl. et alii, de figura et forma corporis exponunt. Ambrosius vero (licet non adeo proprie) de forma et modo exterioris conversationis, quia, scilicet, Christus inventus est dormiens, comedens, bibens, sicut alii; sed Theodoretus per formam hominis totam hominis naturam intelligit, qui addit, particulam illam, ***ut homo***, non diminuere veritatem humanæ naturæ; significat tamen minuere rationem et veritatem hominis respectu Verbi: ***Etenim*** (inquit) ***convenit illud, ut*** *homo; suscepta enim natura, vere hoc erat, ipse autem hoc non erat, sed hoc induerat.* Quæ verba aut corrigenda sunt, videntur enim ex antiquo errore, cui Theodoretus aliquando adhæsit, processisse; aut pie exponenda, ut, videlicet, non negetur Verbum divinum post incarnationem vere fuisse hominem, sed de se non fuisse, sed induisse, id est, factum fuisse. Addit Chrysostomus, per illam particulam significatum esse Christum non esse purum hominem, neque de multis unum, sed inter multos singularem, exterius autem ita apparuisse, ac si unus de vulgo hominum esset. Quam expositionem Ambrosius etiam sequitur; quare addi potest Christum habitu fuisse inventum ut hominem, quia ex conversatione vitæ, actionibus, atque passionibus apparuit verus homo, sicut Joannis primo dicitur: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, ubi illa particula, *quasi*, quæ in græco est eadem cum particula ***ut***, non minuit veritatem Unigeniti, sed potius significat Christum se ostendisse vere esse Unigenitum a Patre, ostendendo gloriam, gratiam et veritatem suam.

5. Secundum argumentum difficile est, atque solutio non minus obscura. Argumentatur enim sic: Verbum est ens completum; ergo natura humana illi advenit accidentaliter; quod enim advenit enti in actu, advenit accidentaliter. Respondet negando consequentiam, et ad probationem, assumptum distinguendo; quod enim advenit enti in actu, si novum esse illi afferat, accidentaliter unitur; si vero trahatur ad idem esse, non advenit accidentaliter; in propositione autem posteriori modo fit, cum ad unum esse cum Verbo humanitas trahatur. Ex qua solutione colligunt discipuli D. Thomæ Christi humanitatem non habere existentiam creatam, sed per unionem assumptam esse ad existendum ipsamet increata existentia Verbi Dei. Neque aliter putant salvari posse unionem illam esse substantialem. Sed quidquid sit tam de re ipsa, quam de aliis locis D. Thomæ, ex hoc

tamen id colligi non potest, sed fortasse potius contrarium; expresse enim D. Thomas ait humanam naturam advenire Verbo, non ut assumptam ad unum esse, prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ; sed ad unum esse, prout est hypostasis, et ideo non advenire accidentaliter; ubi, ut aperte constat ex principio solutionis, et ex toto litteræ progressu, sermo est de esse existentiæ, et hoc distinguit in esse prout est naturæ, et prout est hypostasis, et negat humanitatem habere a Verbo esse existentiæ, prout est naturæ, sed tantum prout est hypostasis. Unde sentit procul dubio humanitatem secum afferre aliquod esse existentiæ, prout est naturæ. Mens ergo D. Thomæ in ea distinctione applicata ad solutionem argumenti positi est, quod advenit alicui præexistenti, si assumatur ad constituendum cum illo unum esse personale, non advenire accidentaliter, sed substantialiter; si autem supponat rem perfecte constitutam in esse personali, et afferat novum esse, quod ad constitutionem personæ nullo modo pertinet, accidentaliter advenire.

6. Et hæc solutio ita potest amplius explicari (ne pluribus circa hoc argumentum postea sit opus); nam, si hæc unio ex parte humanitatis consideretur, invenietur illa natura esse quid incompletum in genere substantiæ, et ideo potest substantialiter alteri rei uniri, ut subsistat in illa. Si vero consideretur ex parte Verbi, licet Verbum secundum se sit ens actu completissimum, atque perfectissimum in suo proprio esse, tamen humanitas non ita illi advenit, ut illud proprie informet, nec tantum ut mere extrinsece assistat, sed ut ab illo sustentetur, et in illo subsistat, et ita Verbum tantum se unit illi in ratione et per rationem subsistendi, quæ ita accommodatur humanitati, ut modo ineffabili unam personam cum illa constituat.

7. Tertium argumentum fundatur in hoc principio: quidquid non pertinet ad essentiam vel naturam alicujus, est accidens ejus. Responsio autem in forma negat hoc principium, tum quia præter essentiam seu naturam est subsistentia, et personalitas, quæ non est accidens, sed ipsius substantiæ complementum, et ita Verbum non est accidens humanæ naturæ, sed substantialis terminus illius; tum etiam quia hinc fit ut aliqua substantia possit esse natura alicujus suppositi, non essentialis illi, e intrinseca, sed per substantialem unionem conjuncta; neque ut accidens, sed tanquam vera natura substantialis ad subsistendum assumpta.

8. Quartum argumentum fundatur in auctoritate Damasceni, lib. 3, c. 16, ubi humanitatem vocat, *organum, seu instrumentum divinitatis*, quæ locutio videtur indicare unionem accidentalem. Sed explicanda est ex Cyrillo, epistola prima ad Monachos Ægypti, ubi fere eamdem doctrinam habet quam D. Thoma hic, et 4 contra gentes, cap. 41; per illum enim loquendi modum non explicatur proprie ac formaliter hæc unio, quæ immediate ac formaliter ad agendum non est, sicut unio instrumenti, ut sic; sed est ad subsistendum. Tamen, quia nos per operationes percipimus esse rei, ideo a posteriori explicatur hæc unio per rationem instrumenti, et dicitur caro Verbi organum, non qualecumque, sed conjunctum substantialiter, ut corpus organum animæ, et manus, hominis dici potest. Ex hac vero doctrina D. Thomæ licet colligere, quamvis humanitas, vel caro Christi in eo sensu instrumentum Verbi possit appellari, Christum tamen ipsum, seu hunc hominem nullo modo posse hanc appellationem sortiri, ut recte Cyrillus supra, contra Nestorium, notavit. Ratio clara est, quia Christus et hic homo dicit ipsum suppositum, quod neque assumptum est, neque instrumentum esse potest, sed ipsum primum operans; caro autem vel humanitas dicit naturam assumptam, per quam suppositum operatur, et ideo in illam convenire talis denominatio potest. Unde ultimo hic notetur multo aliter posse humanitatem dici organum Verbi, quam Patris, vel Spiritus Sancti, quia, sicut per unionem facta est illa humanitas natura ipsius Verbi, et non Patris, nec Spiritus Sancti, ita speciali modo est organum ipsius Verbi; quo fit ut propriæ et vitales actiones humanitatis vere ac proprie tribuantur Verbo; at vero respectu aliarum personarum, non nisi communi ac generali ratione potest dici instrumentum, ad eum modum, quo omnes formæ creatæ, sive omnes causæ secundæ, instrumenta primæ causæ vocari possunt. Legatur de hac comparatione Cajetanus, tom. 3 opusc., tract. 1, orat. 2 ad Alexand. Sextum.

DISPUTATIO VII,

In quinque sectiones distributa.

TERMINO INCARNATIONIS QUI PER ILLAM PRODUCITUR SEU RESULTAT.

In his articulis disputavit potissimum D. omas de termino hujus unionis, et ideo de re præsentem disputationem instituo, quæ nvenienti methodo in hunc locum cadit; ut im actiones aliæ universaliter, ita incarna- vel unio ad terminum ex ipsa resultantem bitudinem dicit, imo et ab illo videtur ranem sumere. Quamobrem ad explicandum id sit hæc unio, commode ab ipso termino ordium sumemus. Oportet autem (quod oe notavi) distinguere terminum terminan- humanitatem a termino resultante ex ione. Nam de hoc posteriori agemus, non priori, nisi quatenus ad alium explican- n necessarium sit. In quo etiam intelligere sumus vel id, quod est terminus totus ac eger, productus adæquate per hanc unio- n seu per actionem unitivam, vel id quod se bet ut formalis terminus illius actionis, sicut resurrectione, verbi gratia, quæ est actio iens animam corpori, adæquatus terminus s est hic homo qui resurgit, terminus em formalis dicitur ipsa anima, ut reunita pori. Hic ergo præcipue explicabimus ter- ium totum et integrum. Nam de illo, qui quasi formalis, commodius sequenti dis- atione dissereretur.

SECTIO I

um terminus resultans seu productus per incarnationem sit aliqua substantia.

. Visum est hanc quæstionem præmittere, equam attingamus errores, quos D. Tho- his articulis impugnat, ut ab universalio- us procedamus; quanquam hoc loco re- ri posset error Nestorii, qui duas in Christo nstituens personas vel hypostases solum identaliter unitas, necessario negare de- t terminum incarnationis esse aliquam ostantiam, vel (quod idem est) incarnatio- n esse actionem alicujus substantiæ pro- tivam, sed vel nullam actionem esse, sed um extrinsecam denominationem, ut est amorem, seu favorem extrinsecum, vel tum esse productionem alicujus acciden- quo aliquo modo substantiæ et personæ tinctæ conjungantur. Sed hic error et trac- dus est dubio tertio, et late refellendus. Secundo referri potest sententia asserens incarnationem nullum habere terminum per illam productum, neque accidentalem quidem, neque substantialem, sed tantum terminum terminantem humanam naturam, illumque substantialem esse, scilicet, ipsum Verbum. Sed hoc plane falsum est et impossibile, quia incarnatio est actio realis, quæ in tempore incepit esse; ergo necesse est habere terminum realem per illam productum, quia hoc est de intrinseca ratione talis actionis. Ergo ille terminus non potest esse Verbum ipsum secundum se, quia ut sic non est in tempore productus; oportet ergo aliquem alium terminum assignare.

2. Dico ergo primo, terminum adæquatum incarnationis esse Deum hominem, seu Verbum ut subsistens in humanitate, seu hunc hominem Christum, ut est unum quid constans ex persona divina, et humana natura. Hæc est doctrina communis Theologorum, cum D. Thoma hic, præsertim art. 6, et clarius in 3, dist. 2, q. 2, art. 2, q. 3; Cajet. hic, art. 8, dub. 5; et omnium Thomist.; Palud., dist. 5, q. 1, art. 3; et quamvis Durand. et Scot. soleant in contrarium citari, tamen revera non aliud sentiunt, ut videre est in Scot., dist. 1, quæst. 1; et Durand. ibid. et dist. 5, q. 2, et dist. 6, q. 2. Neque inter Catholicos potest in hoc esse dissensio, quia hæc est assertio fidei; hoc enim sensu definiunt Concilia, incarnationem terminatam esse ad unitatem Verbi Dei, secundum compositionem ad carnem animatam anima rationali, ut dicitur in V Synod., act. 8, can. 3; et in idem recidit, quod dicunt, Christum, ex divinitate ac humanitate constantem, esse vere unum quid, quod beata Virgo genuit, ut dicitur in concilio Toletan. VI et XI, in Confessionibus fidei; hoc etiam est, quod in Concilio Francoford., in lib. Sacrosyllabo, dicitur: *Quis eum adoptasse in filium credatur, cum tota sancta Trinitas hominem Christum in utero Virginis optata sit?* Hoc etiam sensu definitur sæpe in Conciliis Græcis, hanc unionem factam esse secundum hypostasim, seu subsistentiam, ut videre est in 2 anathematismo Cyrill., et in epist. 8 ejus, receptis in Concilio Ephesino, tom. 1, can. 12 et 14; sensus enim est, hanc unionem talem esse, ut ex ea resultet una hypostasis Christi in duplici natura subsistens. Denique, cum Scriptura dicit Verbum esse factum carnem, aut Deum factum esse hominem, satis aperte docet hunc fuisse terminum hujus unionis;

idem autem terminus, qui illis verbis complexe significatur, declaratur simpliciter et incomplexe per illum terminum, Hic homo Christus, ut Deus homo. Ratione etiam patet, quia in omni unione terminus adæquatus ex ea resultans, est ipsum compositum, vel quasi compositum ex rebus unitis, ut patet in exemplo supra posito de resurrectione, et idem est omnibus similibus; ergo simpliciter in hac unione terminus est illud unum, quod resultat ex rebus unitis; sed hoc nihil est aliud quam Christus Deus homo; ergo. Et confirmatur, quia hic homo Christus, ut subsistit in duabus naturis, est vere unum quid, ut traditur late in Concilio Ephesino, et Chalcedonensi, act. 1, ubi multa ex Patribus referuntur, et in Symbolo Athanasii expresse habetur : Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus; et infra, q. 17, hoc latius dicetur; sed hoc unum ante hanc unionem non erat, et per illam resultavit, tanquam quid per se primo intentum per illam; ergo est adæquatus terminus ejus.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — Dico secundo, primum et adæquatum terminum incarnationis esse substantialem, seu quamdam individuam substantiam. Hæc assertio sequitur aperte ex præcedenti ; quia hic homo Christus quædam individua substantia est; sed ille, quatenus Deus homo est, est terminus hujus unionis ; ergo. Et confirmari hoc potest ex capite *Cum Christus*, extra, de Hæreticis, ubi Alexander Papa definit Christum, secundum quod est homo, esse aliquid ; quam definitionem aliqui explicant, ut solum sit contra Manichæos, qui negando veram in Christo humanitatem, consequenter dicebant Christum, ut hominem, non esse aliquid, sed potius nihil, quia non fuit verus homo, sed apparens. Ita exponit Franciscus Penna, in Scholiis ad directorium inquisitorum, 2 p., lib. 2, scholio 3, et videtur favere ratio quæ in textu subjungitur, scilicet, quia sicut Christus verus est Deus, ita verus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Sed difficile creditu est hunc esse sensum illius definitionis, quia, ut constat ex Concilio Lateranense sub eodem Alexandro III, pag. 49, capite vigesimo, illa definitio edita est contra aliquos Pariens. et Rhemens. Doctores, qui eo tempore ita loquebantur. Non est autem credibile eos fuisse locutos in sensu Manichæorum ; sed fortasse negabant Christum, ut hominem, esse aliquid, scilicet, substantiale et absolutum, et ita intellexit D. Thomas hanc definitionem hic, art. 6, in argumento Sed contra, et alii scholastici, et expositores omnes. Et confirmatur, quia (ut infra disputatione sequenti ostendemus) hæc unio substantialis est ; sed terminus actionis vel unionis substantialis ad substantiam per se primo terminatur; ergo. Sed dicere potest aliquis terminari hanc unionem ad ipsam humanitatem, vel secundum se, vel prout existentem in Verbo, et illam ut sic esse terminum hujus unionis, non vero hunc hominem vel substantiam aliquam perfectam. Qui modus dicendi solet tribui Durando. Sed licet humanitas, ut unita Verbo, possit dici veluti formalis terminus hujus unionis propter rationem dictam, quam latius explicabimus disputatione sequenti, non tamen dici potest totalis et integer terminus, quia substantialis actio unitiva, quamvis proxime versetur circa extrema quæ unit, vel utrumque, vel aliquod illorum immutando et modificando, tamen per se primo non tendit, nisi ad totum ipsum, quod resultat ex unione extremorum ; ad illud enim tendit tota actio vel immutatio, quæ fit in extremis quæ uniuntur; ergo illud est totalis et adæquatus terminus per se primo intentus per talem actionem vel unionem ; hoc autem in proposito non est humanitas ipsa, nec secundum se, nec prout unita, sed hoc totum, Christus Deus homo. Neque contra hanc resolutionem occurrit specialis aliqua difficultas, præter eas quæ communes sunt huic mysterio, quas paulatim in dubiis sequentibus expediemus.

SECTIO II.

Utrum terminus hujus unionis fuerit aliqua substantialis natura.

1. *Acephali hæretici.* — In hac quæstione tractandus est error Eutychetis, qui ut intelligatur, advertendum est varios errores extitisse illorum, qui unam in Christo naturam posuerunt. Negarunt enim quidam veram unionem inter utramque naturam divinam et humanam, tribuentes Christo vel solam divinam, ut Manichæi et alii antiquiores hæretici ; vel solam humanam, ut Paulus Samosat., et alii. Sed hic error non pertinet ad præsentem disputationem ; est enim in prima disputatione confutatus. Alii ergo errarunt ponendo in Christo unam naturam conflatam seu resultantem ex unione duarum naturarum, divinæ et humanæ, juxta quem errorem

terminus hujus unionis est aliqua natura substantialis. Qui error variis modis intelligi potest. Primo, ut hæc unio facta sit per confusionem, mixtionem et transmutationem duarum naturarum in unam tertiam, sicut contingit in productione mixti ex simplicibus substantialiter transmutatis, ut tenuit quidam Polemius, ut Theodoret. refert, lib. 4 Hæreticarum fabularum, quin et errorem Eutychetis ita multi Patres explicarunt, quos statim citabo. Et eumdem secuti sunt Jacobitæ, apud Niceph., lib. 18, c. 45, et Acephali, duce Severo, ut sumitur ex VII Synodo, Act. 1, circa finem, in fragmento vitæ sancti Sabbæ, quorum fit mentio in V Synodo, Act. 1, in libello Monachorum ad Menam, et in alio ad Synodum, et aliis locis ejusdem actionis; et Concil. Hispal. II, c. 12 ; et Damasc. contra hos scripsit librum de natura composita, ex cujus discursu et rationibus constat hos hæreticos posuisse compositionem unius naturæ in Christo per veram mixtionem, sicut mixtum dicitur componi ex elementis. Refert etiam Nicephor., l. 18, c. 45, hos vocatos esse Acephalos, quia sine Episcopis degebant, qui sunt capita Ecclesiarum, quod etiam notavit Sanderus, lib. 7 de Visib. Monarch., hæres. 106, melius quam Castro, qui, verbo *Christus*, hæres. 4, dixit dictos esse Acephalos, quia duce caruerunt, quod falsum esse constat ex dictis.

2. Secundo modo ab aliis assertus est hic error, quod, scilicet, hæc una natura resultaverit per conversionem humanitatis in divinitatem. Hic fuit error Eutychetis, quantum ex Leone Papa colligitur, epist. 1 ad Flavianum, et ex epistolis Flaviani ad ipsum, quæ ante illam habentur inter epist. Leonis ; ubi tamen dicitur Eutychetem excitasse errorem Valentini et Apollinaris. Sed intelligendum est quantum ad unitatem naturæ, nam in modo aliter erravit. Vigilius etiam, lib. 1 et 2 contra Eutychet., eodem modo explicat hunc errorem, et evidentissime Augustinus, hæres. 90; Ambrosius, lib. de Incarnatione, c. 6, ubi mutationis et conversionis etiam mentionem fecit, tacito tamen nomine Eutychetis. Ita etiam refert hunc errorem Nicephor., lib. 18, c. 45 ; Theodoret., lib. 4 Hæret. fabular., et confutat illum in dialogo I, confus. et immutab. Hac etiam ratione dixit Eutyches Christum subsistere ex duabus naturis, non in duabus, quia censuit duas naturas unione facta non permansisse. Ideo etiam dicebat divinitatem passam fuisse et crucifixam, ut Theodoret. supra refert, lib. 4, c. ultimo, et Sanderus, lib. 7 de Visib. Monarch., hæres. 102, quia illam naturam non compositam, sed revera unam et eamdem omnino fuisse existimabat. Unde Damasc., lib. 3, c. 3, hunc errorem tractans, ait posuisse unam naturam, vel simplicem per transmutationem unius in aliam, vel compositam per simplicium transmutationem, eo modo quo corpus hominis ex elementis componitur. Denique in hoc sensu damnatur clare hæc hæresis toto Concilio Chalcedonensi, et aliis infra citandis. Hunc errorem secutus est Dioscorus, ut patet ex Concilio Chalcedonens., Act. 1 et 16, et Act. 3, in epist. ad Martian., de Damnatione Dioscori ; et ex Liberato in breviario, c. 12 et 13 ; et Niceph., lib. 15, c. 4, 8 et 30. Idem error tribuitur Euseb. Cæsarien., VII Synodo, act. 5 et 6, circa finem, ubi ex Athanasio et Cyrillo aliqua contra illum referuntur. Refert etiam Nicephorus Petrum Graphæum hunc errorem fuisse secutum, atque ita totam Trinitatem passam fuisse asseverasse; aiebat enim unam naturam Christi tribus personis communem vere passam fuisse. Itaque in illo Trisagio : *Sanctus Deus*, *sanctus fortis*, *sanctus immortalis*, dicebat addendam illam partem , *qui passus est pro nobis*, ut etiam retulit Niceph., lib. 15, capite 18 ; Damasc. , libro tertio , capite decimo , et epist. de Trisagio ; et ab hoc orti sunt hæretici dicti Theopaschitæ, et Patripassiani, ut Prateol. supra, et Sander., hæres. 104. Philoponus etiam, alias Joannes Grammaticus, huic errori adhæsit, ut Niceph., l. 18, c. 46.

3. Tertio modo errarunt alii e converso ponendo unam naturam in Christo, per conversionem divinitatis in humanitatem. Ita Apollinar., qui non totam divinitatem, sed quamdam ejus particulam ab illa decisam dixit conversam fuisse in humanitatem, vel (quod idem est) humanitatem factam esse ex divinitate. Ita refert Augustinus, hæres. 55 ; et Epiph., hæres. 76, ubi contra hunc errorem refert epist. Athanas. ad Epictet.; idem Euthym., 2 p. Panopl., tit. decimo quinto; et Niceph., lib. 11 Histor., c. 12 ; et Socrat., lib. 5 Tripart., c. 44 ; sæpe tamen in historiis, seu auctoribus antiquis hi errores ex diverso explicandi modo confunduntur, et eisdem auctoribus tribuuntur, quoniam, ut ex Cyrillo, epist. 30, constat, et ex eodem Cyrillo refertur in citato loco, ex VII Synodo, perinde existimabant dicere Verbum in humanitatem esse conversum, vel e contrario humanitatem

in Verbum. Ac denique hos errores fuisse antiquissimos in Ecclesia, etiam ante Eutychetem vel Apollinarem, constat ex Irenæo, in Expositione fidei, ubi sic inquit : *Vos, qui ad baptismum aspirare fingitis, qui, ut tollatis duas naturas, quæstiones tales proponitis, qui mixturam, confusionem, et mutationem in deitatem ex corpore, ut hæc confundatis, comminiscimini, qui nunc in carnem Verbum versum asseritis, nunc carnem in Verbi essentiam, et hac mentis depravatione nihil vos sapere ostenditis*, etc. Sed et novos hujus temporis hæreticos hac Eutychiana hæresi fuisse infectos referunt Lindanus, dialogo 2 sui Dubitantii; et Eckius, contra confessionem Zuinglii; isti enim (ut inferius latius, q. 16, videbimus) eam unionem inter humanitatem et divinitatem somniant, ut alterius naturæ attributa omnia, alteri naturæ etiam in abstracto communicentur, quod sine confusione vel unius naturæ in aliam transmutatione, ne concipi quidem potest.

4. Quarto modo declarari potest hic error, ut non per transmutationem alicujus naturæ in aliam, sed per compositionem una natura ex duabus resultaverit, utraque in suo esse integra manente, solumque in unione mutatione facta, ad eum modum quo ex anima et corpore una natura consurgit. Hujus erroris sic explicati meminit Justinianus imperator, in edicto fidei ad Joan. II; et Castrus, verbo *Christus*, hæres. 4, suspicatur Eutychetem hoc sensu errorem suum asseruisse, propter quædam verba Gelasii Papæ, lib. de Duabus naturis contra Eutychetem, circa medium, qui habetur tom. 5 Biblioth. Sanct.; sed nihil ex eo colligi potest, nam, licet dicat Eutychetem explicare suum errorem illo exemplo animæ et corporis, non tamen ait eumdem modum unionis posuisse; quin potius in principio libri aperte significat Eutychetem, eum sensum in suo errore, quem nos supra explicuimus, tenuisse, et aperte Euthym., lib. 2 Panopl., tit. 15, ex Athanas. refert, tam hæreticos quam Catholicos, illo exemplo animæ et corporis in explicando hoc mysterio usos fuisse, diversa tamen ratione, illos ad divinitatis mutationem, et eversionem humanitatis, nos vero solum ad ostendendum fieri posse, ut duarum rerum una solum persona sit. Huc etiam spectat error eorum qui veram animam in Christo negaverunt, asserentes Verbum loco animæ in Christi carne fuisse, hi enim consequenter asserere tenebantur unam naturam fuisse ex Verbo et carne compositam. Sed contra hunc errorem dicemus quæst. 5. Fundamentum omnium istorum errorum fuit, quia non intelligebant unam personam esse posse nisi unius naturæ, nihil enim inter personam et individuam naturam distinguebant; quia ergo in Christo unam personam confitebantur, divinam et humanam, inde inferebant unam in eo esse naturam, aliquo modo ex divina et humana conflatam. Ita colligitur ex Concilio Chalcedon., actione 1, et ex Patribus supra citatis. Præsertim ex Vigilio, Theodor., Damasc., et ex eodem Damascen., lib. 3, c. 3; et Gregor. Nysse., lib. de Differentia essentiæ et hypostasis, et D. Thoma, 4 Contra gentes, c. 35.

5. *Duæ in Christo naturæ integræ.* — Dico primo, in Christo Domino post incarnationem duas permansisse naturas integras et inconfusas, divinam videlicet et humanam. Est conclusio de fide definita in Concilio Ephesino I, et Chalcedonens., præsertim act. 5, in 2 fidei definitione; in V Synodo, præsertim act. 1, et collatione 8, can. 8, et in VI Synodo, act. 11, 13 et 18; et Lateran., sub Martin. I, consultat. 5, a can. 4, usque ad 9; et in Lateranens., sub Innocent. III, quod habetur in cap. *Firmiter extra*, de Sum. Trinitat. et fid. Catholi. ; et in Florent., in litteris unionis; et in Toletan. IV, V et XI, et in Hispal. II, c. decimo tertio, ubi plura Scripturæ testimonia congeruntur, et optime ex Leone Papa, Epist. 10 ad Flavian. ; et recipitur tanquam dogma fidei in citato edicto Justiniani imperatoris. Secundo, hanc veritatem probant late, et defendunt Patres supra citati, præsertim Gelas., Athanasius, Vigil., Justinus, Epiph., Damascenus, et Theodor. in dialogo Inconfusus, qui plures refert; et Boet., lib. de Duabus in Christo naturis contra Eutyche. et Nestor.; et Fulgent., lib. 1 ad Trasimundum. Tertio probatur breviter ex principiis supra positis in 2 disputat., nam Filius Dei, seu Christus Dominus, post incarnationem permansit verus Deus; mansit ergo in illo integra et perfecta divinitas. Similiter permansit etiam verus homo; igitur veram et integram humanitatem conservavit, quia verus homo vera humanitate constitui debet.

6. Et confirmatur ad hominem contra hæreticos. Illi enim fatentur, quia Christus est Deus et homo, necessarium esse ut ex duabus naturis subsistat. Sed essentialis ratio hominis et Dei non minus requirit subsistere in vera divinitate et humanitate, quam ex illis,

quia homo, vel Deus, et universe omnis substantia non constituitur et denominatur talis essentialiter a natura ex qua facta est, sed a natura in qua subsistit, et quæ in re ipsa manet, quæ est quasi forma, et ratio ut talis sit. Et ad hoc confirmandum est optimum testimonium Pauli ad Philip. 2 : *Qui cum in forma Dei esset*, id est, cum in divina natura subsisteret, *non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit*, non quidem amittens naturam Dei, sed *formam servi accipiens*, id est, naturam humanam, per quam est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Confirmari etiam hoc potest illis testimoniis, in quibus aliquando tribuuntur Christo proprietates quæ illi conveniunt ratione divinitatis, ut esse imaginem et figuram paternæ substantiæ, esse unum cum Patre, esse principium Spiritus Sancti, et similia. Et illis, in quibus tribuuntur ea ex quibus vera humanitas constat, ut caro, anima, sanguis, et similia, de quibus infra suo loco. Confirmant hoc etiam testimonia in quibus nunc Christus dicitur æqualis Patri, nunc minor ; hæc enim propter diversas naturas dici necesse est, quia per eamdem naturam non potest esse minor et æqualis, et ideo nunquam Spiritus Sanctus dicitur minor Patre aut Filio, quia nullam habet inferiorem naturam. Tandem divinitas Christi sæpe variis miraculis et testimoniis Angelorum, et ipsius Dei Patris declarata est ; vera autem humanitas passione, et morte, et aliis humani corporis defectibus satis est comprobata. De hac probatione legatur Hilar., qui eleganter illam persequitur, lib. 2 de Trinit. Ultimo, arguitur ratione, quæ inter explicandum articulum D. Thomæ sufficienter tradita est, et iterum in sequenti conclusione indicabitur.

7. Dico secundo : terminus hujus unionis non fuit aliqua substantialis natura ex humanitate et divinitate constituta. Est de fide, et probatur facile ex dictis. Primo, quia non potuit illa natura resultare ex duabus, aliquo ex tribus primis modis in tribus primis erroribus indicatis. Primo, quia si utraque vel altera natura esset in aliam commutata, Christus aut non esset verus Deus, aut non esset verus homo, aut neutrum esset. Imo nec Patri, nec nobis consubstantialis intelligi posset. Secundo, quia necessarium esset divinam naturam fuisse aliquo modo mutatam, ut circa litteram D. Thomæ declaratum est. Tertio, quia Christus passus fuisset, et mortuus in illa unica natura, atque adeo non minus in divinitate quam in humanitate. Quarto, quia non minus Pater et Spiritus Sanctus fuissent incarnati quam Verbum, quia illa mixtio vel confusio facta esset in natura communi omnibus tribus personis ; hanc rationem tetigit Concilium Toletanum VI, in Confess. fidei, cujus verba, prout in communibus exemplaribus habentur, mendosa sunt, et vix possunt intelligi, ex antiquo vero codice manu scripto sic emendari debent : *Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, id est, in eo quod proprium est Filii, non quod commune est Trinitati ; nam si naturam hominis, Deique, alteram in alteram confudisset, tota Trinitas corpus assumpsisset, quoniam constat naturam Trinitatis esse unam, non tamen personam.* Ultimo argumentatur Leo Papa, quia oportuisset humanitatem præextitisse ante unionem, quomodo enim aliter humanitas in divinitatem converti potuisset ? Nec vero potuit illa una natura resultare ex duabus modo indicato in quarto errore, scilicet, per compositionem, ut constat ex Conciliis supra citatis, et ex iis quæ statim afferemus solvendo ultimam objectionem, et ex rationibus sufficienter circa litteram D. Thomæ explicatis.

8. *Objectio prima. — Locutio Sanctorum.* — Ad fundamentum errorum dicendum est late in sequentibus. Nunc breviter dicitur, naturam distingui aliquo modo a supposito, et ideo licet in Christo sit tantum unum suppositum, posse nihilominus illud in duplici natura subsistere. Sed contra primo. Quia Joan. 1, dicitur : *Verbum caro factum est ;* sed hoc significat conversionem Verbi in carnem, sicut cum, Joan. 1, dicitur *aquam fuisse vinum factam*, significatur aquam fuisse conversam in vinum. Respondetur simili argumento probari posse Verbum conversum esse in peccatum, seu in maledictum, quia, 2 ad Corinth. 5, dicitur, *eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Et ad Galat. 3 dicitur : *Factus pro nobis maledictum.* Sicut ergo inquit Athanasius, epist. ad Epictet., dicitur pro nobis factum peccatum, id est, hostia pro peccato, non quia in peccatum conversum sit, sed quia carnem assumpsit in similitudinem carnis peccati, in quo hostiam offerre posset pro peccato, ita dicitur Verbum caro factum, non quia in carnem transiit (*hoc enim impietatis est ultimæ*, ut recte Chrysostomus super Joan. dixit), sed quia carnem sibi in unitatem personæ copulavit, nam in universum

loquendo, ut aliquod suppositum dicatur, aliquid aliud fieri, non oportet ut in illud mutetur, sed satis est ut sibi uniat vel acquirat formam vel naturam aliquam. Sicut dicitur homo fieri sanus, non quia in sanitatem convertatur, sed quia sanitatem acquirit. Et Genes. 2, dicitur *homo factus in animam viventem ;* et ad Hebr. 7, dicitur Christus *factus pontifex ;* ac denique ad Philip. 2, dicitur factus homo, *formam servi accipiens ;* sic ergo (ut recte dixit Gregorius, lib. 9, epist. 61) *Verbum carnem dicimus factum, non immutando quod erat, sed suscipiendo quod non erat, nostra auxit, sua non minuit.* In illo autem loco Joan. 2, ex ipsa re, de qua agitur, et ex antecedentibus, et consequentibus colligitur aquam factam esse vinum per conversionem. Ex quo non fit omnem similem locutionem eodem modo explicandam esse. Et juxta hæc obiter explicanda est aliquorum Patrum locutio, quæ nobis hoc loco objici posset, quoniam videntur interdum dicere, ita Verbum carnem esse factum, sicut in Eucharistia panis fit Corpus Christi ; sic enim Justinus Martyr, Apologia 2 pro Christianis, inquit : *Quemadmodum per Verbum Dei caro factus Jesus Christus servator noster, carnem et sanguinem pro salute nostra habuit, sic etiam per verbum precationis, et gratiarum actionis sacratam ab ipso alimoniam, quæ mutata nutrit nostras carnes et sanguinem, illius incarnati Jesu carnem et sanguinem esse didicimus.* De quo testimonio et aliis dicemus late agentes de Eucharistia ; nunc breviter comparatio in hoc solum posita est, quod, sicut Verbum incarnatum veram carnem et sanguinem habuit, ita sub speciebus panis et vini per consecrationem est vera caro et sanguis Jesu Christi, ut ipsa Justini verba manifeste declarant ; unde similitudo in modo unionis, seu mutationis posita non est.

9. *Objectio secunda.* — Sed contra secundo, quia Sancti sæpe comparant hanc unionem cum conjunctione animæ et corporis, ut videre est in Symbolo Athanasii, et in Leone Papa, epist. 11 ad Julian. ; Justino Martyre, in Exposit. fidei ; et Cyrill., epist. ad Monach. Ægypti ; August., epist. 3, et 57, et tractat. 47 in Joan., circa finem ; at vero anima et corpus ita conjunguntur, ut ex eis resultet una natura. Respondetur ex Damascen., lib. 3, c. 26 ; Cyrillo, lib. de Incarnat., cap. 7 ; Athanas., Justi., et aliis Sanctis supra citatis, in exemplis, quibus hoc mysterium explicatur, non esse in omnibus exactam similitudinem quærendam, nulla enim reperiri potest, alias mysterium hoc singulare non esset, ut Augustinus dixit, epist. 3 ad Volusian. Quin potius ait Hilar., lib. 10 de Trinit., exempla, quæ ad hoc mysterium explicandum afferri solent, in pluribus esse dissimilia quam similia. In exemplo ergo adducto, in duobus tenet similitudo : primo, quod, sicut corpus et anima, quamvis diversæ naturæ sint, in una persona conveniunt, ita divina et humana natura, quamvis distinctæ sint, in una persona copulantur ; est tamen in hoc differentia, nam illæ sunt naturæ imperfectæ, et essentiales partes, et ideo non tantum unam personam, sed etiam unam naturam componunt ; natura vero divina et humana sunt integræ et perfectæ, quæ non possunt ad componendam unam naturam inter se immediate conjungi. Secundo, tenet similitudo in hoc, quod sicut anima operatur per corpus tanquam per organum sibi substantialiter conjunctum, ita divinitas per humanitatem ; de qua similitudine in expositione art. 6 satis dictum est.

10. *Objectio tertia.—Cyrilli sententia de termino unionis hypostaticæ.*—Sed contra tertio, quia Cyrillus, epist. ad Successum, ita loquitur : *Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Verbi Dei incarnatam*, quam locutionem comprobat auctoritate Athanasii, ut retulit Eustathius, Beriti Episc., in Concilio Chalcedon., act. 1, circa finem, post ultimam Cyrilli epistolam ibi recitatam ; et ideo Dioscorus, cum a Catholicis Episcopis recederet, dixit in ultimis verbis illius actionis, se sequi sanctos Patres Cyrillum, Athanasium et Gregorium, qui semper unam naturam Verbi incarnatam, et non duas post adunationem docuerunt. Respondetur breviter duas esse partes in illa locutione. Prima est, absolute negans in Christo duas naturas, et hæc nunquam est apud Cyrillum, sed ab hæreticis vel imposita illi est, vel male intellecta ; passim enim Cyrillus in suis operibus duas naturas prædicat sine confusione, ut videre est lib. de Incarn. Unigeniti, c. 12, et epist. 1 ad Succes., et epist. 28 ad Joan. Antioch., quæ in dicta actione prima Concilii Chalcedonensis recitatur, et in ea indicat Cyrillus quosdam hoc sibi imposuisse, quos insanire dicit. Unde, cum aliquando Cyrillus duas videtur negare naturas, non absolute, sed cum adjectione negat, scilicet, ita ut sint personaliter disjunctæ, sive ita *ut constituant alium et alium, hominem et Deum*, ut ipse loquitur, epist. 2 ad Succes. ; et eodem sensu loquitur Athanasius,

lib. de Incarnatione Christi, et idem in Cyrill. epist. 30 ad Eulogium. Sic etiam lib. 1 de Fide ad Regin., circa principium, negat duas, alteram quæ adoratur; et alteram quæ non adoratur, semper enim in hujusmodi locis contra Nestor. agit. Altera pars illius locutionis Cyrilli est affirmans unam naturam Verbi Dei incarnatam, et hæc reperitur interdum apud Cyrillum citatis locis, et epist. 29 ad Acacium, et 30 ad Eulogium, ubi inquit : *Una est natura Verbi, sed illam dicimus incarnatam*. Et primo exponitur in illo edicto Justiniani imperatoris, naturam ibi pro subsistentia sumptam esse, pro qua expositione citantur verba Cyrilli epist. 1 ad Succes., dicentis : *Quantum ad videndum oculis animæ quemadmodum incarnatus est Unigenitus, duas naturas dicimus ; unum autem filium Dominum Deum Verbum incarnatum*. Clarius hoc indicat idem Cyrillus, in lib. ad Evoptium, in defensione secundi anathematismi; cum enim Theodor. ipsum reprehenderit, quod unionem secundum subsistentiam posuerit, quia videtur significasse mixturam divinitatis et carnis factam esse, respondet Cyrillus, per unionem secundum subsistentiam, nihil aliud se significare voluisse, quam hoc solum, *Verbi naturam*, hoc est, subsistentiam, quæ est ipsum Verbum, vere humanæ naturæ unitam esse, citra ullam conversionem, etc.; et aliis locis citatis eamdem expositionem indicat. Unde Damasc., lib. 3, c. 6, cum ex sententia Cyrilli et Athanasii Verbi naturam incarnatam esse dixisset, subdit : *Cum Verbi naturam dicimus, Verbum ipsum significamus*. Idem tamen Damascenus, infra, cap. 11, hanc expositionem rejicit ex verbis ejusdem Cyrilli, epist. 2 ad Succes., ubi Cyrillus se defendit ab his qui ipsum calumniabantur, eo quod unam Verbi naturam incarnatam diceret, quia non absolute unam, sed incarnatam dixerat, ut alteram, quæ incarnata est, alteram, qua incarnata est, distingueret. Ex quo colligit Damascenus naturam non sumpsisse pro persona, quia, si de persona esset sermo, et simpliciter una dici posset, et non posset in alteram et alteram distingui. Idque confirmat Damascenus, quia naturam Verbi incarnatam dicimus, non autem passam; non ergo naturam pro persona accipimus, quia personam etiam passam dicere possumus. Secundo ergo exponitur, ut sensus sit, Verbi naturam propriam [illegible] dicet et essentialem esse unam, illam vero post unionem esse incarnatam, id est carni unitam, quod alias ipse dicit esse unam, tanquam incarnati Verbi; nam quia illa una natura idem est cum Verbo, non potuit Verbum uniri carni, quin natura illa manserit carni unita, et in hunc modum imposuit illam locutionem quinta Synodus, collat. 8, can. 8, ubi per eam vocem, *unam naturam incarnatam*, unitionem naturarum secundum subsistentiam significatam esse dicit. Idem Concilium Lateranense, sub Martin., can. 5; et Gelasius Papa, in lib. de Duabus naturis; et Maxent., in Professione suæ fidei, quæ habetur tomo 5 Bibliothec. Sanctorum, et Damascen. supra, qui in eamdem sententiam refert Leontium Byzantium, et constat satis ex verbis et locis Cyrilli supra citatis, qui eodem modo loquendi usus est, ut Nestorium refelleret, qui abutebatur termino duarum naturarum, ut introduceret duo supposita, et ita ponebat duas naturas, non solum distinctas, sed etiam distincta et propria supposita constituentes. Quo sensu dixit etiam Athanasius, lib. de Incarnat. Christi, ante finem : *Neque duæ perfectitudines* (sic enim loquitur) *seorsum sunt constituendæ, neque secundum rationem augescentis virtutis, sed secundum rationem existendi sine defectu, ut unus utrumque sit per omnia Deus et homo ;* sic etiam Damascenus, lib. de Composita natura, et lib. 3 de Fide, c. 5 et 8, dicit in Christo multiplicari naturas secundum quantitatem discretam, licet persona una sit. Denique quamvis de sensu Cyrilli satis constet, tamen quod ad usum illius locutionis pertinet, vitanda est assertio unius naturæ; nam, licet propria natura Verbi seu divinitas possit dici incarnata, ut ex dictis patet, et latius dicemus infra, q. 3, art. 2, tamen unam naturam Verbi esse incarnatam, seu Verbum habere unam naturam incarnatam, simpliciter asserendum non est, nisi præmissa prius sufficienti explicatione jam dicta.

SECTIO III.

Utrum terminus hujus unionis fuerit aliqua persona, et ita incarnatio facta fuerit in persona.

1. ***Error Nestorii et aliorum.*** — In hoc dubio tractandus est secundus principalis error hujus materiæ, qui, duas in Christo constituens personas vel hypostases, consequenter negavit unionem hanc terminatam esse ad aliquam personam, sed ad accidentalem unionem Dei ad personam Christi, seu personæ Christi ad personam Verbi. Hic fuit error

Nestorii, qui hanc unionem dixit factam esse per singularem effectum et excellentissima dona gratiæ, ratione quorum Christus singulari modo vocatur templum Dei, et Filius Dei, ac Deus, non per essentiam seu substantiam, sed per singularem quamdam participationem, ut constat ex Concilio Ephesino, et variis epistolis quæ in eo referuntur. Refert etiam Augustinus, hæres. 89; et Damasc., lib. de Hæresibus, circa finem; Theodoret., ib. 2 Hæret. fabul., cap. penult.; Vincentius Lirinens., lib. contra profanas vocum novitates; Liberatus, in Breviario, cap. 4; Evagrius, lib. 1 Historiæ, cap. 4; Socrat., lib. 7, c. 32; Nicephor., lib. 14, capit. 31. Et ante Nestorium docuit hunc errorem Theodorus Mopsuestienus, teste D. Thoma 4 contra gentes, capite trigesimo quarto, et colligitur ex quinta Synodo, collat. 4 et 5, ubi referuntur libri Cyrilli contra hunc Theodorum, et posteriori fragmento ex lib. 2 id expresse asseritur, et in his quæ referuntur ex libellis porrectis a presbyteris. Idem sumitur ex Joanne Maxentio, in Profess. fidei, in tomo quinto Bibliot., et ex Damascen., lib. 3, cap. 3; Niceph., lib. 14, cap. 30 et 32, lib. 17, c. 27. Imo ante hos semina hujus erroris jecerunt Carpocrates, Cerinthus, Ebion, et alii vetustiores hæretici, qui Christum purum hominem esse dixerunt, ut constat ex Athanas. in 1 tom., orat. Quod unus sit Christus, ubi hunc errorem impugnat; et Irenæ., l. 1, c. 24 et 25; et Epiphan., hæres. 28; et Ambros., epist. 40, et lib. de Incarnat. Dominicæ sacramento, cap. 6, ubi eumdem refellit errorem. Item ex Eusebio, lib. 4 Hist., capit. 7; Theodor., lib. 2 Hæret. fabul., a principio. Hos secuti sunt Artemon, Montanus, et Theod. Byzantius, ut constat ex Niceph., lib. 4, c. 20 et 21; Euseb., lib. 5, c. 28, ubi addit Paulum Samosatenum, et addere etiam possumus Photinum, Marcionem et similes, de quibus legi possunt Epiphanius, Augustinus, Damascenus, Philastrius, et alii in catalogo Hæret. Huic etiam hæresi adhæsit aliquando Theodor., ut ex actis Concilii Ephesini, et ex quinto Synodo, act. 5, constat, et ex objectionibus Theodor. contra anathemata Cyrilli; postea vero resipuit, ut patet ex Concilio Chalcedonens., act. 1, post. epist. Theodosii et Valentiniani ad Dioscorum, et ex eodem Theodoreto, lib. quarto Hæreticorum fabular., c. penult. Ad hunc etiam errorem declinasse Petrum Gnapheum colligitur ex Damasceno, lib. 3, cap. decimo; dicit enim eum addidisse quartam Trinitati personam, scilicet, Christi hominis, et ideo addidisse in Trisagio illam partem, *qui crucifixus es pro nobis*, ut hunc divideret ab omnibus tribus personis. Addit vero Damascenus hunc etiam dixisse totam Trinitatem passam fuisse, et crucifixam, quod potius ad Nestorianam hæresim pertinere videtur, ut art. 1 notavimus; et ex multis, quæ in quinta Synodo, act. 1, referuntur, videtur colligi in utrumque errorem declinasse, prius forte in unum, et postea in alterum, ut videtur indicari in epist. Felicis Papæ III, ad Acacium, ubi illum deponit, eo quod hujus Petri errorem secutus est; fuit autem ille Eutychianus. Vel fortasse hic hæreticus simul dixit, Deum non vere ac substantialiter fuisse hominem; eo tamen modo quo homo factus dicitur, et pro nobis passus, æque omnibus personis convenire. Hunc errorem secuti sunt postea Bonosiaci, sic dicti a Bonoso, ut refert Philastrius, et Prateol., et sumpserunt ex Isidoro, lib. 8 Originum, c. 5, ubi tantum refert hos asseruisse, Christum esse filium Dei adoptivum, non naturalem, ex quo plane sequitur personarum distinctio. Unde idem Prateol., verb. *Felix*, 2, eodem modo explicat Felicianam hæresim, quam Elipandus etiam locutus est, qui dixit Christum esse filium Dei adoptivum, posuitque, ut ait Prateol., in Christo duas hypostases. Et eodem modo Jonas Aurelianensis, lib. 1 de Cultu imaginum, in principio, horum errorem reprehendens, ait, illius auctorem fuisse Nestorium, quem isti imitati sunt, et eodem modo explicant hunc errorem Anton., 2 part., titul. 14, cap. 1, § 6; et Galisardus Arelatens., in sua Chronogra. anni 816, in Carolo Magno, ait in Concilio Francoford. damnatum fuisse Elipandum, qui personam Christi in duas dividebat, et tandem hoc tempore hunc excitasse errorem Lucam Sternberger Prateol. refert, libro 10.

2. Secundo, alii hæretici, ut invidiam superioris erroris evitarent, dixerunt in Christo tantum esse unam personam, duo tamen supposita, vel hypostases. Ita refert D. Thomas, hic, art. 3, et 4 contr. Gentil., c. 38, et alii scholastici, in 3, d. 6, qui nullum certum auctorem hujus erroris referunt; sunt vero qui existiment ipsummet Nestorium, qui prius palam locutus fuerat, postea hoc modo dissimulasse vel occultasse errorem suum. Quod ita esse colligitur ex Justiniano in edicto fidei suæ, ad finem, in 2 tom. Concil., ubi ait, Concilium Ephesinum damnasse Nestorium dicentem unam personam, non tamen unam

subsistentiam; et Joan. Maxentius, in responsione ad epistolam, nomine Hormisdæ Papæ conscriptam, hunc errorem tribuit Dioscoro, eumque late declarat; nam quia Christus repræsentabat Verbi personam, et quia persona nomen est dignitatis, dicebat in Christo esse unam personam, quia fuit in illo una dignitas Verbi homini Christo communicata, quanquam Christus et Verbum duo sint supposita, vel hypostases. Et fortasse Felix et Elipandus, paulo antea citati, in hunc errorem lapsi sunt; nam, ut fertur, illi unam personam in Christo non negabant, sed aiebant *hominem in una eademque Dei persona deglomeratum, atque carnis indumento indutum;* hæc enim verba in quadam confessione Elipandi leguntur in libro gothico manuscripto, qui in Toletana Bibliotheca servari dicitur; unde, si verum est Elipandum posuisse in Christo suppositum creatum, ut citati auctores referunt, videtur sane prædicta Nestoriana fraude usus. Alii vero, ut idem Joan. Maxent. refert, in 5 tom. Biblioth., in 1 suæ fidei professione, aliis verbis occultarunt hunc errorem, dicentes in Christo unam esse personam, et unam hypostasim, quas tamen inter se distinguebant; et subsistentiam vel hypostasim dicebant esse Verbi, personam vero hominis; forte quia per accidentalem unionem dicebant Verbum quasi induisse personam hominis, vel quia in illa humanitate dignitas personæ Verbi repræsentabatur.

3. Poterant vero e converso subsistentiam homini tribuere et personam Verbo, quia principalis dignitas erat Verbi. Fundamentum omnium istorum errorum fuit illud idem quod in præcedenti dubio indicavimus. Cum enim omnes isti hæretici non distinguerent inter personam et naturam, et in Christo crederent esse duas naturas integras et perfectas, necessarium existimarunt duas in illo ponere personas vel hypostases.

4. *In Christo una tantum persona in duabus naturis subsistens.* — Dico primo : in Christo Domino, vero Deo, et homine, tantum est una persona ex duabus, et in duabus naturis subsistens. Est de fide definita, præcipue in Concilio Ephesino, ad hoc maxime congregato, et postea in Concilio Chalcedonensi, act. prima, et in quinta Synodo, collat. 8, can. 2, et in omnibus aliis supra citatis; et in Symbolo Athanasii, ubi dicitur : *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali, et humana carne subsistens;* et infra : *Sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus;* unde in consecratione Episcoporum, cum ab eis petitur professio fidei, interrogantur : *Credis Filium Dei Christum in duabus naturis, et ex duabus naturis subsistentem?* Et respondent, *Credo*, ubi per priorem particulam *in duabus naturis*, fit professio fidei contra errorem Eutychetis, per posteriorem vero, scilicet, *ex duabus naturis*, fit contra hunc errorem Nestorii, qui ex sola humana natura Christum subsistere dicebat; et ita ubicumque Concilia aut Patres alterum errorem reprehendunt, alterum etiam condemnant, ut videre est in omnibus supra citatis, præsertim in Leone Papa, et in illo edicto Justiniani, et in Cyrillo, fere toto 4 tomo suorum operum, maxime in 12 Anathematismis, et in eorum defensionibus; Damascen., lib. 3 Fidei, c. 3, 4, 12, et aliis; August., lib. 1 de Trinit., c. 13, lib. 13, c. 17, et in Enchiridio, c. 35 et 36 : *Christus* (inquit) *Deus et homo; Deus, quia Deus erat Verbum; homo, quia in unitatem personæ accesserit Verbo anima rationalis et caro;* et epist. 120, c. 4, explicat quam sit Christus altiori modo filius Dei quam nos, cum ille sit naturalis, nos vero adoptivi; et hujusmodi testimonia et passim reperiuntur in Patribus, et in sequentibus frequenter occurrent. Præcipuum vero hujus fidei fundamentum sumitur ex illis Sacræ Scripturæ locis, in quibus unus et idem a parte rei existens dicitur verus Deus et homo, et quæ in uno loco Scripturæ dicuntur de vero Deo, in alio dicuntur de vero homine. Ac denique per has particulas, *hic, ille, ego, qui*, et similes, demonstratur in individuo idem Deus et homo; hæc autem vera esse non possunt nisi de eadem persona, quæ sub utraque natura subsistat; sed hujusmodi testimonia indicata jam sunt in secunda disputatione. Nunc sufficiat illud Joan. 1 : *Verbum caro factum est.* Verbum enim quoddam singulare suppositum significat, et illud ipsum dicitur factum caro, quod non potest dici propter solam inhabitationem in carne tanquam in templo, nec propter aliquam specialem gratiam, vel favorem, quam ipsum Verbum carni concesserit, sicut non dicitur Spiritus Sanctus fieri mulier, vel mater Dei, licet in ea singulari quodam modo habitaverit, illamque specialiter dilexerit; dicitur ergo *Verbum caro factum*, quia carnem suæ subsistentiæ univit. Explicatur amplius vis horum testimoniorum, nam cum, verbi gratia, Apocalyp. 1, dicit Christus : *Ego sum* α et ω, vel Joann. 8: *Antequam Abraham fieret, ego*

sum, illud *ego* ex vi significationis suæ accipitur pro supposito, quod est hic homo; ergo idem suppositum, quod ante Abraham existebat in propria natura, nunc est hic homo, et cum priorem naturam non amiserit, fit ut idem in duabus naturis subsistat. Et confirmatur secundo, nam cum in Scriptura hic homo Christus dicitur Deus, vel Deus sumitur improprie, et participatione quadam, et hoc est manifeste contra Scripturam, ut in superiori loco ostensum est; vel Deus sumitur pro vero Deo, tamen copula, *est*, sumitur abusive, ut sensus sit, *est Deus,* id est, conjunctus vero Deo, vel habet in se Deum, aut alius similis, et hoc modo exponere est evertere fidem; sic enim, cum Spiritus Sanctus aut Verbum dicitur esse Deus, posset illa copula abusive exponi dicto modo. Deinde, quilibet homo justus posset dici verus Deus, unde in hoc non esset differentia inter Christum et alios sanctos homines, vel Angelos, nisi fortasse secundum aliquam majorem affluentiam divinorum donorum, cum tamen Paulus, ad Heb. 2, singulariter dicat, Filium Dei, non Angelos, sed semen Abrahæ apprehendisse. Deinde, cum idem Christus aut Verbum dicitur homo in Scriptura sacra, posset etiam id abusive exponi; nam, cum utrumque, scilicet Deus et homo, æque de illo in Scriptura dicantur, absurdum et voluntarium est, alterum abusive, alterum proprie intelligere. Quod si etiam concedatur Christum aut Verbum improprie dici hominem, ruit nostra fides; sic enim dici etiam posset Christum non esse vere hominem, sed apparere, et e contrario Verbum posset dici non solum homo, sed etiam humanitas, abusive explicando, quia habet humanitatem. Unicus ergo superest verus sensus, ut scilicet proprie idem Christus dicatur Deus, et homo, quod non potest esse verum, nisi ratione unius personæ ex duabus et in duabus naturis subsistentis.

5. *Confirmatur.*—Quod explicatur, et confirmatur tertio, quia duæ formæ, quæ in abstracto non prædicantur de se invicem, neque etiam prædicantur in concreto, nisi propter conjunctionem in eodem supposito, ut in calore et luce videre est; sic autem se habet in proposito humanitas, et divinitas, quia una non est altera, et tamen Deus est homo, et homo Deus; ergo id est propter conjunctionem talium formarum seu naturarum in eadem persona. Et simile argumentum est, quod duæ substantiæ integræ accidentaliter unitæ non se denominant substantialiter, sed denominative tantum, ut homo dicitur vestitus, non vestis; at vero in proposito, denominatio est substantialis, dicitur enim Deus homo, et non tantum humanatus; et homo, Deus, et non tantum Deifer, ut Nestorius dicebat. Quam rationem cum aliis explicuimus circa litteram D. Th., art. 2. Ultima ratio sumitur ex alio principio fidei, scilicet solum Dei Verbum factum esse hominem, non vero Patrem, nec Spiritum Sanctum, quod esse verum non posset, si per consensionem tantum voluntatum unio facta esset, aut per eximiam aliquam gratiam, aut solam conjunctionem causæ vel organi ad miracula efficienda, aut alio simili modo, cum omnes hæ uniones includant æqualem habitudinem ad omnes tres divinas personas, a quibus efficiuntur hæc omnia, per naturam et voluntatem omnibus communem.

6. Fortasse tamen diceret Nestorius incarnationem tribui peculiariter Verbo, quod, videlicet, ille homo Christus speciali ratione ipsum repræsentaret, sicut Patres communiter dicunt, interdum Verbi personam peculiariter antiquis Patribus apparuisse humana specie, quia apparitiones illæ ad repræsentandum Verbum ipsum potissimum fiebant, licet efficientia esset communis toti Trinitati. Sed hoc imprimis evertit veritatem incarnationis, et illam in sola quadam repræsentatione constituit. Deinde solum secundum quamdam appropriationem accommodat incarnationem Verbo, non vero secundum veritatem et proprietatem, cum tamen re vera solum Verbum caro factum sit. Denique, si in antiquis illis apparitionibus fiebat singularis Verbi repræsentatio, id fuit quia significabant Verbum in carne venturum esse; ipsa ergo Verbi incarnatio, jam non in repræsentatione aliqua, sed in rei veritate atque proprietate consistit.

7. *In Christo una tantum hypostasis.*—Dico secundo: sicut in Christo una est persona ex duabus et in duabus naturis, ita et una hypostasis, seu suppositum unum. Conclusio est de fide, solumque eget vocum explicatione; olim enim dubitatum fuit inter Latinos de nomine hypostasis, an naturam vel suppositum significaret, ut videre est in Hieronymo, tomo 2, epist. 57 ad Damasum; postea vero satis constitit significare suppositum, ut ex Concilio Alexandrino refert Nicephor., lib. 10 Histor., c. 15; Socrat., lib. 3, c. 7; tractatque late Basil., epist. 49; et Greg. Nyssenus, lib. de Differentia essentiæ et hypostaseos; Aca-

tius, in epist. ad Cyrillum, quæ est 15 inter epistolas Cyrilli; et optime Nazianz., orat. 21, circa finem, ubi refert Athanasium ita vocem hypostaseos explicasse, eamdemque esse Damasi definitionem dixit Flavian., apud Nicephorum, lib. 12 Histor., c. 4, et colligitur ex professione fidei ejusdem Damasi ad Paulinum, quam idem Nicephor. refert, lib. 12, c. 18; ubi enim latine est vox *subsistentia*, græce habetur ὑπόστασις. De qua voce et etymologia ejus plura tradentur in disputationibus metaphysicis, quas propediem in lucem dabimus. Ex hac ergo nominis expositione constat, hanc conclusionem eisdem testimoniis et definitionibus, quibus prima, esse probandam, quia persona idem est quod suppositum vel hypostasis, solumque addit quod sit in natura rationali; unde si in Christo essent duo supposita, cum utrumque esset rationalis naturæ, duæ plane personæ essent, ut recte D. Thomas argumentatus est. Ad definiendam igitur expressius hanc veritatem, atque errorem supra citatum repellendum, Concilia addunt unionem factam esse, non secundum dignitatem, sed secundum subsistentiam, quæ græce ὑποστάσις dicitur; et specialiter in canon. 4 Concilii Ephesini, sicut una persona, ita una subsistentia seu hypostasis definitur; et canone secundo dicitur unio facta secundum subsistentiam. Idem quinta Synod., collat. 8, can. 5 et 8. Neque oportet alias probationes vel rationes multiplicare, cum ex dictis tam hic, quam circa litteram S. Thom., satis hæc constent.

8. *Persona et suppositum in Christo idem.*— Ex quibus satis etiam constat, ita esse Christo unam personam et unum suppositum, ut illa inter se nunquam distinguantur, sed unum et idem sint; nam, si persona est, necessario debet esse suppositum; quod si suppositum, idque in natura humana, vel divina, necessario etiam erit persona; sicut ergo personæ vel supposita in Christo non multiplicantur, ita neque suppositum et persona distingui possunt. Solum est advertendum sanctum Bonavent., in 3, distinct. 6, art. 1, q. 1, explicare sententiam distinguentem in Christo suppositum a persona, ut nomine suppositi non intelligat id in quo substantificatur totum esse rei (ut ipse loquitur), sed id quod subjicitur generi vel speciei, ut hoc modo humanitas possit dici suppositum. Sed hic est abusus nominum; nam suppositum formaliter et proprie subsistentiam incommunicabilem significat, quæ in Christo distincta non est a personalitate divina; imo, si proprie de genere et specie loquamur, quod in Christo subjicitur speciei et generi, est ipsa persona incarnata; non enim humanitas est homo, sed Christus, seu persona.

9. Dico tertio : terminus hujus unionis est aliqua persona. Hæc assertio aperte ex præcedentibus sequitur, estque omnium communis, et omnino certa, quam colligit Cajetan. infra, art. 1, ex verbis Angeli, Luc. 1 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei;* quod enim beata Virgo concepit, et peperit, id est terminus resultans per incarnationem; concepit autem et peperit personam Filii Dei, ut subsistentem in humanitate ; illa ergo persona, ut sic, fuit terminus hujus unionis. Ratione vero probatur. Primo, quia ostensum est terminum resultantem ex hac unione esse substantiam aliquam, et non fuisse aliquam naturam; ergo necesse est fuisse personam; supponimus enim unionem hanc esse propriam Verbi, atque ita in essentiali subsistentia factam non esse. Secundo, per hanc unionem resultat Christus, quia nec Verbum per se, nec humanitas per se potest dici Christus, et ex unione horum extremorum resultat hic homo, scilicet Christus; sed hic homo Christus dicit quamdam personam divinam et humanam, id est, in utraque natura subsistentem; ergo hæc persona, ut sic, est terminus resultans per hanc unionem. Denique, terminus in nobis resultans ex conjunctione naturæ cum sua subsistentia, est persona vel suppositum; sed hæc unio fuit in Christo, loco illius quæ in nobis est inter naturam et subsistentiam creatam; ergo.

10. Contra hanc vero conclusionem sentit Durand., in 3, d. 5, q. 2, quia terminus, inquit, actionis non præexistit actioni. Sed persona Christi supponitur incarnationi; non est ergo terminus. Et ideo ipse non agnoscit alium terminum præter unionem naturæ assumptæ ad personam assumentem. Sed quamvis fortasse in modo loquendi a nobis differat, temere tamen loquitur, et sine fundamento; nam eadem persona, quæ secundum se, et ut subsistit in una natura, supponitur assumptioni, ut terminans aliam naturam, et ut constituens cum illa hunc hominem, vel potius hic homo, ut est persona constituta ex humanitate et personalitate divina, resultat per unionem. Quin potius, fieri non potest ut per actionem incarnationis sit facta nova unio, quin illa ultimo terminetur ad aliquid unum, quod in proposito est aliquid subsistens

incommunicabiliter in humana natura, quod est esse personam. Denique contra veritatem catholicam his conclusionibus definitam objici possunt multa, quæ pertinent ad difficultates hujus mysterii explicandas, quæ commodius tractabuntur disputatione sequenti, ubi magis etiam explicabimus quomodo hæc unio substantialis et personalis sit.

SECTIO IV.

Utrum terminus hujus unionis sit persona simplex, vel composita.

1. Ratio dubii oritur ex fine præcedentis sectionis, quia simplex persona Verbi supponitur ad hanc unionem; non ergo ut sic, potest esse terminus resultans per illam. In contrarium vero est, quia si aliqua persona composita esse debet terminus hujus unionis, oportet ut illa ex Verbo et humanitate componatur. Hoc autem videtur impossibile; repugnat enim Verbo venire in compositionem, hoc enim imperfectionem includit, quia componentia habent rationem partium, seque invicem perficiunt, sunt tamen natura sua ordinata ad totum componendum. Adde quod esse totius compositi ex componentibus resultat, quæ quidem Verbo divino convenire non possunt; ergo.

2. In hac re Theologi communiter recusant concedere, simpliciter et absolute terminum hujus unionis esse personam compositam, aut unionem hanc esse veram et propriam compositionem, ut videre est in Magistro, 3, distinct. 6; in D. Thom., q. 2, art. 3; Bonavent., art. 1, q. 2; Richard., art. 2, q. 3; Scot., q. 3; Gabr., q. 1, artic. 3; Durand., q. 3; Almain., q. 1, concl. 2; Marsil., q. 6, artic. 3, dub. 3; Alexand. Alens., 3 p., q. 6, memb. 2, art. 5; Cajetan. hic, art. 4, et 1 p., q. 3, art. 8, qui sentiunt compositionem absolute dictam in suo formali conceptu dicere imperfectionem in utroque componente, atque ideo repugnare Verbo divino. Addit Cajetanus, si non sit sermo de compositione simpliciter, sed aliquid addatur quo denotetur imperfectionem excludi, sic posse concedi, ut si dicamus esse personam ineffabiliter compositam, vel aliquid simile. Sed fortasse de modo loquendi est tantum controversia, nam res inter Catholicos facile constare potest.

3. *Terminus unionis hypostaticæ non est omnino simplex.* — Primum enim certum est, terminum hujus unionis, scilicet, qui per illam resultat, non esse omnino simplicem, sicut est persona Verbi secundum se sumpta. Hoc evidenter probat ratio dubitandi in principio posita, quia hic terminus non est persona Verbi secundum se, nec prout subsistit in sola divinitate; in Christo autem nihil aliud est omnino simplex, nisi ipsa persona Verbi secundum se. Et confirmatur, nam terminus hujus unionis, ut sic, resultavit, seu incepit esse in tempore. Sed nihil, quod hujusmodi est, est omnino simplex; ergo. Denique hic terminus resultat ex unione plurium rerum distinctarum; ergo non potest esse omnino simplex. Si enim sola significatio vocis consideretur, ipsum nomen unionis opponitur perfectæ simplicitati, si proprie de unione sit sermo, tum quia quæ uniuntur non sunt idem, tum etiam quia minus est esse unita quam esse unum, ut circa litteram D. Thomæ expositum reliquimus.

4. Secundo hinc evidenter fit, terminum resultantem per hanc unionem esse aliquid unum constans vel conflatum ex multis. Hoc patet ex dictis, et præterea explicatur, quia ille terminus est hic homo Christus, ut sic. Sed hic homo seu Christus includit humanitatem et subsistentiam Verbi, utramque intrinsece et aliquo modo constituentem ipsum, scilicet, subsistentiam dantem esse hypostasis vel personæ, et humanitatem dantem esse hominis; ergo. Unde in Symbolo Athanasii, Christus dicitur esse unus constans ex divinitate et humanitate, sicut homo est unus constans ex corpore et anima. His ergo in re ipsa existentibus certis, solum superesse videtur quæstio de modo loquendi, an hic terminus, qui est unus per adunationem plurium rerum, sit dicendus simpliciter compositus.

5. Dico tertio, absolute dicendum esse, terminum resultantem per hanc unionem personam compositam esse. Hæc est sententia D. Thom. hic, art. 4, et videtur expresse diffinita in V, Synodo, Action. 8, can. 4: *Si quis non confitetur unionem secundum compositionem*, etc. et infra: *Unam subsistentiam compositam.* Idemque repetit can. 7, et in VI Synodo, act. 4, epist. 1 Agath., hæc definitio probatur in Act. 11, epist. Sophronii, et Act. 13, c. 6; et Concilio Lateran. sub Martin. I, consult. 4, ubi confirmantur canones Synodi Ephesinæ, et quintæ Synodi, et consult. 5, cap. 17, condemnat eos qui ea, quæ de Christo in iis Conciliis sunt definita, negant proprie et secundum veritatem dicta esse; et ibidem can. 6, definit proprie et secundum veritatem, *in duobus et ex duabus naturis sub-*

sistere ; qui modus loquendi frequens est in dictis Conciliis, et Patribus infra citandis ; illa vero particula *ex*, plane designat compositionem. Secundo ita loquuntur etiam Patres : Dionys., cap. 1, de Divin. nom., ante medium : *Ex qua*, inquit, *ineffabiliter est compositus ;* et cap. 3, de Eccles. hierar., part. 3, circa finem : *Unum*, inquit, *illud et simplex ad compositum atque visibile sine immutatione sui per summam clementiam, benignitatemque processit.* Damascenus, lib. 3, cap. 3, 4, 5 et 7, sæpe id repetit ; Gregor., homil. 38 in Evang.; Athanas. id ut clarum supponit, oratione Quod unus sit Christus, circa principium; Petrus Diacon.,de Incarnatione et gratia, c. 3 : *A sanctis*, inquit, *Patribus adunatione divinitatis et humanitatis, Christus Dominus compositus prædicatur.* Quod dicit fuisse definitum in Concilio quodam Antioch., contra Paul. Samosat., cujus fragmentum habetur 1 tom. Conciliorum, ex Euseb., lib. 7, cap. 22. Alii Patres, licet non aperte utantur nomine compositionis, aliis tamen, quæ perinde esse videntur, utuntur,ut adunationis, copulationis ex duobus,conjunctionis,ut est apud Chrysostomum hom. 10 Joan. ; Justin., lib. de Vera fidei expositione, circa finem ; Cyrill., epist. ad Nestor., et sæpe alias ; Nazian., orat. 24, non longe a principio, commistionem etiam vocat ; et orat. 42, vocat novam mixturam, et admirandam temperationem. Sic etiam Tertul., de Carne Christi, dicit in Christo esse hominem mistum Deo. Idem fere Hilar., lib. 2 de Trinit., circa fin. ; et August., epist. 3 ad Volusian. : *Sicut homo*, inquit, *est mistura corporis et animæ*, *ita*, etc., et 4 de Trinitat., cap. 13, inquit : *Dei Verbo ad unitatem commistus homo est.* Quæ tamen locutiones, quæ misturam indicant, seu mistionem, non sunt extendendæ, sed pie explicandæ ; a Patribus enim solum sunt usurpatæ ad explicandam veritatem hujus compositionis. Ultimo utor ratione sumpta ex dictis, et ex Basil., lib. 2 cont. Eunom., circa finem, ubi definit compositum esse, quod ex diversis rebus constat ; sed Christus Dominus, quatenus est terminus resultans per hanc unionem est vere unus constans ex multis rebus ; ergo vere compositus. Confirmatur primo, quia terminus hujus unionis non est simplex, ut ostensum est ; ergo compositus ; nam hæc duo immediate et contradictorie opposita sunt. Secundo confirmatur, quia magis compositus est Christus, ut est hic homo, quam sola humanitas, quia Christus intrinsece includit humanitatem, et aliquid aliud ; ergo.

6. Tertio, quia terminus hujus unionis est aliquid unum, ut ex ipso nomine unionis per se notum est ; et non est unum simplex, quia hoc repugnat unioni ; ergo compositum : et non per accidens, quia est unum simpliciter, ut infra, quæst. 17, late dicetur, et constat ex V Synodo, act. 8, can. 1 et sequentibus ; ergo unum compositum per se ac substantiale; et non est una natura ; ergo una persona composita.

7. *Compositio hæc inter subsistentiam divinam et humanitatem immediata, inter naturam humanam et divinam mediata est.— Quorumdam mens.* — Dico quarto : hæc compositio proxime intercedit inter subsistentiam Verbi et humanitatem, et consequenter est compositio duarum naturarum in una persona. Declaratur et probatur prior pars, nam per incarnationem, quæ unica est actio, et per se unitiva unius cum alio, proxime et immediate unitur humanitas subsistentiæ Verbi; ergo compositum, quod per illam resultat, ex his duobus extremis proxime et immediate componitur ; ergo compositio ipsa proxime intercedit inter humanitatem et subsistentiam Verbi. Sed dicunt aliqui subsistentiam Verbi præcise et in abstracto sumptam non esse alterum extremum, cui humanitas unitur, sed esse quasi formale medium quo humanitas trahitur ad personam Verbi. Unde aiunt proprius et verius dici, hanc compositionem fieri immediate ex Verbo et humanitate, quam ex subsistentia Verbi et humanitate, quia Verbum revera est alterum extremum *quod* hujus unionis, quæ hypostatica est, et ideo immediate fit in persona Verbi, et non in natura divina, nisi quatenus Verbum in illa subsistit ; et ideo Verbum ipsum est, cui altera natura immediate conjungitur ; et ideo dicitur esse unum extremum *quod* hujus compositionis ; personalitas autem Verbi non est extremum *quod*, seu cui humanitas unitur, sed est quasi vinculum seu medium quo humanitas trahitur ad personam Verbi ; et ideo non dicitur propria compositio esse ex subsistentia Verbi et humanitate. Sicut albedo, verbi gratia, dicitur inhærere quantitati ut *quo*, quia per illam inhæret substantiæ ; et ideo non fit proprie compositio ex albedine et quantitate, sed ex albedine et substantia.

8. *Improbatur.*—Sed hæc falsa sunt, et sine fundamento dicta ; nulla est enim ratio distinguendi in hoc negotio inter Verbum, et subsistentiam Verbi. Primum quidem, quia in re

sunt non solum idem ut Verbum et divinitas, sed etiam adæquate et convertibiliter idem, ita ut neque inter se distinguantur, neque in re unum distingui possit ab alio, a quo alterum non etiam distinguatur; ergo non potest in re unio fieri ad Verbum tanquam propria ejus, quin fiat proxime ad subsistentiam Verbi, neque e converso, quia hic agimus de compositione, prout in re facta est. Nec modus noster concipiendi personam Verbi in concreto, vel personalitatem in abstracto, quicquam refert, ut unum potius quam aliud concedatur; imo, si formalissime loquamur, subsistentia ipsa relativa Verbi fuit proxima ratio terminandi hanc unionem, ut infra ostendemus; et illi formalissime et proxime facta est unio. Neque est verum, illam subsistentiam ita esse vel potius considerari secundum rationem, ut medium *quo*, respectu Verbi, quin etiam sit vere unita et conjuncta humanitati, et sola ea ratione non tantum sit quo, sed etiam quod unitur; sicut punctum continuans partes lineæ non solum est quo illæ uniuntur, sed etiam ipsum est quod unitur utrique extremo, tam vere ac proprie, sicut punctum terminans lineam unitur illi; sic ergo divina et humana natura uniuntur inter se media subsistentia, quatenus humanitas ipsi substantiæ vere unitur, et hoc est quod indicant Concilia, cum dicunt hanc unionem esse secundum subsistentiam. Imo, etiam generatim loquendo, nullum est medium *quo* conjungens duo extrema, quod non sit unitum ipsis extremis, nisi fortasse sit ipsa formalis unio; subsistentia autem Verbi non est formalis unio, ut per se constat, et infra dicetur; ergo non potest concipi ut vinculum uniens duas naturas, seu Verbum cum humanitate, nisi quatenus ipsa per se ipsam proxime unita humanitati concipitur. Major inductione facile ostendi potest, et ratione, quia, seclusa unione formali, omne aliud uniens duo extrema non potest esse aut concipi, nisi ut quoddam tertium, in quo illa uniuntur, et consequenter necesse est ut prius et quasi propinquius secundum rem vel rationem illi uniantur. Exemplum autem de quantitate secundum veram doctrinam potius confirmat quod dicimus, nam albedo, verbi gratia, ita inhæret substantiæ media quantitate, ut cum illa faciat realem unionem et compositionem, ut latius infra, in materia de Eucharistia, declarabimus; nam ex illo mysterio sumitur sufficiens hujus rei argumentum; nam, sublata substantia, manet albedo unita quantitati, veramque compositionem cum illa facit, cum tamen nec novam acquirat, nec immutet quam antea habebat. Idemque dicendum est de visione, verbi gratia, intellectione, et similibus, quæ per potentias suas dicuntur inesse substantiæ, nam proxime et immediate uniuntur ipsis potentiis, easque informant. Qui autem contenderet quantitatem ita esse medium quo qualitas inest substantiæ, ut non sit id cui immediate albedo unitur, consequenter dicere deberet, quantitatem non esse proprium ac formale vinculum, seu medium unionis inter substantiam et albedinem, sed ad summum esse veluti dispositionem prærequisitam in substantia, ut possit qualitatem recipere; qua dispositione supposita, qualitas et substantia inter se immediate uniuntur per formalem unionem eis superadditam; sicut, qui dicunt quantitatem vel alias dispositiones prærequiri in materia, ut recipiat formam substantialem, non dicunt eas dispositiones esse vinculum quo uniuntur materia et forma, sed illas præsupponi, ut hæ inter se proxime uniantur. In hoc autem sensu exemplum illud nihil præsenti negotio deserviret, quia negari non potest quin subsistentia Verbi sit vinculum utriusque naturæ, et quo formaliter Verbum humanitati copulatur; est ergo hæc compositio proxime ex subsistentia Verbi et humanitate, sive nomine subsistentiæ hypostasim intelligamus juxta frequentiorem usum Conciliorum, sive formaliter et abstracte ipsam rationem subsistendi Verbi; nam de utrisque etiam, ut ratione distinguuntur, est vera locutio, de uno, scilicet, de Verbo, ut extremo totali, de altero, scilicet, personalitate, ut extremo formali, quod tamen vere etiam unitur humanitati.

9. *Probatur ultima conclusionis pars.* — Posterior pars conclusionis facile ex dictis declaratur, nam persona Verbi per se et essentialiter includit divinam naturam: et subsistentia Verbi, quantumvis abstracte et præcise concipiatur, re ipsa intrinsece et essentialiter includit totam divinitatem; et ideo, hoc ipso quod Christus proxime componitur ex subsistentia Verbi et humanitate, fit etiam compositus ex duabus naturis unitis in eadem subsistentia, cujus compositionis extrema sunt duæ naturæ, quæ distinctæ manent et inconfusæ, vinculum autem est ipsa subsistentia, ut explicari potest exemplo supra adducto de arbore, in cujus radice vel trunco duo rami uniuntur. Est tamen differentia notanda

in hoc exemplo, et in omni alio simili, quia in omni compositione duorum extremorum in uno tertio, quodlibet extremorum per se sumptum facit compositionem cum tertio, quia ab illo distinguitur; at vero in hac compositione sola humanitas distinguitur a persona Verbi, et ideo in hoc mysterio non est alia compositio, præter eam quæ proxime fit ex humana natura et subsistentia Verbi; conjunctio autem duarum naturarum in una persona non addit aliam compositionem, sed solam simplicem unitatem personæ Verbi cum sua propria natura.

10. *Occurritur objectioni.*—Hinc facile solvitur, si quis objiciat, nam tres personæ divinæ, licet inter se realiter distinctæ sint, et uniantur in eadem natura, non propterea aliquid unum componunt; ergo, e contrario, licet duæ naturæ uniantur in una persona, non inde resultabit aliquod compositum. Negatur enim similitudo, divinæ enim personæ non proprie uniuntur in natura, sed sunt prorsus idem cum sua natura, et in ea sunt unum, et ideo in ea non faciunt compositionem, neque inter se uniuntur ut aliquid componant, ut recte Augustinus, 11 de Trinitat., cap. decimo. At vero in hoc mysterio duæ naturæ non sunt unum cum persona; altera enim natura, scilicet, humana, distincta est, quæ per compositionem unitur personæ, et ita resultat persona composita ex duabus naturis subsistens.

11. *Replicæ satisfit.*—Dices: cur ergo Concilia frequentius explicant hanc compositionem per extrema duarum naturarum; semper enim dicunt, Christum esse compositum ex duabus naturis in una subsistentia, cum compositio hæc non proxime inter naturas, sed inter Verbum seu subsistentiam Verbi et naturam humanam versetur? Respondetur, Concilia utroque modo solere hujusmodi compositionem declarare, quia et in re una tantum est, ut diximus, et uterque modus illam explicandi deservit ad confutandos illos errores huic mysterio contrarios, quod facere intendunt Concilia. Unde in V Synodo, collat. 8, can. 3, sic legitur: *Si quis non confitetur unitatem Verbi Dei ad carnem animatam anima rationali et intellectuali, secundum compositionem, sive secundum subsistentiam factam esse, sicut sancti Patres docuerunt, anathema sit.* Et inferius dicitur, Eutychetem posuisse unionem secundum confusionem; Nestorium tantum secundum affectum: *Sancta vero Ecclesia* (dicitur), *utriusque impietatem rejiciens, unitionem Dei Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur.* In quibus verbis plane explicatur hæc compositio inter Verbum, seu subsistentiam Verbi, et humanitatem; infra vero, can. 7, dicit Synodus, Christum esse compositum ex duabus naturis; et can. 8, utroque modo compositionem declarat.

12. *Consectaria aliquot.* — *Primum.* — Ex dictis inferre possumus primo contra Durandum, in 3, d. 6, q. 3, hanc compositionem non solum esse unius cum alio, sed etiam unius ex multis. Distinguit enim ibi Durandus duplicem compositionem, unam vocat *hujus ex his,* ut est humanitatis ex anima et corpore; aliam appellat *hujus ad hoc,* ut est accidentis ad subjectum; subjectum enim non consurgit ex compositione accidentis, sed accidens cum illo componitur, seu illi adjungitur. Ait ergo personam Christi non esse compositam priori modo, sed tantum hoc posteriori, quia, quod est priori modo compositum, pendet ex componentibus, et est posterius illis, quod de persona Verbi dici non potest. Sed nihilominus negari non potest quin in hoc mysterio interveniat compositio hujus ex his; expresse enim Concilia dicunt, Christum esse compositum ex duabus naturis, unitatemque ejus esse per compositionem unius Dei hominis ex Verbo et carne cui unitur; et Athanasius, in Symbolo, dixit: *Sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus;* sed homo est unus per compositionem hujus ex his; ergo et Christus. Præterea, in omni vera compositione, necesse est adæquatum terminum per illam resultantem esse compositum ex extremis, quæ inter se uniuntur, ut etiam in compositione accidentis cum subjecto videre licet; nam ipsum concretum, verbi gratia, album, est suo modo unum ex his; ergo idem necesse est in præsente compositione reperiri. Quocirca illa distinctio Durandi magis videtur secundum habitudinem aut considerationem rationis, quam secundum rem, quia in re nulla potest esse compositio unius cum alio, quin etiam sit compositio unius ex duobus, nimirum ex illis, quorum alterum cum altero componitur; quia, si componitur cum altero, ergo unitur illi; nihil enim aliud esse potest, componi cum alio vel ad aliud, nisi conjungi et uniri illi, talisque erit compositio qualis fuerit unio; si autem unum alteri unitur, necesse est unum aliquid ex utroque fieri; nam, ut suppono, unum non fit alterum, sed utrumque manet, alioquin non es-

set unio, sed confusio; ergo necesse est ut ex utroque resultet unum ab utroque distinctum, et ex utroque constans; nam omnis unitio ad aliquam unitatem tendit, quæ in præsente mysterio est unitas personæ compositæ, ut composita est, quæ est Christus Deus homo. Quod ergo Durandus ait, personam Christi non esse hoc modo compositam, dupliciter potest intelligi. Primo, quasi materialiter de persona Christi secundum se; et hoc modo verissime dicitur, illam non esse compositam, nam potius est unum extremum hujus compositionis, et terminus ad quem fit hæc compositio seu unitio; et eodem sensu recte procedit ratio Durandi. Secundo autem id potest intelligi formaliter de Christo, ut Christus est; et hoc modo falsum est illum non esse personam compositam tanquam quid unum ex his, id est, ex Verbo et humanitate, ut ostensum est. Neque contra hoc procedit ratio Durandi, quia Christus, ut sic, revera pendet ex utroque componente; quia nec Verbum sine humanitate erit Christus, quia non erit homo; nec humanitas sine Verbo, quia neque esset persona, neque divinitate uncta.

13. *Secundum.* — Atque hinc obiter infero secundo, valde errasse quosdam, qui in persona Verbi subsistente in duabus naturis, nescio quam finxere compositionem, in qua non intrinsece includatur humana natura ut alterum illius extremum, sed solum extrinsece tanquam terminus habitudinis, vel relationis unionis quam Verbum habet ad ipsam humanam naturam, ita ut ipsa persona Verbi intelligatur composita, solum quatenus subsistentia ejus, ut terminans duas naturas, dicitur esse duplex ratio subsistendi. Sed hoc impossibile est, quia, nisi includamus ipsam naturam humanam ut extremum compositionis, intelligi nequit ulla compositio in persona Verbi; alias oporteret ipsam esse in se mutatam, et aliquid denuo accepisse præter humanitatem, cum quo, vel ex quo intelligeretur facta compositio. Nam illa distinctio duplicis rationis subsistendi, nisi includamus ipsas naturas, non facit compositionem, cum solum sit distinctio rationis, vel secundum quamdam denominationem et habitudinem ad diversas naturas, ut supra dictum est; tota ergo compositio consistit in adunatione Verbi ad carnem, seu carnis ad Verbum, ut Concilia et Patres supra citati loquuntur; qui propterea ad explicandam hanc compositionem semper conjungunt duas naturas realiter distinctas, humanitatem et divinitatem, ex quibus realiter Christus constat.

14. *Tertium.—Cujusdam placitum.—Refutatur.* — Tertio, intelligitur ex dictis, in hac compositione, quæ est inter Verbum et humanitatem, non solum reperiri duo extrema realia et realiter distincta, quorum alterum ad esse alterius elevatur, et assumitur, sed etiam inveniri unum ex duobus constans, cujus oppositum novus quidam scriptor sine fundamento docuit, dicens, ad veram compositionem satis esse quod unum extremum aliquid ab altero accipiat, et e converso, quamvis ex utroque unum non resultet, ut in præsente humanitas accipit a Verbo subsistentiam, Verbum autem accipit ab humanitate quod sit verum humanum suppositum. Et (quod mirum est) fatetur ille auctor, in compositione Christi ex duabus naturis reperiri non tantum duo extrema realiter distincta, sed etiam unum quasi tertium ex illis resultans, scilicet, persona Christi composita, quæ, ut talis est, a singulis naturis in re ipsa aliquo modo distinguetur. Sed hæc doctrina nec vera est, nec sibi constans, nam imprimis hæc compositio, sive dicatur esse ex duabus naturis, sive ex Verbo et humanitate, eadem est omnino in re ipsa; ergo, quacumque ratione explicetur, necesse est in ea dari non tantum extrema realia realiter distincta, sed etiam unum quid ex eis resultans. Probatur consequentia, tum quia, ut contra Durandum ostensum est, hoc est de ratione cujusque compositionis realis; nec potest unum extremum aliquid ab alio accipere per veram unionem cum illo, nisi quatenus ex eis unitis aliquid unum resultat; alioquin, etiam si unum aliquid ab alio accipiat, non erit per veram et intrinsecam unionem, sed per aliquam aliam magis extrinsecam dependentiam; tum etiam quia, cum compositio ex duabus naturis, et ex Verbo et humana natura sit eadem, nulla potest reddi ratio cur, explicando illam per priorem habitudinem, detur in ea unum resultans ex utroque extremo, non vero explicando illam sub posteriori habitudine; nam, sicut persona Christi, ut composita, distinguitur a singulis naturis ex quibus componitur, ita etiam distinguitur a Verbo secundum se, et ab humanitate secundum se, quia plus includit illa persona ut composita, quam solum Verbum vel humanitas; et e converso, sicut persona Christi, secundum se et quasi materialiter sumpta, non distinguitur a Verbo, licet ab humanitate dis-

tinguatur, ita etiam non distinguitur ab altera natura, scilicet divinitate. Quin potius, si ratio illa quidquam efficere potest, magis probat ex duabus naturis non resultare unum tertium compositum, quam ex Verbo et humanitate; quia naturæ permanserunt inconfusæ, et quatenus naturæ sunt, non sunt inter se immediate unitæ; ergo ex eis proprie non resultat unum quod sit verum compositum, distinctum a componentibus. Quo argumento utitur Scotus supra, ut probet hanc non esse veram compositionem, et probat recte hanc compositionem non esse factam proxime et immediate inter ipsas naturas, quia ex eis ut sic non resultat aliquid unum a singulis distinctum, quod est de ratione omnis compositionis realis, quæ fit ex aliquibus immediate inter se conjunctis; non vero probat inter Verbum et humanitatem non intercessisse proxime et immediate veram et realem compositionem, aut ex eis immediate non resultare unum aliquid a singulis componentibus distinctum, quod est Christus ut sic. Proprius ergo et immediatius verificatur, quod ex Verbo et humanitate resultet unum ex duobus constans, quam ex duabus naturis; nam hoc est verum ratione illius, et non e converso. Tandem omnia, quibus circa tertiam conclusionem probavimus, dari unam personam compositam resultantem ex hac unione, probant illam componi ex Verbo et humanitate, quæ sunt immediata extrema hujus compositionis.

15. *Diluitur objectio.* —Quod si objiciatur, quia Christus, qui est terminus hujus compositionis, non est distinctus a Verbo, quod est alterum extremum hujus compositionis, quia et Verbum de Christo, et Christus de Verbo affirmatur, respondetur Christum simpliciter dictum stare materialiter, ut dialectici dicunt; supponit enim pro ipso supposito Verbi absolute et secundum se, et hoc modo non distinguitur a Verbo, et ideo vere unum de altero prædicatur; tamen non hoc modo est terminus hujus compositionis, sed quatenus formaliter et intrinsece includit humanitatem; et hac ratione distinguitur a Verbo aliquo modo, quia plus includit quam Verbum, scilicet, humanitatem; et hoc satis est ad veram compositionem, propriumque terminum ex illa resultantem; quamvis, quia Verbum per se est integrum suppositum, cui humanitas substantialiter copulatur, ab illa vere et proprie dicatur homo. Sicut, quando homo fit albus, terminus ex illa actione resultans est aliquod compositum, scilicet, hoc album, distinctum aliquo modo a supposito quod albefit, de quo nihilominus vere prædicatur.

16. *Strictus circumplexusque nodus.* — *Qui dissolvisse nodum quidam putent.* — Sed adhuc explicanda superest obscura difficultas, nam interrogare quis posset quale sit illud unum ex Verbo et humanitate constans, et et per hanc unionem resultans; cum enim hæc unio substantialis sit, necesse est ut illud unum sit una aliqua substantia composita; ergo, vel una natura, vel una persona, non enim potest aliquod tertium excogitari; sed una natura esse non potest, ut constat ex principiis fidei; erit ergo una persona; erit ergo in Christo aliqua persona distincta a persona Verbi, et consequenter erunt in Christo alia et alia persona, quod est contra fidem. Sequela patet, quia diximus, illud unum, quod resultat ex hac compositione, esse distinctum a Verbo, tanquam totum compositum ab uno componente; et tamen illud unum est una persona; ergo est persona distincta a persona Verbi. Et confirmatur, nam persona realiter composita, et persona omnino simplex, distinctæ personæ sunt; sed Verbum secundum se est persona omnino simplex; illud autem unum, quod resultat, est persona composita; ergo distinctæ personæ sunt. Huic difficultati putant aliqui se satisfecisse, dicendo esse quidem in Christo duplicem personam, non tamen secundum rem, sed secundum rationem distinctam. Sic enim V Synod., collat. 8, can. 7, significatur, in Christo Deum et hominem sola ratione separari, nam, cum Christus vere sit suppositum divinum et humanum, necesse est ut saltem ratione duplex suppositum in eo distinguatur, non vero secundum rem, quia suppositum humanum Christi non est nisi ipsummet divinum, prout terminat humanitatem.

17. *Refutatur.* — Sed hæc responsio non satisfacit difficultati propositæ, quæ non procedit de supposito Verbi, ut præcise terminat humanitatem, et ab illa terminatione denominatur humanum, sed procedit de toto Christo homine, ut intrinsece includit humanitatem tanquam formam intrinsece constituentem ipsum in ratione hujus hominis, hujusque personæ humanæ. At vero illa responsio procedit de supposito Verbi, solum priori ratione spectato; sic enim verum est, suppositum divinum et humanum in Christo tantum ratione distingui; quo etiam sensu explicuimus supra, in commentario artic. 4 quod

Divus Thomas ibidem ait, esse in Christo duplicem rationem subsistendi. Unde hæc consideratio et responsio non refert ad præsentem difficultatem, quia suppositum Christi, sub hac ratione consideratum, non est terminus adæquate resultans per incarnationem; nec est persona composita, ut paulo antea dicebam, quia persona composita intrinsece includit naturam et subsistentiam realiter distinctas, ex quibus constat; sed persona sic composita est terminus resultans per hanc unionem, de quo procedit difficultas posita; hoc enim modo persona illa, composita et humana, plus quam ratione distinguitur a persona Verbi, ut divina persona est; nam distinguitur ut intrinsece includens naturam realiter distinctam a divina persona; hac autem distinctio major est quam rationis, et inter reales a metaphysicis numeratur, vocaturque includentis et inclusi; sic enim Christus et humanitas absolute dicuntur realiter distingui, quia Christus, præter humanitatem, includit rem aliquam ab humanitate distinctam; ergo pari modo Christus, ut dicit totum compositum, realiter distinguitur a Verbo, quia præter Verbum includit rem aliquam a Verbo realiter distinctam; ergo erunt in Christo duæ personæ realiter distinctæ, saltem ea distinctione includentis et inclusi. Et explicatur exemplo; nam, supponendo animam rationalem informantem corpus ibi esse subsistentem, verum erit dicere, aliud subsistens esse animam, et aliud hominem, atque ita esse in homine duo subsistentia realiter distincta, saltem ea distinctione includentis et inclusi; sic ergo in præsente, etc.

18. *Aliqualis difficultatis enodatio. — Expenditur.* — Propter vitandam ergo hanc difficultatem, videtur convenienter dici, ex Verbo et humanitate non resultare unam personam, sed solum humanitatem trahi ad esse personale præexistentis personæ; ex quo fit, ut illa eadem persona maneat magis composita, non tamen quod inde resultet una persona; sicut, quando accidens unitur supposito, quamvis cum illo unum quid componat, non tamen ex ea compositione suppositum resultat, quia accidens trahitur ad esse præexistentis suppositi. Et confirmari hoc potest, quia alias daretur in Christo persona facta et ex tempore producta, quia illud compositum factum est, et in tempore productum; et consequenter daretur etiam persona, quæ non esset Deus, nec Verbum, quia illud compositum formaliter sumptum non est Deus, neque Verbum, cum ab eo realiter distinguatur; et ideo non possint magis de se prædicari, quam totum de parte. Sed neque hæc solutio omnino satisfacit, quamvis recte explicata aliquid verum contineat; licet enim verum sit, per hanc unionem non resultare novam seu aliam personam e persona Verbi, ut statim explicabo, non videtur tamen posse negari quin illud unum, quod ex hac compositione resultat, ut intrinsece constat ex utroque componente, sit vere persona. Probatur argumento facto, quia illud compositum est vere ac formaliter unum per se ac substantialiter juxta principia fidei, ut satis in superioribus visum est; et non est unum tanquam una natura; ergo est unum tanquam una persona; non potest enim in una substantia composita alius modus unitatis excogitari. Et hoc ipsum confirmant, quæ in fine præcedentis sectionis dicta sunt circa conclusionem tertiam; et quæ in prima assertione hujus sectionis adduximus, ad probandum Christum esse personam compositam; nam hoc proprie verificatur de Christo, ut Christus est et hic homo; ergo ut sic est persona composita; ergo ut sic est persona; nam, quod sit composita, non minuit rationem personæ simpliciter. Unde D. Thomas infra, quæst. 16, art. 12, quærens utrum Christus, secundum quod homo, sit persona, respondet non esse personam constitutam personalitate causata ex principiis humanæ naturæ, esse tamen personam altiori modo constitutam, quatenus ut sic est subsistens in humana natura, quæ rationalis est. Quæ doctrina est communis Theologorum, et consentanea definitioni Alexandri III, in cap. *Cum Christus*, de Hæreticis, ut in allegato D. Thomæ loco videbimus, nec video quomodo negari possit, si considerentur ea quæ de hac mirabili compositione a Conciliis sunt tradita et definita.

19. *Respondetur ultimi dicendi modi rationibus.* — Neque contra hoc quidquam refert, quod humanitas trahatur ad esse præexistentis personæ; nam, cum non trahatur accidentaliter, sed substantialiter, potius inde fit ita trahi et uniri, ut illud etiam unum, quod ex tali unitione consurgit, una vere sit persona composita. Quapropter non est simile quod ibi affertur de accidente, quod advenit hypostasi substantiali jam constitutæ, advenit enim illi accidentaliter; et ideo illud unum, quod inde componitur, formaliter et ut sic, non est persona, quia neque est substantia, neque aliquid per se unum, sicut est in præsente.

Accommodatius esset exemplum de parte substantiali, quæ advenit præexistenti supposito, quæ ita ei unitur, ut unum suppositum cum illo constituat, quia illi substantialiter unitur, et secundum hypostasim, quanquam exemplum non potest esse in omnibus simile; quia hujusmodi pars non tantum in persona, sed etiam in natura unitur; sed in hoc mysterio non est quærendum exemplum quod per omnia quadret; quia, si illud haberet, non esset singulare, ut Augustinus dixit.

20. *Nodus propositus retexitur.* — *In Christo nulla præcedit Verbi personalitas.—Exemplum.* — Ad difficultatem ergo propositam, concedo hoc compositum, quod per hanc unionem fit, esse personam; nego tamen inde sequi esse aliam personam a persona Verbi. Et ad argumentum, quia illud compositum ut sic, est in re ipsa aliquo modo distinctum a persona Verbi, ratione alterius naturæ quam includit; ergo est distincta persona; respondetur in forma negando consequentiam, sed tantum sequitur esse eamdem personam subsistentem in altera natura. Et ratio a priori est, quia id, quod formaliter constituit personam, non est natura, sed personalitas : hæc autem non multiplicatur in Christo, quamvis naturæ multiplicentur; et ideo nec persona multiplicari potest, quia in substantivis non fit multiplicatio, nisi forma constituens multiplicetur, ut latius traditur 1 part., quæst. 39. Et possumus a contrario sumere exemplum ex mysterio Trinitatis, in quo, licet Pater habeat aliam personalitatem a Filio, non tamen est alius Deus, sed est alia persona in eadem deitate subsistens, seu idem Deus in alia persona; et similiter, quando intelligimus, per æternam Filii generationem addi (nostro modo loquendi) divinitati personalitatem distinctam ab ea quam habet priorem origine generatione Filii, licet Filius genitus sit Deus, non tamen propterea alius Deus, sed alia persona, quæ est idem Deus. Sic ergo contingit e contrario in præsente mysterio; nam, licet personæ Verbi adjungatur per unionem hypostaticam nova natura, et id, quod inde resultat, sit persona, non tamen est alia persona, sed eadem subsistens in alia natura ; quia constitutivum formale personæ idem omnino semper manet.

21. *Replicæ satisfit.* — Quod si instetur et urgeatur argumentum, quia hoc compositum est persona, et hoc compositum est aliquo modo distinctum a Verbo componente ; ergo est distincta persona ; negatur consequentia, quia (ut sophistæ dicunt) variatur appellatio; distinguitur enim ratione alterius naturæ, non ratione personalitatis ; solum ergo sequitur quod distinguatur in esse (ut sic dicam) individui alterius naturæ. Et eadem ratione falsæ sunt omnes illæ locutiones : In Christo est persona facta, aut temporalis, aut quæ non sit Verbum, quia his omnibus significatur, ipsam personam seu subsistentiam esse factam seu temporalem. Unde, licet compositum, ut sic, factum sit, quia natura humana et unitio ejus est facta, non tamen persona, quia illa simpliciter est increata. Maxime, quia illa persona, ut supponitur huic unioni, est completa, et per adventum humanitatis non completur in ratione personæ aut subsistentis, sed solum in ratione individui humani. Denique eodem modo respondendum est ad confirmationem, in qua dicitur personam compositam distingui a simplici; non enim oportet distingui in unitate personæ, sed solum in pluralitate naturarum. Et hoc ipsum est, quod Patres et Theologi aliis verbis dicere solent, in Christo non esse alium et alium, esse tamen aliud et aliud, ut videre licet in D. Thoma hic, art. 3, ad 1, et infra, q. 16, art. 1, ubi latius explicabitur, quia priores termini significant distinctionem suppositorum, posteriores vero naturarum seu essentiarum.

22. *Quid sit de ratione compositi.* — Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur, illa omnia ibi sumpta procedere in compositionibus aliis, in quibus componentia ex natura sua instituta sunt et ordinata ad componendum ; in illis enim componentia se invicem perficiunt, et compositum est perfectius singulis componentibus, et ideo talis modus compositionis imperfectionem dicit ; at vero in hac mirabili compositione Verbum non est natura sua ad hanc vel ad ullam aliam compositionem ordinatum ; hoc enim repugnat Deo, ut 1 part., quæst. 3, demonstratur ; tamen ex gratia sese accommodat ad componendum hunc hominem, in quo neque ipsum perficitur, sed humanitas ; nec tamen a sua cadit perfectione, quia nec mutatur, nec aliquid sui esse seu perfectionis amittit, ut inferius latius explicabimus, disputatione sequenti. Ac propterea hoc compositum simpliciter seu intensive non est perfectius altero componentium, scilicet Verbo, quia illud est simpliciter infinitum, in se continens eminenter quidquid perfectionis est in humanitate ; extensive autem includit formaliter aliquam perfectionem quam non includit solum Ver-

bum. Ac denique eodem modo, quamvis esse Verbi secundum se non resultet ex Verbo et humanitate, tamen esse hujus hominis ut sic ex unione utriusque resultat, ut explicatum est. Itaque de ratione compositionis seu compositi solum est, ut sit vere unum ex plurium rerum reali unione resultans. Et hæc ratio formalis compositionis non dicit imperfectionem in utroque componente, sed ad summum in altero. Aliæ vero conditiones, quæ ad compositionem requiri solent, et numerantur a Cajetan., 1 p., q. 3, art. 8, ut imperfectionem dicunt, non sunt de ratione compositionis ut sic; sine imperfectione vero accommodari possunt ad hoc mysterium, quia et Verbum aliquo modo se habet ut actus, et humanitas ut potentia, ut infra dicam, et in re distinguuntur ac conjunguntur in uno composito vere ac realiter uno. Sed oriebatur hic alia difficultas, quia compositum est sua componentia simul sumpta, Christus autem non est sua divinitas et humanitas. De qua locutione, an admittenda sit, dicemus infra, quæst. 16, art. 5.

23. *Dubium. — Utrum Christus possit simpliciter dici persona composita.* — Quæret tandem aliquis an simpliciter et sine addito Christus, seu Verbum, possit nunc dici persona composita. Quæ interrogatio dupliciter intelligi potest. Primo, ex parte prædicati, id est, an hæc compositio simpliciter et sine ulla determinatione vel declaratione vocari possit, et de hoc sensu hactenus diximus, per se loquendo, et veritatem rei considerando, sine ulla limitatione, vel adjectione, illam esse veram compositionem, quanquam non displiceat consilium Cajetani, scilicet, addendum esse aliquid, quo perfectio ejus et excellentia significetur, ut esse ineffabilem, etc., ne similis aliis habeatur, quod fere semper a Patribus observatum est, et fortasse scholastici antiquiores nihil aliud docere voluerunt. Alius sensus illius interrogationis ex parte subjecti est, an Verbum, vel Christus simpliciter, et sine illa determinatione, in quantum homo, possit dici persona ineffabiliter composita; et in hoc sensu pendet responsio ad hanc interrogationem, ex iis quæ de communicatione idiomatum, in q. 16, dicenda sunt. Ideo nunc breviter solum dico, consultius et securius esse addere determinationem, quia Verbum secundum se non est persona composita, sed solum ut subsistit in humana natura, et cum illa componit hunc hominem. Item, quia hoc prædicatum potest convenire interdum ratione naturæ, interdum ratione personæ, si generaliter loquamur, et ideo ad tollendam ambiguitatem expedit addere illam determinationem, præsertim cum hæc denominatio personæ compositæ non sumatur formaliter a sola humanitate, sed ab utroque extremo compositionis, ut conjunctis et unitis; et hoc maxime verum habet, si loquamur de Verbo, aut de Filio Dei, sub his, vel similibus nominibus, significantibus solum ipsam personam divinam secundum se. Si autem loquamur sub nomine Christi, quamvis idem dici possit, quia (ut dialectici loquuntur) subjecta stant materialiter, et ita Christus simpliciter dictus stat pro supposito, non est tamen omnino eadem ratio, nec tanta necessitas, quia nomen Christi formaliter significat ipsum compositum, et sæpe subjecta formaliter stant juxta exigentiam prædicatorum: exemplo facile declaratur. Nam si Petrus sit albus, recte posse dici videtur hoc album esse compositum ex hoc supposito et albedine, non tamen ita posset simpliciter dici Petrus compositus ex substantia sua et albedine. Sic ergo dici posset in proposito, ut in simili dubio sequenti dicemus.

SECTIO V.

Utrum terminus hujus unionis sit aliquid creatum vel increatum.

1. Non est hoc loco disputandum cum hæreticis Arianis, qui affirmarunt Verbum esse personam creatam, ex quo plane fiebat terminum hujus unionis esse creatum. Contra hos enim in materia de Trinit. disputatur, et in superioribus dictum a nobis sufficienter est, quantum præsens materia postulabat. Certum ergo sit imprimis, personam Verbum increatam esse; secundo, illam personam increatam esse in qua utraque Christi natura subsistit, ut probant omnia quæ, sect. 3, contra Nest., dicta sunt. Præterea, quia non posset una persona esse utriusque naturæ divinæ et humanæ, nisi ratione increatæ subsistentiæ. Creata enim non potest terminare divinam naturam, quamvis e contrario increata possit humanam; hoc enim nec imperfectionem dicit, nec dependentiam in persona terminante, illud vero et imperfectionem et dependentiam dicit in natura terminata; tum etiam quia subsistentia creata nullam aliam naturam terminare potest, ut infra dicetur; denique, quia natura divina non potest sejungi a suis connaturalibus subsistentiis, ne-

que alium subsistendi modum acquirere, præter sibi intrinsecum et connaturalem sine mutatione. Ex quo fit primo, terminum, ad quem fit hæc unio utriusque naturæ, esse increatum; secundo, terminum resultantem ex hac unione esse compositum ex persona increata, et natura creata; quare merito controvertitur creatus ne, an potius increatus dici debeat. Quidam enim ex discipulis D. Thomæ existimant esse increatum quid, tribuuntque Cajetan. infra, art. 7, ubi ait unitatem, quæ est inter naturam humanam et personam Filii Dei, non esse aliquid creatum, sed creatorem. Et rationem subdit, quia illud esse, in quo natura humana conjungitur Verbo Dei, increatum est, et ab illo habet hoc totum resultans, quod sit ens; ergo quod sit unum; ergo quod sit unum ens increatum. Et confirmari potest, quia hoc compositum non potest dici creatum, quia non est factum ex nihilo; ergo increatum. Aliis autem videtur potius dicendum esse illud compositum simpliciter creatum. Quod aperte sentit Cajetanus infra, art. 10, circa solutionem ad primum, dicens gratiam unionis quoad substantialem conjunctionem personalitatis cum natura, donum creatum esse. Et ratio esse potest, quia quidquid in tempore fit per veram realem actionem, creatum est; hujusmodi autem est hic terminus, ut per se patet. Aliis denique videtur nec creatum, nec increatum dicendum esse, sed ex utroque mistum, propter utrasque rationes factas. In hoc dubio prius explicabimus rem ipsam, deinde modum loquendi, in quo solo videtur esse posse dissensio inter Catholicos; nam, suppositis principiis fidei, res per se satis clara videtur, si supponamus dupliciter aliquid posse dici creatum. Primo, quia secundum se totum, et omnino est ex nihilo factum. Secundo, quia per veram actionem factum est, et incipere potest esse et desinere.

2. Dico ergo primo: terminus hujus unionis non est creatus priori modo, id est, ex nihilo factus. Hoc sequitur evidenter ex principiis fidei, nam ille terminus est quoddam compositum ex Verbo increato, et humanitate creata; ergo non potest tale compositum ex nihilo produci, quia necessario supponit Verbum increatum.

3. Dico secundo: terminus hujus unionis, id est, ex ea resultans, seu per eam productus, est quid factum in tempore per veram realem actionem, et hoc sensu quid creatum est. Hoc etiam adeo est evidens, ut a nemine negari possit, quia ille terminus, ut sic, est quoddam compositum ex Verbo et humanitate; sed hoc compositum nunc est, et antea non fuit; ergo est quid factum, atque adeo creatum in dicto sensu. Et confirmatur primo, quia hoc mysterium incarnationis factum est per veram et realem actionem et effectionem totius Trinitatis, ut est per se notum. Ergo illa effectio habet aliquem terminum factum per eam, et dependentem ab illa. Ergo ille terminus non est increatus; repugnat enim increatum, ut sic, fieri et dependere. Est ergo creatum, sensu supra explicato. Confirmatur secundo, quia hoc compositum potest dissolvi, et ejus unitas, quæ ab ipsis componentibus distincta est, potest destrui; ergo.

4. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices: si unum componentium creatum est, et alterum increatum, cur totum compositum, magis creatum quam increatum dicendum est? Respondetur primo, quia compositum non denominatur a partibus secundum se, sed prout unitis, seu ab unione earum, vel ab unitate quæ inde resultat. Secundo, quia increatum includit negationem omnis efficientiæ, seu dependentiæ, quam creatum affirmat. Sicut homo, quamvis corpore et spiritu constet, corporeus nihilominus simpliciter dicitur, et non spiritus, quia spiritus includit negationem materiæ; et in exemplo quo Cajetanus utitur, si anima vel materia essent æterna, in tempore vero unirentur ad componendum hominem, talis homo simpliciter esset temporalis, et factus in tempore, licet partes secundum se essent æternæ.

5. *Responsio ad argumenta.* — Et ex his facile solvuntur fundamenta aliarum opinionum. Prima enim opinio, aut saltem Cajetanus, qui pro illa refertur, non consideravit terminum adæquate resultantem ex unione, nec loqui videtur de illo composito, quod proxime constat ex Verbo et humanitate, sed consideravit solum unionem duarum naturarum in subsistentia Verbi tanquam in quodam tertio, et illam subsistentiam vocavit unitatem, in qua uniuntur illa extrema, quæ subsistentia sine dubio increata est; sed non est terminus productus per hanc unionem, sed est terminus terminans humanitatem, ut sæpe dictum est. Unde improprie dicitur esse unitas eorum quæ in ipsa uniuntur, seu unitas totius Christi. Nam unitas illius subsistentiæ est omnino simplex; unitas vero Christi est per compositionem secundum subsistentiam, ut Concilia loquuntur. Unde, si non sit

sermo de illa subsistentia secundum se, sed prout composita, sic non est terminus in quo uniuntur naturæ; sed est quid compositum ex illo termino, et ex utraque natura; et ut sic dicimus esse terminum resultantem ex hac unione, atque adeo factum et creatum dicto sensu. Et ad argumentum Cajetani, si contra hunc sensum fiat, scilicet, quia illud esse, in quo uniuntur naturæ, est increatum, respondetur facile, licet subsistentia Verbi increata sit, tamen non totum esse existentiæ hujus compositi esse increatum; componitur enim ex entitate creata humanitatis, et subsistentia increata Verbi, et ideo totum compositum non est increatum, sed aliquo modo creatum, ut dictum est. Haberet tamen argumentum illud nonnullam difficultatem, si humanitas creata Christi nullam haberet existentiam creatam, sed per ipsum esse increatum Verbi existeret. Sed nihilominus etiam in ea sententia solvendum esset argumentum; neque enim ipsa humanitas dici potest increata, etiam ab iis auctoribus qui dicunt ipsam existere per solam existentiam increatam, quia, secundum eos, includit entitatem essentiæ, quæ creata est. Eamdem autem includit ipsum compositum, quod est terminus unionis, et ideo non sequitur ipsum esse increatum propter existentiam increatam. Et cum Cajetanus inquit unum nihil addere supra ens, dicendum esset, consequenter loquendo, in ejus sententia de existentia humanitatis, ens includere entitatem essentiæ et existentiæ; et unum, utramque entitatem includere; et hoc satis esse ut, si altera earum entitatum sit creata, unitas ex eis resultans creata sit, etiam si demus unum nihil addere supra ens, ut utramque simul entitatem includit. Reliqua fundamenta aliarum opinionum solum confirmant conclusiones positas.

6. *Ens quomodo in creatum et in increatum dividatur.* — Ex his vero obiter colligitur, si ens creatum sumatur priori modo, scilicet, quod est productum ex nihilo, sic non omne ens posse dici creatum vel increatum, nec divisionem illam esse adæquatam; datur enim aliquod ens quod increatum non est, nec creatum illo modo, et hoc sensu verum dicebat tertia sententia. Creatum ergo quod immediate opponitur increato, ut fiat adæquata divisio entis, sumi debet posteriori modo, scilicet pro ente facto et dependente, etiam si non omnino ex nihilo fiat. Verum est omne hujusmodi ens includere aliquid factum ex nihilo. Verum est etiam extra hoc mysterium omne ens creatum uno modo, esse creatum vel creabile alio modo, quia extra hoc mysterium nullum est ens in cujus constitutionem seu compositionem Deus ipse ingrediatur.

7. *Christus quomodo dici possit persona creata, vel increata.* — Hactenus explicata res est. Jam de modo loquendi inquiri potest, an persona Christi vel unitas ejus dicenda sit creata, vel increata. In quo dicendum est breviter, sub his nominibus, et sub omnibus similibus, quæ significant ipsam personam divinam secundum se, ut est nomen Verbi et Filii Dei, sub his, inquam, nominibus dicendam esse personam increatam; quia, ut sic, non significatur illa persona, ut est terminus resultans per unionem; sed potius ut est terminus præsuppositus unioni, et ad quem fit unio; et illa persona est increata. Sed quæri potest rursus an sub nomine Christi, et similibus, possit dici illum esse quid creatum. Hoc tamen spectat ad quæst. 16. Nunc breviter respondetur, si subjectum stet formaliter pro toto composito, et creatum sufficienter explicetur juxta supra dicta, sic vere esse quid creatum, quo sensu ab omnibus sine controversia admittitur illa propositio: *Christus, in quantum homo, est creatura.* An vero oporteat semper addere hanc determinationem ex parte subjecti, in citato loco dicetur.

ARTICULUS VII.

Utrum unio naturæ divinæ et humanæ sit aliquid creatum[1].

1. *Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unio naturæ divinæ et humanæ non sit aliquid creatum. Nil enim creatum in Deo potest esse; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanæ naturæ unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.*

2. *Præterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis, sive persona ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod hujusmodi unio maxime debeat judicari secundum conditionem divinæ hypostasis, quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.*

[1] Infr., art. 8, corp., et 3, d. 2, q. 3, art. 2, q. 3, et d. 5, q. 1, art. 1, q. 1, et d. 7, q. 2, art. 1, et 4 cont., c. 39 et 41.

3. *Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut dicit Philosophus* [1]. *Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.*

Sed contra, omne, quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa ab æterno non fuit, sed incepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

Respondeo dicendum, quod unio, de qua loquimur, est relatio quædam, quæ consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est [2], *omnis relatio, quæ consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura (per cujus mutationem talis relatio innascitur), non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod hæc unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum : in humana autem natura, quæ creatura quædam est, realiter est ; et ideo oportet dicere quod sit quiddam creatum.*

Ad primum ergo dicendum, quod hæc unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum, dicitur enim Deus unitus creaturæ, ex hoc quod creatura est realiter unita Deo absque ejus mutatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio relationis sicut et motus dependet ex fine vel termino, sed esse ejus dependet a subjecto. Et quia unio talis non habet esse reale, nisi in natura creata (ut dictum est [3]*), consequens est quod habeat esse creatum.*

Ad tertium dicendum, quod homo dicitur creator, et est Deus propter unionem, in quantum terminatur ad hypostasim divinam ; non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator, vel Deus ; quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam rationem.

COMMENTARIUS.

1. Ad intelligendum tam hunc articulum quam sequentes, quid ista vox *unio* significet, explicandum est ; interdum enim est nomen, interdum verbum quod conjungere vel copulare significat, et hoc modo significat aliquam actionem ut exercitam. D. Thomas autem hoc loco illa voce utitur, prout nomen est, et sic dicit significare relationem ; et quamvis fortasse interdum alias habeat significationes, ut in sequenti disputatione dicetur, tamen ab ipso D. Thoma in sola illa usurpatur, et juxta illam explicandi sunt tam hic articulus, quam sequentes.

2. Respondet igitur, unionem hanc in humanitate esse aliquid creatum, quia est relatio realis ad Verbum ; in Verbo autem nihil esse creatum, quia est sola relatio rationis. Supponit enim D. Thomas, ex doctrina tradita 1 p., q. 13, Deum non referri realiter ad creaturas, quamvis creaturæ realiter referantur ad Deum; non enim est capax talium relationum, quia nullum esse reale etiam relativum potest esse in Deo novum, vel a creatura dependens. Unum vero manet in hac littera obscurum, an, scilicet, D. Thomas docere voluerit, nihil aliud creatum denuo fieri in humanitate per actionem uniendi præter hanc relationem, aut si hoc non intendit, cur solius relationis meminerit. Sed hoc late tractandum est disp. seq. Nunc breviter dicendum, non esse mentem D. Thomæ excludere omne aliud præter relationem in humanitate factum per actionem unitivam, quia neque illa actio potest proxime et formaliter tendere ad relationem, cum ad relationem non sit per se actio aut motus ; neque illa relatio esse potest sine fundamento creato distincto aliquo modo ab humanitate, illique superaddito. Nam sola humanitas per se non est sufficiens fundamentum, quia ex illa non resultat statim relatio, etiamsi Verbum, quod est terminus, existens supponatur ; oportet ergo ut aliquid fiat in humanitate, per quod ipsa mutetur, et ex quo resultet relatio ; illud autem nihil aliud est quam ipsa substantialis unio humanitatis ad Verbum ; quia ergo D. Thomas de hac unione seu substantiali conjunctione articulo præcedenti jam disputaverat, hic solum de relatione quæsivit, et ideo de sola illa in hoc articulo mentionem facit.

3. Argumentum secundum (omisso primo, quia clarum est) hujusmodi est: Verbum est finis hujusmodi unionis, quia ad Verbum terminata est unio, et ideo habet rationem finis; ergo unio magis sequitur conditionem Verbi quam humanæ naturæ, quia finis est potissimum in unaquaque re ; ergo potius est increata, sicut Verbum, quam creata, sicut humana natura. Respondet negando primam consequentiam, quia relatio, licet speciem

[1] Post., text. 5, non longe a fine, tom. 1.
[2] Q. 13, art. 7.
[3] In corp. art.

sumat a termino vel a fine, esse tamen suum a subjecto habet; quia ergo subjectum hujus unionis est creatum, scilicet, humana natura, ideo etiam ipsa unio quiddam creatum est. Addi vero potest finem proximum hujus unionis proprie non esse Verbum, sed vel ipsam humanitatem ut unitam, et sustentatam a Verbo, vel potius hunc hominem Deum constantem ex persona divina et humana natura. Hoc enim compositum proxime intentum est per hanc unionem, et similiter intenta est perfectio humanæ naturæ, non Verbi. Quocirca aliud est esse terminum seu extremum ad quem fit unio, aliud vero esse finem; forma enim unitur materiæ, et ita materia est terminus illius unionis, non tamen est finis, quia forma non unitur materiæ propter ipsam materiam, sed vel propter suam perfectionem, vel propter compositum. Dices: cur hæc D. Thomas non distinxit? Respondeo: quia de relatione loquebatur, quæ proprie non habet alium finem a suo termino, quia non est per se intenta, sed aliunde resultat, et ideo non curavit D. Thomas hoc loco finem a termino distinguere, sed solum juxta propriam relationis naturam argumento satisfacere.

4. Argumentum tertium est per se facile, sed littera solutionis D. Thomæ nonnihil obscura est. Argumentum enim erat hujusmodi: hic homo est creator propter unionem; ergo magis ipsa unio erit creator, et non creatura, quia *propter quod unumquodque tale*, etc. Et respondet primum, hunc hominem dici creatorem propter unionem, quatenus unio terminatur ad hypostasim Verbi. Secundo, dicit non inde sequi unionem esse creatorem, quia quod aliquis dicatur creator, vel creatum, magis respicit esse ipsius quam rationem. Horum autem primum difficile est, quia pari ratione posset dici creatura creator, quatenus relatio creaturæ terminatur ad creatorem. Secundum autem est valde obscurum, neque apparet quomodo satisfaciat argumento. Dicendum vero est D. Thomam locutum fuisse juxta subjectam materiam, unde sensus illius est, illam communicationem idiomatum inter hunc hominem et creatorem non fundari in esse proprio ipsius unionis, sed fundari in propria conditione personæ, in qua fit unio, quæ est increata et creator; unio vero est quasi conditio necessaria ad illam communicationem idiomatum, quatenus terminatur ad hypostasim Verbi, non quomodocumque, sed tan quam ad personam, in qua subsistit humanitas; et ideo non est simile de relatione creaturæ, et ita optime satisfit argumento. Facilius tamen dici potest hunc hominem dici creatorem per communicationem idiomatum, quia supponit pro supposito, quod est creator; hæc vero communicatio non habet locum respectu ipsius unionis in abstracto sumptæ, quia non supponit pro eadem persona. Deinde illa maxima, *Propter quod unumquodque tale*, etc., male applicatur; procedit enim in propriis causis, quæ formaliter sunt tales; at vero unio non est propria causa, propter quam hic homo est creator, sed solum explicat conditionem ex parte humanitatis necessariam, ut possit hic homo pro creatore supponere.

ARTICULUS VIII.

Utrum unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio.

1. *Ad octavum sic proceditur. Videtur quod idem sit unio quod assumptio. Relationes enim sicut et motus specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet, divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.*

2. *Præterea, in mysterio incarnationis idem videntur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.*

3. *Præterea, Damasc. dicit in* 3 *lib.*, *c.* 11: *Aliud est unio, aliud incarnatio; nam unio solam demonstrat copulationem; ad quem autem facta est copulatio, non adhuc; humanatio autem et incarnatio determinant ad quem sit facta copulatio. Similiter assumptio non determinat ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse quod assumptio.*

Sed contra est, quod divina natura dicitur unita, non autem assumpta.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est [1], *unio importat relationem quamdam divinæ naturæ et humanæ secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur. Mutatio autem consistit in actione et passione.*

Sic ergo dicendum est, quod prima et principalis differentia inter assumptionem et unio-

[1] Art. præc.

nem est, quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem, secundum quam dicitur aliquid assumptum.

Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia; nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse; et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur homo; unde vere dicimus quod Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, id est in abstracto, significatur ut assumpta; non autem dicimus quod Filius Dei sit humana natura.

Ex eadem etiam sequitur tertia differentia, quod relatio, præcipue æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum a quo, et ad quem; dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat; unde indifferenter dicitur, quod humana natura est unita divinæ, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso; quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut, scilicet, persona divina in humana natura subsistat.

Ad primum ergo dicendum, quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est[1].

Ad secundum dicendum, quod uniens et assumens non omnino sunt idem; nam omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi; et ideo dicitur uniens, non assumens, quasi ad se sumens. Persona autem Filii, quæ sibi humanam naturam univit, est uniens et assumens; et similiter non est idem unitum et assumptum; nam divina natura dicitur unita, et non assumpta.

Ad tertium dicendum, quod assumptio determinat, cui facta est copulatio ex parte assumentis, in quantum assumptio dicitur quasi ad se sumptio, sed incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unione, et ab incarnatione seu humanatione.

[1] In corp. art.

COMMENTARIUS.

1. In hoc articulo, D. Thomas significationem quarumdam vocum potius quam rem aliquam novam intendit explicare; in re enim, ut ipse supponit in principio corporis articuli, tantum est una relatio unionis in humanitate, et una actio, et passio, per quam mutatur humanitas, et conjungitur Verbo, ex qua mutatione dicta relatio consurgit; sed quia hæc diversis vocibus significantur, ideo oportet propriam uniuscujusque significationem exponere, ut variæ locutiones, quæ inde resultant, bene intelligantur. Oportet autem advertere, quod articulo præcedenti dixi, D. Thomam non agere de hac voce *unio*, ut est verbum, sic enim proprie deberet comparari cum verbo *assumo;* sed agere tantum de nominibus unionis et assumptionis, quoniam fortasse credidit hac intellecta differentia, facile posse aliam intelligi. Et hoc oportet præ oculis habere ad intelligendam litteram articuli, quæ alioquin difficilis est, et Cajetano negotium facessit.

2. Respondet ergo tres esse differentias inter unionem et assumptionem. Prima, quia unio significat relationem, ut præcedenti articulo dictum est, assumptio vere significat actionem, per quam fit mutatio, ex qua illa relatio consurgit; quod probatur, quia ab assumptione dicitur aliquid assumens, quæ est denominatio agentis ab actione sumpta, et aliud denominatur assumptum, quæ est denominatio passionis. Sed contra, quia etiam ab unione dicitur aliquis uniens, et aliud unitum, unde idem D. Thomas hic ad secundum concedit, quod Pater est uniens, quia facit unionem; ergo etiam unio significat actionem. Respondet Cajetanus concedendo, unionem, prout significatur per verbum, *unio*, significare actionem, non quomodocumque, sed quatenus ex illa resultat relatio unionis; et hoc modo inquit unionem semper significare relationem, vel ut in fieri, vel ut jam factam; in quo differt ab assumptione, quæ significat actionem non ut ex illa resultat relatio, sed præcise, ut infert mutationem seu passionem. Dici etiam potest, verbum *unio* significare actionem, et in proposito eamdem actionem significare quam verbum *assumo;* et quamquam fortasse differant dicto modo a Cajetano explicato, magis tamen propria differentia illorum est, quod verbum *assumo* involvit principium, et aliquo modo termi-

aum unionis, et connotat duplicem habitudinem, seu rationem principii et termini in eodem extremo; significat enim ad idem suppositum terminari unionem, a quo est actio uniendi, quia assumere idem est quod ad se sumere; at vero verbum *unio* non includit hujusmodi terminum, et ideo Pater et Spiritus Sanctus dicuntur unire, non tamen assumere; Verbum autem utrumque dicitur. At vero vox *unio*, ut est nomen, non denominat unientem, sed unitum; et hoc modo loquitur D. Thomas in corpore articuli, ut dixi.

3. Secunda differentia est, quia *unio* significat veluti in facto esse; *assumptio* autem, velut in fieri, cujus signum, ait D. Thomas, est, quia uniens dicitur esse unitum, id est, potest ita denominari, quamvis non semper sit necessarium, ut Cajetanus notat; sed tunc solum quando uniens sibi aliquid unit; assumens vero nunquam dicitur assumptum, etiamsi aliquid ad se sumat. Ratio enim hujus est (ut D. Thomas indicat), quia *assumptio* significat actionem, et ideo denominat rem assumptam, ut supponitur assumptioni; et ideo hæc denominatio non transit ullo modo in assumentem; at vero vox *unio* significat relationem resultantem ex actione, vel potius ex termino actionis, et ideo denominat extrema unita, prout jam in termino sunt, seu prout intelligitur jam ex eis aliquid unum effectum, ac propterea denominatio uniti potest in ipsum unientem redundare, si aliud sibi uniat. Quod a simili explicuit Div. Thomas; nam humanitas, inquit, in abstracto non denominat Verbum, non enim dicitur Verbum humanitas, quia humanitas ut sic supponitur assumptioni; at vero homo in concreto recte dicitur de Verbo, quia ut sic significat humanitatem, ut jam existentem in termino assumptionis, et ut Verbo unitam; et hoc modo mihi videtur hæc littera intelligenda, quæ alioquin satis obscura visa est. Sed dicet aliquis, unionem etiam significare rem prout est in fieri. Respondet Cajetanus valde obscure, in modo significandi ita esse, tamen in re significata semper significare relationem, quæ non habet esse, nisi postquam jam terminata est actio uniendi, et propterea dici significare rem, prout in facto esse, saltem ex parte rei significatæ, et in hoc differre ab assumptione; sed non satis hoc intelligo. Unde concedo, verbum *unio*, significare rem prout in fieri, non solum in modo significandi, sed etiam in re significata, quia re vera significat actionem, unde prius natura denominat unientem, quam intelligatur unio terminata. Ad D. Thomam vero respondeo, ipsum non esse locutum de verbo uniendi, sed de nomine unionis. Quocirca signum illud, quo D. Thomas probat hanc secundam differentiam, non videtur satis efficax, nam etiam inter verbum *unio* et *assumo* reperietur eadem differentia, licet utrumque significet prout in fieri; et ratio illius alia assignari potest, scilicet, quia verbum *assumo*, propter relationem quam involvit, connotat distinctionem inter rem assumptam et assumentem, et ideo assumens non potest dici assumptum, quia non distinguitur a se ipso; at vero verbum *unio* absolute significat actionem, non involvendo unum extremum ad quod terminatur unio, magis quam aliud, et ideo indifferenter denominare potest etiam ipsum unientem, si aliquid aliud sibi uniat. Est et alia ratio hujus diversæ locutionis, nam verbum *unio* generatim significat actionem uniendi, quocumque modo fiat; at vero *assumptio* magis explicat et determinat modum ipsius actionis et indicat, id quod assumitur, ita conjungi alteri, ut in eo sustentetur et subsistat, et ideo sola natura assumpta dici potest.

4. Tertia differentia est, quia *unio* significat relationem æquiparantiæ, et ideo indifferenter denominat extrema unita, non sic autem *assumptio*, quia significat actionem vel passionem, quæ distinctas habitudines dicunt ad agens, vel ad passum, et ad terminos a quo, vel ad quem; et ideo non eodem modo denominat extrema assumptionis. Unde fit ut divinitas dicatur unita humanitati, sicut humanitas divinitati, non tamen dicatur assumpta a divina persona, vel ad conjunctionem cum humanitate, sicut humanitas denominatur assumpta; et hujus differentiæ ratio a priori sumenda est ex dictis in fine præcedentis differentiæ; natura enim humana tracta est ad subsistentiam divinam, et non e contrario; illa autem habitudo significata est nomine assumptionis, non autem nomine unionis, ut dixi. Advertit autem Cajetanus, in 3 dub., cum relatio unionis dicitur relatio æquiparantiæ, intelligendum id esse formaliter, seu quoad denominationem, non quoad entitatem; nam relatio unionis in humanitate est realis, in Verbo tantum rationis, unde quoad entitatem relationis non est ejusdem rationis in utroque extremo; et hoc modo D. Thomas in 3, d. 5, q. 1, art. 1, quæst. 1, ad 2, dixit relationem unionis in creatore et creatura non esse æquiparantiæ, quod docet Scot., de

2, q. 1; et Gabriel ibi, quæst. 1, notab. 4, cor. 2. At vero quoad rationem formalem a nobis conceptam, seu quoad denominationem, vel (prout alii loquuntur) quoad ipsum *esse ad*, dicitur esse æquiparantiæ, quia eodem modo denominat utrumque extremum, et illa relatio rationis, quæ concipitur in Verbo, concipitur ad eumdem modum ac si esset relatio realis ejusdem rationis. Alii reddunt aliam rationem, scilicet, quia ab eadem relatione unionis, quæ est in alio extremo, denominatur Verbum unitum; sed hoc satis non est, quia eodem modo dici potest, a relatione creaturæ terminatæ ad Deum, denominari Deum creatorem, et nihilominus relatio creatoris non est æquiparantiæ. Unde inter ipsas relationes non mutuas inter Deum et creaturam, quædam formaliter concipiuntur ut relationes æquiparantiæ, seu ejusdem rationis et denominationis, aliæ ut disquiparantiæ, seu diversæ rationis; quia vel concipiuntur ad modum similium relationum inter creaturas, et ita illas imitantur in modo denominandi, vel certe quia quædam intelliguntur habere fundamentum diversæ rationis in utroque extremo, ut sunt relatio creatoris et creaturæ, quæ suo modo fundantur in actione et passione, vel quasi passione; aliæ vero intelliguntur habere fundamentum ejusdem rationis in utroque extremo, formaliter loquendo. Et hujusmodi est relatio unionis, quæ solum intelligitur fundari in conjunctione ipsa, quatenus per eam fit ut tam vere et proprie Deus conjunctus sit creaturæ, sicut creatura Deo.

5. Dices: in materia et forma unitis, relatio unionis est diversæ rationis, etiam si in generali denominatione unionis conveniant; quod patet, quia proxima fundamenta sunt diversarum rationum, quia substantialis modus quo materia unitur formæ, vel forma materiæ, diversus est, quia unus pertinet ad causalitatem formalem, alius ad materialem; ergo multo magis in proposito, quia humanitas unitur ut sustentata a Verbo, Verbum autem ut sustentans humanitatem. Respondetur, argumentum concludere hanc relationem esse ejusdem rationis et denominationis generice, et non specifice, sicut relatio unionis in humanitate respectu Verbi, et in anima respectu corporis, conveniunt in generica, non in specifica ratione unionis. Ex his ergo satis constat differentia inter unionem et assumptionem quoad significationem supra dictam. Quod si utamur nomine unionis, ut multis in usu est, ad significandam actionem quam alii unitionem vocant, facile ex dictis intelligi potest quomodo etiam differant *assumptio* et *unio* in hac significatione; conveniunt enim, quatenus eamdem actionem omnino significant; differunt vero, sicut dictum est de verbo uniendi, quoniam *unio* absolute et quasi abstracte significat illam actionem; *assumptio* vero connotat, et in principio talis actionis habitudinem termini, ut, scilicet, ad se sumat, et in re circa quam versatur, ut trahatur ad subsistendum in alio, et inde oriuntur variæ locutiones supra explicatæ.

6. Et ex his sufficienter explicatæ sunt solutiones argumentorum D. Thomæ, præterquam solutio ad tertium, in qua explicat D. Thomas duos alios terminos, scilicet *humanatio* et *incarnatio*. De quibus breviter dicendum est, eamdem actionem significare quam *assumptio* vel *unitio*; differre vero in modo significandi, seu in connotatis, quia *assumptio*, ut dictum est, indicat naturam quæ ad subsistendum in alio assumitur, et connotat terminum assumptionis ex parte personæ agentis, seu assumentis; *incarnatio* autem vel *humanatio* potius connotat aliud extremum unionis ex parte naturæ assumptæ, quatenus ab illa denominatur persona assumens; *unio* vero seu *unitio* ab utroque abstrahit; et hinc fit ut Verbum dicatur incarnatum vel humanatum, humanitas vero non dicatur incarnata; dicitur autem humanitas assumpta, non vero Verbum; utrumque vero dicitur utrique unitum. Et simile suo modo est de hac voce *deificatio*, qua in hac materia Patres uti solent, cum dicunt carnem vel humanitatem fuisse *deificatam*, id est, deitati unitam. Et ita significat eamdem actionem unitivam, explicando tamen deitatem ut terminum illius unionis, et humanitatem ut subjectum, contrario, scilicet, modo, quam *humanatio*, quæ dicit eamdem actionem, significando humanitatem (ut notavit Dam., l. 3, c. 11) tanquam terminum illius unionis, Verbum autem ut subjectum, non quidem inhæsionis, sed denominationis; quia, licet tota mutatio sit in humanitate, denominatio tamen redundat in ipsum Verbum.

7. Ultimo in eadem solutione ad tertium notanda sunt illa verba: *Assumptio differt ratione ab unione, incarnatione et humanatione.* Circa quæ Cajetanus movet quartum dubium, quo modo in re differant *unio* et *assumptio*, nam hactenus de significatione vocum tantum dictum est; sed non est quod in hoc immore-

mur, quia, si loquamur de actione ipsa, prout significatur per diversas voces, tantum ratione et modo significandi et concipiendi distinguuntur, ut Cajetanus concedit, et per se satis constat. Si autem loquamur de relatione unionis comparando illam ad actionem vel mutationem, seu fundamentum proximum, quodcumque illud sit (de hoc enim dicemus disputat. sequenti), sic coincidit quæstio hæc cum generali quæstione metaphysica de distinctione relationis a suo fundamento, quæ non est hoc loco disputanda. Ego vero sentio esse quidem distinctionem aliquam ex natura rei, non quidem tanquam rerum omnino distinctarum, sed tanquam formalium rationum diversarum, seu tanquam modi, et rei cujus est modus.

DISPUTATIO VIII.

In quatuor sectiones distributa.

QUID INCARNATIO SIT.

Ex præcedente disputatione duo sumere licet, quæ ad essentiam incarnationis explicandam conferent. Primum est, incarnationem esse quamdam actionem realem, vel certe in hoc perficiendo mysterio hujusmodi actionem intervenisse, quod est per se evidens; quia, cum in hoc mysterio sit in rerum natura novum aliquid, quod antea non erat, necesse est per aliquam actionem esse factum; nam si Verbum caro factum est, aliqua certa actione factum est, quam appellant Concilia unitionem carnis ad Verbum, ut constat ex Concilio Ephesino, cap. 13, et quinta Synodo collat. 8, cap. 4 et 8. Secundum est, hanc actionem seu unitionem esse duarum substantiarum conjunctionem, Verbi, scilicet, et humanæ naturæ, ex quibus componitur hic homo Christus. Ex quo colligitur, hanc actionem non posse esse per veram inhæsionem actualem unius ex prædictis extremis ad alterum, quia neutrum potest alteri proprie inhærere, etiam si cum illo possit realiter uniri. Superest ergo declarandum qualis sit hæc unitio, et quem terminum formalem habeat, ad quem tendat, et quem terminum a quo, quidve per eam ipsis extremis addatur, quæ inter se uniuntur, et hinc tandem satisfiet difficultatibus quæ circa hoc mysterium occurrere solent.

SECTIO I.

Utrum incarnatio sit actio tantum uniens humanitatem Verbo, vel etiam sit producens ipsam humanitatem in rerum natura.

1. *Quot modis unio fieri queat.* — Tribus modis intelligi potest actionem aliquam unire duo extrema. Primo, producendo totum compositum, simulque cum illo comproducendo utrumque extremum componens totum; hujusmodi est creatio cœli, per quam tam materia quam forma cœli concreantur, et inter se uniuntur. Secundo, potest actio ita unire unum extremum alteri, ut unum eorum supponat, et non producat, alterum vero non solum uniat, sed etiam producat seu comproducat, producendo totum compositum, ita ut producendo uniat, et uniendo producat. Hujusmodi est calefactio, per quam et calor de novo fit, et unitur subjecto quod fit calidum. Similiter actio, qua educitur forma materialis de potentia materiæ, productiva est, et unitiva talis formæ in materia, et cum materia. Tertio, potest esse actio tantum uniens et neutrum extremorum producens in rerum natura, sed solum compositum, quod ex utriusque conjunctione consurgit, qualis est resurrectio. In præsente ergo certum est, actionem, quæ in incarnatione intervenit, non esse primi generis, quia Verbum, quod est alterum extremum hujus unionis, non potest per hujusmodi actionem produci, sed supponitur esse per æternam generationem a Patre. De aliis ergo duobus generibus actionum difficultas non parva est, in quo illorum constituenda sit hæc actio.

2. *Prima opinio.*—Prima sententia est, incarnationem non esse actionem mere unitivam, sed productivam etiam humanitatis, non in se, sed in Verbo. Hanc opinionem non invenio apud Div. Thomam, aut aliquem antiquum Theologorum, sed quidam moderni Thomistæ eam hoc tempore defendunt, ut facilius ab humanitate Christi existentiam creatam excludant, et quasi coacti vi argumentorum, quæ contra illam sententiam fieri solent. Potestque hæc sententia suaderi primo ex Leone Papa, epist. 11 ad Julianum, dicente: *Natura nostra non sic assumpta est, ut prius creata post adsumeretur, sed ut ipsa adsumptione crearetur.* Quibus verbis satis formaliter et expresse declaravit, eamdem omnino esse actionem, qua humanitas et assumpta est et creata; fuit ergo illa actio non solum unitiva, sed et productiva animæ seu huma-

nitatis. Et similia videntur verba Fulgentii, libr. de Incarnatione et gratia, capit. tertio; cum enim dixisset, Deum in Virgine et ex Virgine naturam, secundum quam temporaliter conciperetur, et nasceretur, formasse et accepisse, subdit: *Ipsa quippe acceptio carnis fuit conceptio virginalis;* conceptio autem virginalis fuit humanitatis productio; fuit ergo illa eadem actio cum assumptione seu unitione ad Verbum. Unde inferius aperte subdit: *Una quippe fuit in utero Mariæ Virginis conceptio divinitatis et carnis, et unus est Christus Dei Filius in utraque natura conceptus.* Secundo argumentor ratione sumpta ex prædictis verbis Fulgentii; nam, si actio productiva et unitiva humanitatis essent distinctæ, illa quidem esset prior natura quam hæc, quia, sicut uniri supponit esse, ita productio supponitur ad unionem, quando sunt actiones distinctæ; ergo conceptio humanitatis esset prior natura quam assumptio, quia humanitas non nisi per conceptionem producta est; ergo, formaliter ac proprie loquendo, non esset conceptus Deus ex Virgine; quod est contra fidem. Patet consequentia, quia conceptio prius natura terminata esset ad humanitatem, et non ad Deum, quandoquidem in illo priori humanitas non est unita Deo. Et confirmatur a simili: nam, quia actio, per quam creatur anima, est distincta ab ea per quam unitur corpori, et illi supponitur, ideo per illam actionem non producitur homo, sed sola anima; e contrario vero, quia calor, eadem actione qua producitur, unitur subjecto, ideo illa actione non tam fit calor quam calidum; si vero calor prius natura fieret actione distincta, et postea uniretur, certe illa actione non fieret calidum, sed solus calor; ergo similiter in præsente, si conceptio humanitatis est actio distincta, et prior quam assumptio, per illam concipitur humanitas sola, et non Deus homo, et ita non esset Deus conceptus ex Virgine, nec Virgo esset mater Dei. Tertio, quia si humanitas vel anima Christi actione distincta et prius natura crearetur quam assumeretur, prius etiam ratione existeret, quam assumeretur; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia actio productiva vel creativa terminatur ad existentiam rei. Minor vero probatur, quia, juxta probabilem sententiam, in anima Christi non est alia existentia ab existentia Verbi increata; quod si hoc verum est, impossibile est intelligere illam animam existentem prius natura quam unitam Verbo; ergo nec intelligi potest prius natura creata quam unita. Unde confirmatur, quia creatio non potest esse actio distincta ab ea actione qua essentia unitur existentiæ; sed incarnatio est actio per quam essentia animæ et humanitatis unitur existentiæ, per quam actu existit; ergo illa eadem est creatio ipsius animæ.

3. Secundo probatur eadem minor, quia, quamvis demus humanitatem Christi habere propriam existentiam, tamen illam habet dependentem a Verbo; ergo non potest prius natura existere quam sit Verbo unita. Antecedens patet, quia in hoc consistit substantialis unio humanitatis ad Verbum, scilicet quod ad ipsum dependentia humanitatis terminatur, hoc enim modo omnes Theologi unionem illam declarant; ideo enim dicitur per hanc unionem Verbum uniri humanitati tanquam sustentans illam, quia, nimirum, humanitas in existendo pendet in hoc genere a Verbo tanquam a sustentante. Nam, si in existendo non pendet, quanam ratione ab ipso sustentatur? aut in quo pendere potest? erit ergo per se existens, atque adeo subsistens. Dices pendere in unione. Sed hoc non sufficit ut per se non existat, nisi media unione pendeat in sua entitate et existentia, sicut non dicetur anima rationalis pendere a corpore, quia in existendo non pendet, etiam si unio ejus a corpore pendeat. Prima vero consequentia probatur, quia, si humanitas prius natura existit quam uniatur Verbo, ergo in illo priori non pendet in existendo a Verbo; ergo; hoc enim signo colligimus animam rationalem non pendere in existendo a materia, quia prius natura existit et creatur, quam uniatur materiæ; et e converso, quia forma materialis vel accidentalis pendet in existendo a subjecto, inde colligimus pendere etiam in fieri, et consequenter non prius natura fieri quam uniatur subjecto, nec e converso.

4. Tertio probatur eadem minor, quia anima rationalis, verbi gratia, non est prius creata seu existens, quam subsistens; ergo neque anima Christi prius natura creata est quam unita Verbo, et consequenter non alia actione creata est quam unita. Consequentia est evidens, quia unio seu assumptio fuit in Christi anima loco subsistentiæ propriæ, quæ est in aliis animabus. Unde eumdem ordinem habuit illa unio ad existentiam vel creationem illius animæ, quem habet subsistentia propria ad creationem et existentiam propriam aliarum animarum, ut latius infra, q. 6, dicturi sumus. Antecedens probatur, nam creatio proprie ac

formaliter terminatur ad rem subsistentem, ut docet D. Thomas, 1 part., quæst. 45, art. 4, quia illud creatur, quod proprie existit; hoc autem proprie convenit rei subsistenti; ergo non intelligitur aliquid proprie terminare creationem, donec subsistat; ergo non potest anima intelligi prius natura creata quam subsistens. Et confirmatur primo, quia hinc colligunt Theologi, animam rationalem subsistere, quia per creationem fit; si autem creatio præcise terminaretur ad existentiam prius natura quam ad subsistentiam, nulla esset ratio qua probaretur animam rationalem prius natura subsistere, quam uniatur corpori, nam satis esset quod prius natura existeret; ergo signum est creationem formaliter terminari ad rem subsistentem ut sic, et consequenter in Christi anima creationem ejus formaliter terminari ad unionem, per quam illi subsistentia divina communicata est. Confirmatur secundo, quia forma materialis et accidentalis non prius natura fit quam uniatur subjecto, quia naturaliter postulat modum inhærentiæ, ut existere possit; ergo et e converso forma subsistens non prius natura fit existens quam subsistens, quia, ut existat, tam naturaliter postulat modum subsistendi, et ab illo pendet, sicut materialis forma modum inhærendi; ergo similiter in anima Christi non prius natura fit existentia, quam modus unionis ad Verbum, qui illi est loco subsistentiæ propriæ.

5. Quarto argumentor, nam unio animæ rationalis ad Verbum non potest esse actio ex præsupposito subjecto; ergo non potest esse actio a creatione ipsius animæ distincta. Probatur consequentia, quia creatio proprie est actio quæ fit sine concursu subjecti, ex virtute tantum causæ efficientis. Antecedens probatur, quia nihil potest esse subjectum actionis, nisi quod est subsistens, et ideo materia prima, ut generationi supponitur, dicitur esse subsistens, quia est actionis seu mutationis subjectum.

6. *Secunda opinio. — Primus modus probandi hanc sententiam ostenditur inefficax.* — Secunda sententia affirmat incarnationem esse actionem mere unitivam, et ex natura rei esse distinctam a creatione rationalis animæ et productione humanitatis. Hæc opinio sumitur ex D. Thoma, hac 3 part., quæst. 4, art. 2, ubi ait, illud, quod assumitur, debere præintelligi assumptioni, sicut quod movetur localiter, præintelligitur motui; et quæst. 6, art. 3, sentit animam Christi eodem modo et eodem genere actionis esse creatam, quo aliæ animæ rationales. Et ita etiam indicat, quamvis eodem instante fuerit creata et assumpta, prius tamen natura et diversa actione fuisse creatam; et eadem quæst., art. 4, ad 3, dicit carnem prius natura uniri animæ, quam Verbo unione personali. Unde sentit conceptionem humanitatis esse priorem et distinctam actionem ab unione humanitatis ad Verbum, quod in illa quæstione sæpius repetit, ut ibi videbimus. Idem sentit in 3, dist. 5, quæst. 3, art. 1, ad 2, ubi affirmat, quod assumitur, præexistere assumptioni, non tempore, sed natura, seu secundum modum intelligendi. Idem tenet Alex. Alens., 3 p., quæst. 8, memb. 2, ubi dicit, conceptionem esse natura priorem assumptione, et esse carnis prius esse naturaliter assumptione carnis. Ibidem etiam distinguit creationem animæ, et dicit esse priorem assumptione. Expresse id docet Durandus, in 3, dist. 15, quæst. 2, n. 4, ubi dicit has actiones esse distinctas, et posse eam, quæ prior est, scilicet, creationem animæ, vel formationem humanitatis, eamdem esse, vel conservari sine unione. Eamdem sententiam supponit Gabriel cum Ocham, in 1, dist. 30, q. 4, ubi ita distinguit creationem animæ Christi ab unione ad Verbum, sicut ab unione ad corpus, quas constat esse distinctissimas actiones. Idem Gabr., cum eodem Ocham, in 3, d. 1, quæst. 1, art. 1, et dist. 3, art. 1; Scot., dist. 1, q. 1. Et primo probari potest, quia actiones, ut ex philosophia constat, distinguuntur ex terminis; ergo, ubi termini sunt in re ipsa distincti, oportet actiones esse distinctas; sed in præsente termini sunt distincti, nam substantia animæ, vel materiæ, et humanitatis, est in re ipsa distincta ab unione ad Verbum, ut inferius constabit; ergo et actio, per quam fit anima, et per quam unitur Verbo, sunt distinctæ. Sed hæc ratio non videtur efficax, nam in eadem forma fieri potest in forma accidentali et materiali, et unione illius ad subjectum; nam etiam entitas vel substantia talis formæ distinguitur ex natura rei ab unione; ergo pari ratione concludendum esset fieri per diversas actiones, quod tamen est falsum, quia cum hujusmodi forma non fiat nisi per eductionem de potentia subjecti, non potest alia actione fieri, et alia uniri; nam vel illa actio, qua fit, est cum materiali concursu subjecti, vel non; si non, ergo est creatio, quia est actio ex nullo subjecto, atque adeo ex nihilo; si vero fit cum materiali concursu subjecti,

ergo illamet actio, quantumvis præcise ac formaliter sumpta, pendet essentialiter a subjecto, illique unitur; ergo ex vi illius, terminus ejus fit in subjecto, et unitur illi; ergo non est necessaria actio uniens distincta. Sic ergo in præsente dici potest, etiamsi substantia humanitatis vel animæ sit distincta ab unione ad Verbum, nihilominus per eamdem actionem fieri, quia fit dependenter a Verbo, et non prius in se quam in Verbo.

7. Sed nihilominus amplius declarari et urgeri potest ratio illa in hunc modum: nam, licet verum sit unam et eamdem esse actionem qua accidens fit et unitur subjecto, tamen, sicut in accidente in facto esse distinguimus entitatem accidentis ab actuali inhærentia seu unione, ita necesse est ut in ipsa actione distinguamus illam actionem, ut tendit ad entitatem, vel ad unionem accidentis, quia actio nihil aliud est quam fieri ipsius rei ut est ab agente; res autem in fieri et in facto esse servant inter se proportionem, et ideo si in facto esse est distinctio, erit etiam in fieri. Unitas ergo illius actionis productivæ et unitivæ accidentis in subjecto consistit in hoc, quod, licet illa duo ex natura rei distinguantur, tamen in ipsa actione se habent quasi partialiter, nam ita componunt unam actionem, ut essentialiter illam compleant, et illamet actio, ut terminatur ad entitatem rei, essentialiter pendeat a tali modo actionis, quo fit in subjecto et ex subjecto, et consequenter includat quidquid necessarium est in actione ad uniendum formam subjecto. Quamvis enim illa actio una sit propter rationem factam, quæ est urgens, non tamen concipienda est ut omnino indivisibilis; nam, cum terminus non sit indivisibilis, sed aliquo modo compositus ex entitate formæ et modo unionis, non potest actio ipsa, quæ cum termino identificatur, esse indivisibilis; est ergo suo modo composita ex fieri entitatis et ex fieri unionis, utrumque essentialiter includens, atque ita pendens, et connexum unum cum alio, ut non possint in re separari, prout per talem actionem fiunt. Ex quo fit ut, quamvis entitas formæ, secundum se, seu secundum cognitionem aut subsistendi consequentiam, sit prior quam unio ad subjectum, ut tamen fit per illam actionem, non sit prior ex natura rei quam unio ad subjectum. Hæc autem doctrina, licet vera sit in dicto exemplo, non videtur tamen posse ad præsens mysterium accommodari. Primo quidem, quia entitas naturæ humanæ, seu animæ, et unio ad Verbum, non solum distinguuntur ex natura rei, sed etiam sunt distincti ordinis, nam entitas animæ est naturalis, modus autem unionis est omnino supernaturalis; unde non est inter hæc duo illa naturalis connexio, quæ est inter formam accidentalem seu materialem, et unionem ejus ad subjectum; ergo actio, qua fit entitas animæ et unio ejus ad Verbum, non potest esse una, nec per modum simplicissimæ actionis, cum terminus non sit simplex, sicut de alia actione productiva et unitiva formæ dicebamus. Neque per modum actionis compositæ, saltem cum essentiali dependentia illius actionis, ut terminatur ad entitatem naturalem, ab alia veluti parte illius actionis, quæ terminatur ad modum supernaturalis unionis, quia non potest id, quod naturale est, ita essentialiter dependere ab eo quod est supernaturale, vel fatendum erit ipsam entitatem naturalem animæ Christi fieri in rerum natura per actionem et modum omnino supernaturalem, quod inauditum est.

8. *Secunda secundæ sententiæ probatio.* — *Objectio diluitur.* — Unde argumentor secundo, nam ex opposita sententia, sequitur animam rationalem Christi non fieri per creationem, quod est plane falsum, et contra modum loquendi Theologorum et Sanctorum; ergo. Sequela patet, tum quia creatio rei naturalis est actio ad ordinem naturæ pertinens, anima autem Christi dicitur facta per actionem alterius ordinis; tum etiam quia creatio est actio quæ fit ex nihilo per efficaciam agentis sine adminiculo alterius, anima autem Christi non ita facta est, sed cum actuali dependentia a Verbo tanquam a sustentante. Dicetur fortasse creationi tantum repugnare, quod sit actio ex præsupposito subjecto, non vero quod sit actio ex præexistente supposito, ut sic dicam, seu cum actuali et essentiali dependentia a supposito terminante naturam factam per illam actionem; et hac ratione consequenter dicetur, animam Christi factam esse per creationem, quia, quoad entitatem suam non est facta ex præsupposito subjecto, sed ex nihilo, non tamen per puram creationem, sed per creationem simul unitivam sui termini ad hypostasim Verbi. Sed contra hoc est imprimis, quia ad rationem creationis non satis est ut non sit ex præsupposito subjecto; transubstantiatio enim non est actio ex subjecto, et tamen, quia est ex præsupposito termino, censetur esse actio distinctæ rationis a creatione; ergo consequenter idem

posset in præsente probabiliter dici. Deinde saltem sequitur animam Christi non factam esse per creationem ejusdem speciei, seu rationis, cum creatione aliarum animarum; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia actio unionis hypostaticæ essentialiter distincta est ab actione, qua creatur anima nostra; et hæc creatio nullo modo pendet, nec pendere potest essentialiter ab actione qua fit illa unio; ergo, si creatio animæ Christi est eadem omnino actio cum unione, et, quatenus terminatur ad entitatem illius animæ, pendet essentialiter ab unione cum Verbo, seu ab ipso Verbo ut terminante, necesse est ut in ratione creationis, seu productionis animæ, sit actio essentialiter distincta a creatione aliarum animarum; consequens est contra communem sensum Theologorum omnium, ut supra ex D. Thoma visum est, et sumitur ex Augustino, epist. 99 ad Evodium, dicente: *Ita sibi creavit animam Dei Filius, ut cæteris creat*, quod etiam docuit Hieronymus, apol. 2 cont. Ruff.; et Leo Pap., epist. 11: *Nativitas*, inquit, *Domini secundum carnem, quamvis habeat quædam propria, quibus humanæ conditionis initia transcendit, non alterius tamen naturæ erat ejus caro, quam nostra, nec alio illi quam cæteris hominibus, anima est inspirata principio.*

9. *Inconvenientia ex opinione opposita deducta.* — Et confirmatur primo, quia alias sequitur, si anima rationalis relinqueretur a Verbo, non posse conservari in rerum natura, nisi Deus nova actione ex se creativa, et naturaliter conservativa, illam inciperet conservare; consequens est sine fundamento dictum, et præter omnium sententiam. Et similiter sequitur, ad assumendam materiam corporis Christi, necessarium fuisse ut Deus desineret conservare materiam illa antiqua actione, qua prius eam conservabat, ut inciperet illam conservare per actionem qua illam Verbo uniebat; et e converso, quando per continuam nutritionem aliquæ partes corporis Christi ita resolvebantur, ut prorsus dimitterentur a Verbo, quia non erant amplius assumendæ, sequitur, vel materiam illam fuisse annihilandam per suspensionem actionis conservativæ unionis ejus ad Verbum, quia per eamdem dicitur conservari in rerum natura; vel certe necessariam esse novam Dei actionem, per quam conservetur. Imo ulterius sequitur, etiam generationem Christi humanam, quantum ad formationem humanitatis et unionem animæ cum corpore, non fuisse actionem ejusdem rationis cum actione qua generantur alii homines; est enim eadem ratio de tota humanitate, quæ de creatione animæ; nam, ut infra dicam, tota humanitas assumpta est immediate, non solum ratione partium, sed etiam ratione totius. Unde tota etiam humanitas concepta seu formata est dependenter a Verbo; erit ergo concepta et unita per eamdem actionem, atque adeo per actionem alterius ordinis. Rursus sequitur, resurrectionem Christi fuisse actionem alterius ordinis ab illa, per quam resurgent alii homines; nam per illam actionem reproducta est Christi humanitas, non in se, sed in Verbo. Et explicatur apertius in hunc modum; nam in aliis hominibus, in quibus anima habet subsistentiam propriam, actio, qua anima unitur corpori, sive in generatione, sive in resurrectione, unit non solum entitatem animæ entitati materiæ, sed etiam subsistentiam animæ partiali subsistentiæ materiæ, ut ego opinor; vel essentiæ materiæ, secundum alios. At vero in anima Christi, quæ loco subsistentiæ propriæ habuit unionem ad Verbum, quando entitas animæ unita est entitati materiæ, non subsistentia propria, quæ nulla erat, sed unio hypostatica partialis ipsius animæ, fuit unita unioni hypostaticæ partiali ipsius materiæ, ut ita ex utraque composita sit una integra hypostatica unio totius naturæ, quæ omnia infra, quæstione sexta, late declarabuntur. Si autem eadem est actio qua formatur humanitas, sive in conceptione, sive in resurrectione, et qua unitur Verbo, necesse est illam actionem habere vim uniendi partiales uniones hypostaticas, et hoc modo uniendi etiam totam naturam Verbo; hæc autem actio longe altioris rationis est ab actione naturali, quæ solum potest unire animam propriæ naturali subsistentiæ. Hæc autem omnia neque multiplicanda sunt sine convincente ratione, neque sunt consentanea modo loquendi Scripturæ et Sanctorum, qui eodem modo loquuntur de resurrectione nostra et Christi, et de conceptione quantum ad substantialem formationem corporis et animæ, licet in principio efficiente, et in modo, et subita formatione corporis, fuerit alterius rationis. Imo, in modo loquendi interdum indicant formationem humanitatis antecedere assumptionem, quod saltem de naturæ ordine intelligendum est. Sic in Concilio Ephesino, canone 13, dicitur, *Verbum copulasse sibi carnem animatam anima rationali*; et inferius dicitur, quod *Verbum sustinuit generationem, carnis suæ nativitatem, suam faciens.* Et similia multa in eo de-

creto, quod sumptum est ex epistola Cyrilli ad Nestorium, leguntur, in quibus satis significatur formationem humanitatis esse distinctam, et ordine naturæ antecedere ad unionem. Et idem sumi potest ex Sophronio, in sua epistola quæ refertur in VI Synodo, act. 11; et Damasc., lib. 3, c. 22; Fulg. et Leone, locis supra cit., et aliis Patribus, quos refert Canisius, lib. 3, de B. Maria, c. 22, dicentibus, simul ac creata fuit anima, vel formata humanitas, fuisse unitas Verbo. Denique nomen ipsum *assumptionis*, ut D. Thomas recte notavit, denotat, id quod assumitur, non fieri in rerum natura per eam actionem qua assumitur, sed supponi; quando enim aqua calida se reducit ad frigiditatem, non dicitur proprie assumere frigiditatem, sed illam in se producere.

10. *Notabil. primum.* — Ut, quod in hac quæstione verum esse censeo, exponam, præmitto illam non pendere (ut aliqui existimant) ex illa quæstione, an in humanitate Christi sit aliqua existentia creata præter existentiam Verbi, nam, licet qui negant hujusmodi creatam existentiam, magis consequenter loquantur, asserendo eadem actione produci animam seu humanitatem Christi in rerum natura, et uniri Verbo, tamen multi etiam qui de existentia Christi ita opinantur, distinguunt actiones, et dicunt creationem vel productionem terminari ad entitatem essentiæ, unionem vero ad communicationem existentiæ et subsistentiæ, quod tamen commode sustineri aut intelligi non potest, ut latius infra dicam, q. 17. Unde e converso, non est dubium quin opinio distinguens has duas actiones, aptior sit ad ostendendum esse in humanitate Christi existentiam creatam[1], quia creatio re vera necessario terminari debet ad rem existentem ut sic; nihilominus tamen neque illa opinio in hac fundatur præcipue; certius enim existimo esse in humanitate Christi existentiam propriam, quam actiones has distingui, ut suo loco ostendam. Neque omnino illa opinio ex hoc pendet, nam etiam qui affirmant hanc actionem esse unam, possunt defendere esse in humanitate existentiam propriam, quæ per hanc actionem fit dependenter a Verbo. Sicut accidens habet existentiam propriam distinctam ab existentia subjecti, quam eamdem retinet, quando separatur a subjecto et conservatur; et nihilominus per eamdem actionem fit et unitur, quia per illam recipit existentiam suam dependenter a subjecto.

11. *Secundum.* — Hinc colligo et adverto secundo, supposita illa opinione de existentia creata humanitatis Christi, resolutionem præsentis quæstionis maxime pendere ex modo dependentiæ, quem humanitas existens in Verbo habet a subsistentia Verbi; nam si existentia humanitatis ita pendet ab unione ad Verbum, ut ex vi illius actionis, qua nunc recipit existentiam, non possit illam recipere, nisi cum concursu Verbi in ratione terminantis, sic necesse est fateri actionem productivam et unitivam esse eamdem; si autem non est tanta dependentia, sed existentia illa conservari potest per eamdem actionem absque unione, consequenter dicendum est actiones esse diversas, cum realiter separari possint. Hujus autem quæstionis resolutio pendet ex alia, quomodo, scilicet, existentia naturæ creatæ pendeat a subsistentia per quam terminatur, quia, cum unio hypostatica suppleat vicem propriæ subsistentiæ, necesse est ut suppleat dependentiam, quam entitas creata habet a propria subsistentia, et ideo talem dependentiam habebit existentia humanitatis a Verbo, media hypostatica unione, qualem habet existentia alterius hominis seu humanitatis ejus a propria subsistentia seu personalitate.

12. Quocirca, qui existimant (ut Cajetanus, et alii) subsistentiam propriam naturæ esse priorem existentia, et comparari ad illam, ut potentiam ad actum, consequenter dicent substantialem existentiam pendere a subsistentia ut a sustentante, seu complente proprium receptaculum talis existentiæ; et similiter dicent naturam pendere in esse simpliciter a subsistentia, quia sine illa non est naturaliter capax existentiæ; et, proportione servata, dicent humanitatem simpliciter pendere in esse simpliciter ab unione ad Verbum, quia sine illa non est capax existentiæ simpliciter, præsertim si verum est solum existere per existentiam increatam Verbi. Sed fundamentum hujus sententiæ mihi non probatur, quia supponit existentiam naturæ esse rem distinctam ab ipsa natura, esseque posteriorem subsistentia, et hanc esse veluti medium seu rationem conjungendi existentiam cum essentia, quæ mihi non sunt intelligibilia, ut in Metaphysica latius disputavi; et in præsente materia supponit illa sententia, unionem humanitatis ad Verbum, vel fuisse non tantum ad subsistendum, sed etiam ad existendum per existentiam increatam; vel etiam si in humanitate Christi admittatur existentia creata, ante hanc ordine naturæ præ-

cedere unionem ad Verbum, ut illa natura jam personata capax sit existentiæ; utrumque autem horum existimo falsum, ut latius dicam, quæst. 17, quia non potest unio realis fieri, nisi ad actualem entitatem realem, in qua intrinsece et absque ullo medio includitur existentia; hic ergo modus dependentiæ naturæ a subsistentia, vel unione, verus non apparet, nec ratione illius credi potest unam esse actionem, qua humanitas unita est Verbo, et in rerum natura producta.

13. Est ergo alia sententia, affirmans subsistentiam propriam esse terminum existentiæ, et quasi complementum naturæ existentis. Et juxta hanc sententiam sustineri potest, naturam pendere in esse simpliciter e sua subsistentia, quia non potest naturaliter existentiam recipere, nisi terminatam, et cum suo complemento. Ex quo fit, ut per eamdem indivisibilem actionem producatur res subsistens cum sua existentia et subsistentia. Quod facilius intelligetur, si supponamus subsistentiam naturæ non fieri per resultantiam ab ipsa natura existente, sed immediate fieri ab ipso agente, seu creante naturam; nam proprie non creat naturam, sed personam vel suppositum; unde una indivisibili actione illi communicat existentiam terminatam subsistentia. Quod potest exemplo declarari in existentia accidentis, et inhæsione ejus in subjecto; nam actualis inhæsio non est prior existentia accidentis, sed potius est ordine naturæ, aut saltem intellectu posterior, nam actualis inhærentia est modus illius existentiæ et quasi ultimus terminus ejus; et nihilominus illa existentia ita pendet ab actuali inhærentia, ut neque fieri, neque esse possit naturaliter sine illa; unde oritur ut talis inhærentia non resultet a tali existentia, sed utraque simul et per modum unius, et per unam et indissolubilem actionem fiat ab agente ex præsupposito subjecto; ita ergo, illa proportione servata, philosophari quis potest de existentia et subsistentia naturæ substantialis. Estque hic modus dicendi satis probabilis; nam, cum subsistentia sit ultimus terminus naturæ, nulla est repugnantia quod ab illa tanquam ab ultimo actu naturaliter pendeat. Et juxta hanc opinionem, consequenter dicendum videtur, hanc dependentiam naturæ existentis a sua subsistentia, suppleri in Christo per unionem ad Verbum, et consequenter in suo fieri pendere a Verbo. Ac denique propter hanc causam eadem actione fieri et uniri Verbo.

14. Sed nihilominus hic dicendi modus mihi non satis persuadetur, primo, quia probabilissimum mihi est, ut infra dicam, subsistentiam non immediate attingi ab extrinseco agente influxu creativo, vel generativo, sed resultare ex natura terminante formaliter creationem, vel generationem, ex vi intrinseca ejus, et ideo dici concreari, sicut propriæ passiones concreari dicuntur, quod magis proprie convenit subsistentiæ, quia est de consummatione substantiali ipsius naturæ; et eodem modo dicitur creatio tendere seu terminari ad rem subsistentem, quia vi sua facit rem independentem a subjecto, et ideo ex natura rei attingit rem, quæ necessario per subsistentiam completur, necessario resultantem ex esse per creationem communicato. Juxta hanc ergo sententiam non potest proprie existentia pendere a subsistentia, sed potius hæc pendet ab illa, utpote ab ea resultans. Secundo, quia subsistentia solum est quidam modus existentiæ, per quam ita terminatur, et in se fit existens, ut ei repugnet in alio subsistere; nulla est autem ratio ob quam res pendeat in esse aut fieri a modo suo, qui est posterior ipsa, et nullum proprium genus causalitatis habet in ipsa. Unde in hoc non est simile quod de accidente asserebatur; accidens enim non tam pendet ab actuali existentia, quam, mediante ipsa, pendet a subjecto, quod est propria causa ejus in genere causæ materialis; ipsa ergo actualis inhæsio est actualis dependentia accidentis a subjecto, tam in fieri quam in esse; res autem subsistens, ut sic, est independens a subjecto, et ideo subsistentia non potest habere rationem dependentiæ ab alia causa, neque ipsa etiam habet propriam aliquam rationem causæ, a qua existentia dependeat. Unde ob hanc etiam specialem rationem non videtur humanitas Christi posse dependere in suo esse simpliciter ab unione hypostatica, seu a Verbo, media unione, quia non videtur posse intelligi talis dependentia sine aliquo proprio influxu et propria causalitate Verbi in humanitatem, et in naturalem entitatem ejus; quod tamen dici non potest, quia omnis causalitas Verbi ad extra, etiam in humanitatem, est tantum effectiva, et communis omnibus personis.

15. *Occurritur objectioni.* — Nec satisfaciet qui dixerit, habere Verbum aliquem proprium influxum terminativum, qui non est propria causalitas, quamvis ad modum ejus a nobis explicetur, et ideo non repugnare esse pro-

prium Verbi; hoc (inquam) non satisfacit, quia, licet respectu unionis verum sit pendere hoc speciali modo a Verbo tanquam a proprio termino, quia dicit intrinsecam habitudinem et relationem transcendentalem ad ipsum; tamen, respectu naturæ humanæ, quantum ad suam entitatem absolutam, non potest intelligi ille specialis influxus, et causalitas quam Verbum habeat in talem entitatem; nam respectu illius non habet locum ratio termini, quia natura ut sic non dicit illam intrinsecam habitudinem, nec potest terminari ipsa a Verbo, nisi media unione, et ratione illius tantum; et ideo Doctores nunquam tribuunt humanitati dependentiam in entitate sua a Verbo, sed dependentiam suppositalem.

16. *Impugnatio refellitur.* — Quod si quis fortasse objiciat naturam substantialem non posse naturaliter esse sine sua subsistentia, et ideo necessarium esse ut naturaliter etiam pendeat ex illa, responderi uno verbo posset negando consecutionem; aliud est enim unum connecti necessario alteri, aliud pendere ex illo; nam hoc posterius significat quod sit effectus illius, aut quod per suum esse formaliter respiciat illud; potest autem esse connexio sine aliquo istorum, solum quia unum dimanet ab altero; sic enim non potest esse quantitas sine figura, nec corpus sine ubi, nec anima sine intellectu, et tamen nec quantitas pendet a figura, nec corpus ab ubi, nec anima ab intellectu; et in universum idem dici potest de quacumque essentia, et proprietate illam consequente.

17. *Quot et quales dependentiæ modi.* — Majoris tamen claritatis gratia, et quia confert ad rem de qua agimus, distinguere possumus duplicem modum dependentiæ. Unus est, quo una res pendet ab alia tanquam a propria et per se causa influente in illam illud esse in quo pendere dicitur ab illa, et hæc est propriissima et rigorosa dependentia. Alio tamen modo potest una res dici dependere ab alia, quia ita est connexa cum illa, ut, quamvis ab illa proprie non accipiat esse, tamen ita illam requirat ad existendum, ut sine illa neque naturaliter esse possit, neque illi debeatur conservatio in esse, si tali re careat, nisi supernaturaliter suppleatur. Possunt fortasse præter hos alii modi dependentiæ excogitari, sed præsenti negotio hi sufficiunt. Et prior quidem expositione non indiget, cum per se sit satis clarus, quo modo verius existimo naturam creatam quoad suum esse seu existentiam simpliciter non pendere a propria subsistentia, neque humanitatem Christi ab unione cum Verbo, quod mihi satis probant rationes parum antea factæ. Posterior autem modus dependentiæ declaratur primum exemplis: illo namque modo dici potest sine improprietate pendere materiam a quantitate, non quod quantitas influat esse in materiam, cum potius (juxta probabiliorem sententiam) quantitas sit passio consequens materiam; sed quia quantitas est talis dispositio, et tam intrinseca materiæ, ut omnino præter naturam ejus sit sine illa conservari, ita ut, si quantitas ab illa separetur, consequens sit illam desinere esse, quia debitum ei non est hoc modo conservari in esse. Atque hoc modo censent multi in consecratione Eucharistiæ materiam panis desinere esse ex vi actionis, qua separatur quantitas panis ab ipsa, quia non est naturaliter debitum illi conservari in tali statu, ut infra suo loco dicetur. Et fortasse dependentia materiæ a forma est ejusdem rationis, quia, cum materia habeat esse per creationem, non videtur posse forma directe influere in actionem qua fit materia, et consequenter neque in esse illius. Solum ergo requiri potest ut illa sit tanquam quidam actus, et complementum ejus; quo si omnino vacua reperiatur, non debetur illi conservatio in esse; sicut nec debetur fieri, nisi ut actu sit sub aliqua forma.

18. Ad hunc etiam modum videtur reduci dependentia, quam naturale compositum habet ex materia et tali forma, seu unio harum partium inter se a dispositionibus accidentalibus, nam dispositiones non habent aliquem directum influxum in ipsam unionem, quia non habent effectivum, ut suppono; loquor enim de illis dispositionibus quæ effective manant a forma; illæ enim dispositiones, cum supponant in genere causæ efficientis formam in materia, non possunt illam efficere. Neque etiam habent influxum formalem, quia hoc modo solum reddunt subjectum calidum aut siccum, etc.; causalitas vero dispositiva solum videtur in hoc consistere, quod illud compositum talis est naturæ, quod ad naturalem statum suum postulat, talibus dispositionibus esse affectum, quibus sublatis, ei debita non est conservatio in esse. Et alia similia exempla hujus connexionis et dependentiæ afferri possent. Ratio autem a priori non est alia, nisi quia hic modus connexionis et dependentiæ non involvit repugnantiam, et aliunde est consentaneus indigentiæ et im-

perfectioni rerum creatarum; quæ ut esse naturaliter possint, non solum proprias ac per se causas, sed etiam plures conditiones, dispositiones, aut intrinsecos modos requirunt. Item, quia substantia creata sine accidentibus omnino esset frustra, ut anima sine potentiis, quia non esset apta ad aliquam operationem, nec ad aliquem finem; et ideo, sublatis hujusmodi necessariis proprietatibus, non debetur illi esse, nec influxus ille quo in esse conservatur. Et hoc modo nulla est substantia creata, quamtumvis incorruptibilis, quæ per actionem positivam destrui non possit, separando, scilicet, ab ea intrinseca accidentia, seu proprietates sine quibus naturaliter esse non potest. Neque hoc est contra incorruptibilitatem talium rerum, nam ad hanc satis est ut illa actio nulla vi agentis naturalis sit possibilis, sed sola virtute divina, operante supra naturas rerum. Atque hac sola ratione potest convenienter defendi, hujusmodi res et substantias incorruptibiles et simplices posse converti in alias, ut latius in 3 tom. disputabimus.

19. De hoc ergo genere dependentiæ facile concedam, naturam creatam pendere naturaliter a propria subsistentia, quia sine illa nec naturaliter esse potest, neque ei debetur ut in tali statu conservetur in esse, nisi aliunde supernaturaliter suppleatur subsistentiæ defectus.

20. *Differentia inter duos assignatos dependentiæ modos.* — Est autem in hoc notanda differentia inter hunc modum dependentiæ et priorem, quod res, quæ priori modo dependet a pluribus causis, non potest concipi simpliciter existens, priusquam dimanet ab omnibus illis, et a qualibet earum in suo genere; et hac ratione actio causæ secundæ non potest intelligi ut existens priusquam dimanans a causa secunda et prima, quia ab utraque per se et essentialiter pendet; et similiter forma accidentalis non potest naturaliter prius esse existens, quam procedens tam ab agente, quam a subjecto aut materia, quia ab utroque simul per se pendet. At vero in posteriori genere dependentiæ, res, quæ ab alia pendere dicitur illo modo, præintelligi potest ut prius natura simpliciter existens, quia non pendet ab illa ut ab influente directe ipsum esse. Et hinc etiam fit ut, non obstante hoc genere dependentiæ, possit id, quod dependet, esse principium efficiens ejus a quo pendere dicitur, quia supponitur jam habere esse per quod possit illud causare, et non pendet ab illo, nisi ut a conditione consequente suum esse, suamque entitatem, et afficiente ipsam; hoc autem in priori genere dependentiæ fortasse repugnat, quia, cum efficere supponat esse simpliciter, non potest intelligi quod aliquid sit vera et propria causa efficiens alicujus propriæ causæ sui esse; sed hoc spectat ad longiorem physicam disputationem. Denique hinc fit ut, licet in priori modo dependentiæ una interveniat actio, per quam effectus fit dependenter ab omnibus suis causis per se, ut videre licet, et explicatum est in eductione formæ dependentis in esse et fieri a materia, tamen in posteriori modo dependentiæ, præter actionem per quam res manat a propriis causis suis, fere semper intervenit alia actio vel dimanatio, per quam fit ea rei conditio vel proprietas, a qua res illo modo pendere dicitur, sicut patet in dictis exemplis; nam in creatione animæ cum suis potentiis, intelligitur creatio terminata ad substantiam animæ, et deinde dimanatio potentiarum ab ipsa anima; et idem communiter censetur de ultima dispositione dimanante a forma, nam supponit generationem terminatam ad substantiam, et addit denominationem distinctam; sive enim illa vocetur propria actio, sive non (quod ad quæstionem de nomine spectat), non potest tamen negari quin sit influxus distinctus, et separabilis a priori actione; imo interdum contingit impediri et postea expediri, ut patet in aqua calida reducente se ad pristinam frigiditatem. Atque idem fortasse est de materia et quantitate; supponitur enim creatio materiæ, et deinde resultat quantitas, sive resultet mediante forma, ut quidam volunt, sive ab ipsa entitate materiæ, ut est probabile, vel, ut alii volunt, immediate a Deo confertur creante materiam, et dante illi proprietatem connaturalem et debitam ex principio passivo potius quam activo; et tunc etiam necessaria est propria actio, vel quasi actio qua fiat quantitas, nam creatio materiæ ut sic ad solam substantiam terminatur, et de potentia absoluta posset præcise fieri sine adjectione quantitatis; ergo, cum nunc additur quantitas, nova effectio est, quæ solet concreatio vocari, quia cum creatione ex natura sua conjuncta est, re tamen vera ex illa et creatione non componitur una propria actio, sicut ex substantia materiæ et quantitate ejus non fit unum per se proprie, sed per accidens.

21. *Animæ effectio ab ejusdem subsistentiæ effectione distincta est in re.* — Ex hac ergo

doctrina definiendam esse censeo præsentem quæstionem; et imprimis de humanitate seu anima, et subsistentia propria, censeo fieri per actiones vel effectiones aliquo modo in re distinctas et separabiles. Et quidem, si verum est subsistentiam resultare effective a natura, res est clara, quia illa resultantia quoddam genus effectionis est, distinctum ab ipsa creatione, cum et sit a distincto principio proximo, et tendat ad terminum ex natura rei distinctum, et de potentia absolnta suspendi et impediri possit, manente creatione et termino ejus. Si autem subsistentia non manat active a natura, sed sit etiam a solo creante vel generante, sic etiam distincta erit effectio, quamvis principium agens vel creans non sit distinctum, quia et termini sunt distincti, et unus ad alterum simpliciter præsupponitur ordine naturæ; denique etiam hoc modo est prior effectio a posteriori de potentia absoluta separabilis. Et ratio sumitur ex dictis, quia natura non pendet a subsistentia, ut a propria causa vel principio, sed ut a conditione consequente ipsam, et ideo per distinctam effectionem consequitur vel conjungitur illi, licet propter naturalem concomitantiam dicantur fieri per modum unius. Quod si quis contendat, ex effectione naturæ et subsistentiæ unam actionem consurgere, sicut ex natura et subsistentia una substantia componitur, contra hoc non admodum disputabo; est enim probabilis dicendi modus, quia actio imitatur naturam sui termini, in quo facile potest constitui differentia inter hanc effectionem subsistentiæ, et dimanationem propriarum passionum, quia per has non completur substantialiter terminus creationis, sicut per illam. Hoc autem censeo probabile, dummodo non negetur illam actionem esse compositam, et non omnino simplicem; et ea, ex quibus componitur, ex natura rei esse distincta, scilicet, effectionem naturæ, et effectionem modi seu termini, aut subsistentiæ ejus; sic adeo ut in re ipsa separabiles sint, ut antea dicebam; et ideo superius non simpliciter dixi has esse distinctas actiones, sed aliquo modo in re ipsa distingui, sive ut duas actiones, sive ut partes ejusdem actionis compositæ, sive ut substantiam et essentiam unius actionis, et modum quemdam et complementum ejus, separabilem ab ipsa, sicut essentia naturæ est a subsistentia separabilis. Quinimo, etiam si quis contendat illam actionem ita esse unam, ut etiam de potentia absoluta sit, ut ita dicam, indissolubilis, ita ut non possit manere eadem numero actio, quæ est effectio naturæ, si suspendatur effectio subsistentiæ, præterquam quod hoc gratis et sine fundamento dicet, quod non levibus argumentis et incommodis impugnatum est, adhuc eo posito negandum non est illam actionem esse compositam, sicut est terminus ejus, in quo sunt entitas naturæ, et modus subsistentiæ, ex natura rei distincta, et in actione reperitur productio entitatis naturæ, et comproductio et quasi additio subsistentiæ; unde necesse est ut per illam actionem aliquod esse reale fiat in natura, distinctum ex natura rei ab ipsa subsistentia; unde cum actio identificetur realiter cum termino tanquam fieri ejus, necesse est ut ubi terminus est compositus, actio etiam composita sit, sive sit indivisibilis, seu indissolubilis, ut etiam de potentia absoluta non possit manere secundum aliquid sui, nisi etiam sit secundum totum suum complementum; sive, quod verius est, de potentia absoluta possit esse illa actio præcise, ut est productio vel creatio naturæ, etiam si non sit comproductio vel concreatio subsistentiæ.

22. *Creatio animæ Christi et unitio ejus ad Verbum distinctæ sunt actiones.* — Ultimo ex dictis omnibus colligitur resolutio præsentis quæstionis; dicendum est enim primo, distinctas esse in re ipsa actiones, quibus anima, verbi gratia, Christi creatur, et Verbo unitur, vel quibus formatur humanitas, et Verbo copulatur; nam, quod effectiones sint aliquo modo distinctæ, evidenter sequitur ex dictis. Primo, quia effectio subsistentiæ propriæ est in re distincta ab effectione naturæ; ergo multo magis effectio unionis hypostaticæ est distincta ab effectione naturæ, quæ unitur; nam multo magis peregrina est (ut sic dicam), et extrinsecus adjuncta unio, quam subsistentia propria. Secundo, quia effectio animæ Christi, verbi gratia, est vera creatio, ejusdem rationis essentialis et specificæ cum actione, qua producitur substantia cujuslibet alterius animæ rationalis, ut et testimoniis et rationibus satis probatum est; effectio autem unionis non est creatio, quia non est actio ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto, scilicet, humanitate, quæ ex non unita fit per illam actionem unita Verbo; recte enim potest humanitas, quamvis non supponatur subsistens, esse subjectum hujus effectionis, quia per illam eo tendit ut in alio subsistat. Unde fit tertio, ut prior effectio ad ordinem naturæ pertineat, posterior vero sit in supremo or-

dine supernaturalium rerum, qui est gradus unionis hypostasticæ. Quarto tandem fit, ut prior effectio interdum sit per modum conservationis, ut in materia; interdum per veram creationem, ut in anima Christi in primo instante incarnationis; interdum vero per modum cujusdam naturalis mutationis, ut in formatione seu conceptione humanitatis Christi; nam, licet illa quoad modum fuerit supernaturalis, tamen quantum ad substantiam, id est, quantum ad unionem animæ cum corpore, fuit naturalis mutatio. At vero posterior effectio essentialiter est quædam mutatio maxime supernaturalis in sua essentia et specie. Neque hærendum est in nomine mutationis, eo quod incarnatio simul tempore cum creatione animæ et formatione humanitatis facta sit; et mutatio dici non soleat, nisi illa qua res aliter se habeat quam priori tempore se habuerit; nam nec certum est hunc esse solum usum illius vocis; et quamvis admittatur, per illum nihil additur in significatione illius vocis ultra effectionem positivam ex subjecto, nisi denominatio quædam extrinseca, vel habitudo ad tempus præteritum, quæ non variat essentiam mutationis quoad id quod est reale et positivum in ipsa; illuminatio enim ejusdem rationis est, sive fiat in subjecto quod prius tempore fuit tenebrosum, sive in eo quod prius tenebrosum non fuit, sed simul esse incipit et illuminari; hoc ergo modo unitionem hanc, mutationem vocamus, quæ respectu materiæ primæ, etiam illo rigoroso modo, mutatio fuit, nam materia prius tempore aliter extitit; respectu vero animæ et humanitatis, quantum est ex se, potuisset eodem modo esse mutatio; de facto vero vocatur mutatio, quia est actio ex præsupposito subjecto, quod ex vi talis actionis aliter se habet quam prius natura se habebat, vel aliter quam ex natura sua existere posset. Hujusmodi enim mutationis genus in hoc mysterio necessarium fuit; nam, cum illa duo extrema, Verbum, scilicet, et humanitas, ex se et vi suarum entitatum unita non sint, non possent incipere esse unita, nisi saltem alterum extremorum aliter se haberet; nam, si utrumque omnino immutatum maneret, eodem modo se haberent, atque ita semper non unita relinquerentur. Ex his ergo differentiis et rationibus satis constat, has effectiones in re distinctas esse.

23. Quod autem sint vere ac proprie duæ actiones distinctæ, eisdem fere rationibus facile colligi potest; nam illæ duæ effectiones ad genus actionis pertinent, et non sunt partes unius actionis, cum sint diversorum ordinum, et plus quam specie differant; neque etiam una resultat ex alia; ergo sunt actiones distinctæ. Et confirmatur, nam creatio animæ, et unio ejus ad corpus, sunt actiones distinctæ; ergo multo magis creatio humanitatis, et unio ejus ad Verbum; nam major est diversitas inter has actiones, et inter terminos earum, minorque connexio inter illas ex natura rei. Posset autem aliquis excogitare et dicere quod, sicut Christus est compositus ex Verbo et humanitate, licet hæc duo extrema sint res diversorum ordinum, ita potest esse una actio composita ex creatione vel productione naturæ et unitione ad Verbum, quamvis sint diversorum ordinum. Sed hoc imprimis gratis est dictum et sine fundamento; neque exemplum illud quicquam juvat, nam inter Verbum et humanitatem intercedit vera unio; unde, licet sint res diversorum ordinum, habent inter se aliquam proportionem naturæ et subsistentiæ, ratione cujus possunt inter se uniri; at vero inter illas actiones nulla est similis proportio, nec vera unio, sed solum subordinatio quædam, quatenus una alteram supponit, qualis reperitur inter creationem animæ et unionem ejus ad corpus; in quo exemplo, nullus dicit ex illa duplici effectione componi unam actionem, cum tamen eadem sit utrobique ratio. Si quis tamen diceret, illam unitionem ad Verbum fuisse quasi quoddam complementum creationis animæ, vel conceptionis humanitatis Christi, posset facile in bono sensu ejus sententia admitti; nam illa unitio ad Verbum supplet vicem subsistentiæ propriæ; subsistentia vero est veluti ultimum complementum creationis seu productionis rei subsistentis, et ideo unitio dici potest hujusmodi locum tenuisse in hoc mysterio.

24. *Incarnatio unitiva actio est, non alicujus unibilis productiva.* — Dico secundo: incarnatio proprie et in rigore est actio unitiva, non vero productiva alicujus extremi eorum quæ per eam uniuntur, sed solum unionis eorum inter se, seu totius compositi, ut tale est. Hæc assertio sequitur plane ex dictis, eamque præcipue intendunt auctores secundæ sententiæ. Et quantum ad rem spectat, probatum satis est dari in hoc mysterio hujusmodi actionem. Quod vero nomine incarnationis illa actio significetur, ad usum vocis magis quam ad novam rem pertinet; hic autem usus tam evidens est ex omnibus Patribus, et verbis illis: *Verbum caro factum est,*

et similibus, ut supervacaneum sit in hoc confirmando immorari. Legantur quæ de hac voce in principio hujus materiæ dicta sunt, et in comment. art. 8 hujus quæstionis.

25. *Ad prioris opinionis rationes solutio.* — Ad argumenta primæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Ad testimonia enim Leonis et Fulgentii dicitur, sine causa in præsente quæstione adduci, nam illi non disputant de metaphysica distinctione vel unitate actionum, sed solum contra hæreticos contendunt non prius tempore fuisse Christi animam, aut creatam, aut carni unitam, quam Verbo. Hoc patet ex antecedentibus et subsequentibus verbis Leonis : *Arbitror* (inquit) *talia loquentem, hoc habere persuasum, quod anima, quam Salvator assumpsit, prius in cœlis sit commorata, quam de Virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularet ; sed hoc Catholicæ mentes auresque non tolerant ;* et ad hoc propositum subdit infra, animam ipsa sumptione fuisse creatam, id est, in eodem instanti quo est assumpta. Similiter Fulgentius proxime ante citata verba dixerat : *Non est igitur aliquod intervallum temporis existimandum inter conceptæ carnis initium, et concipiendæ majestatis adventum.* Addo deinde Leonem prædictis verbis insinuare (quod supra dicebamus), assumptionem ita fuisse cum creatione animæ conjunctam, ut quodammodo illam compleverit, sicut in aliis similibus per concreationem subsistentiæ propriæ compleri solet. Fulgentius vero ultra hoc significat, conceptionem carnis, non tantum ipsi carni seu humanitati, sed etiam Verbo ratione unionis, et per communicationem idiomatum esse tribuendam. Unde ad primam rationem respondetur negando sequelam, quia, ut B. Virgo dicatur concepisse Deum, satis est quod ejus actio vel conceptio in eodem instante ad Deum terminata sit, quia conceptio et generatio sicut et creatio denominat ultimum terminum, et proprie attribuitur rei subsistenti ; præsertim quia (ut infra dicam) unio prius natura facta est ad corpus et animam, quam ad totam humanitatem ; et ideo ex vi unionis talis animæ ad tale corpus, necessarium omnino fuit ut Deus fieret homo, quod est Deum concipi seu generari humana generatione. De qua re iterum dicendum erit sequente tomo, disput. 2, sect. 2.

26. *Dependentia humanitatis, si a Verbo divelleretur, subsistentia creata terminari deberet, ut humanitas in esse conservaretur.* — Ad tertiam, concedo sequelam, scilicet, animam Christi prius natura extitisse quam assumpta fuerit a Verbo. Et ad primam probationem, nego animam Christi formaliter existere per existentiam increatam Verbi, sed subsistere tantum per subsistentiam Verbi, existere autem formaliter per propriam entitatem creatam ; de qua re dicetur iterum quæst. 17. Ad secundam probationem jam declaratum est, quomodo anima vel humanitas Christi pendeant a Verbo ; non enim pendent ut ab influente existentiam mediante unione, sed ut a supplente vicem subsistentiæ propriæ, sine qua esse non potest ; et ideo ex natura rei ab illa pendere aliquo modo dicitur tanquam a conditione ex natura rei necessaria ad existendum, ut supra declaratum est ; quia ergo Verbum media unione supplet hanc necessitatem subsistentiæ propriæ, ideo dici potest humanitas ab illo pendere. Nec vero ob hanc causam necesse est concedere quod, si humanitas dimitteretur a Verbo, desineret esse simpliciter in rerum natura ; id enim non sequitur ex natura rei, nam dissoluta unione posset perseverare actio creativa et conservativa humanitatis. Unde potius Theologi dicunt, quod in eo casu inciperet humanitas subsistere in propria persona. Solum ergo inferri potest, si humanitas dimitteretur a Verbo, necessarium esse dependentiam illius terminari per aliam subsistentiam, ut posset conservari in esse. Et consequenter etiam erit verum dicere, quod si aliunde non terminaretur illa dependentia, desineret humanitas esse simpliciter ; sic enim etiam in propria dependentia effectus a causa, non sequitur, ablata causa auferri effectum, si loco illius alia succedat ; sequetur tamen, si nulla alia succedere supponatur. Ad tertium, falsum est animam rationalem non prius natura creari et existere quam subsistat ; per creationem enim per se primo ac formaliter datur existentia ex nihilo, subsistentia vero tanquam complementum existentiæ substantialis ; et hac ratione dicitur creationem esse rei subsistentis ; et hinc recte colligitur animam rationalem in sua creatione statim subsistere, ut in prima parte latius tractatur, et infra, quæstion. 6, attingemus. Nec est similis ratio dependentiæ animæ rationalis a sua subsistentia, quæ est formæ accidentalis ab inhærentia in subjecto, ut superius declaravimus ; et ita responsum est ad utramque confirmationem ibi positam. Ad quartum vero, jam etiam declaratum est quomodo unio sit ex præsupposito subjecto, quam-

vis non supponat humanitatem subsistentem, quia nimirum illa actio tendit ad unionem cum subsistentia; nam, sicut hæc unio non supponit utrumque extremum subsistens, sed satis est quod existat, ita etiam actio potest esse in subjecto tantum ut existente.

SECTIO II.

Utrum incarnatio sit substantialis unio ex natura humana, et persona Verbi Dei.

1. Hæretici, qui duas in Christo posuerunt personas vel hypostases, consequenter asseruerunt inter eas solum intercessisse accidentalem unionem, vel per affectum, ut est inter amicos; vel secundum operationem, ut inter regem et ministrum, seu inter principale agens et instrumentum; vel secundum aliam similem habitudinem, ut est inter maritum et uxorem, aut inter vestem et vestitum, aut inter templum et personam; sic enim quidam ex Nestorianis (ut Cyrillus refert in defensione primi anathematis) dixerunt, Christum esse templum Verbi, et Deum incarnari esse habitare in carne tanquam in templo. Hæretici etiam hujus temporis hanc unionem ponunt, non substantiali aliqua compositione, sed in quadam reali communicatione attributorum divinitatis humanitati facta; sed quoniam eorum sententia, vel in Nestorianam, vel in Eutychianam incidit, et ad materiam de communicatione idiomatum magis spectat, usque ad 16 quæst. missam faciamus. Ex Catholicis vero Durandus, in 3, dist. 5, q. 4, quem Palud. sequitur, 1, articulo secundo, quamvis fateatur in Christo unum suppositum, nihilominus dici posse existimat humanitatem advenire Verbo accidentaliter, quatenus advenit enti perfecto et completo; quod enim sic advenit substantiæ completæ, accidentaliter advenit.

2. Dico tamen primo, incarnationem esse substantialem unionem, et ita esse simpliciter appellandam. Est communis Theologorum, D. Thom. hic, art. 6; Magist. et aliorum, in 3, distinct. 6, ubi Bonavent., art. 1, q. 3; Richard., art. 3, quæst. 2; et quoad rem, quam significare intendimus, est de fide, et (ut existimo) etiam quoad locutionem. Primum patet ex illis Conciliorum locutionibus, in quibus definiunt hanc unionem factam esse *secundum subsistentiam*, quæ citavimus disputatione præcedenti, sectione 1; et aliquando dicunt factam esse *secundum substantiam*, ut patet in 1 tom. Conc., in Concil. Ephes., can. 2; et in epist. 8 Cyrill., ibidem citata, dicitur factam esse *substantialiter*, quanquam verba græca idem significent quod *secundum subsistentiam* vel *hypostasim*, tamen his omnibus modis vertitur, quia res eadem est. Unde Concilium Lateranense, sub Martino, consultat. 5, cap. 6, can. 6, naturas esse dicit, *substantialiter unitas*; et cap. 8, vocat *substantialem unitionem*, quamvis in antiquioribus editionibus Conciliorum legatur *secundum hypostasim*. Sicut etiam Damascenus, lib. 3, *substantialem* appellat. juxta Fabri versionem; Jacobus enim Billius *essentialem* vertit, quia verbum græcum οὐσιώδη, utrumque admittit, et in idem redit, ut infra dicam. Denique Joannes Maxent., tom. 5 Biblioth., in Confess. fidei, inquit: *Secundum traditionem Patrum duas naturas confitemur substantialiter unitas.* Et in ea sententia refert Athanasium, Nazianzenum, Cyrillum, et alios; et idem sentiunt Patres, qui hanc unionem vocant *essentialem et naturalem*, ut infra etiam exponemus. Et ratio ex dictis sumitur, quia unio substantialis nihil aliud est quam conjunctio duarum rerum substantialium, per quam resultat una substantia composita vere ac proprie una. Quæ definitio et ex terminis per se nota videtur, et ex communi omnium conceptione, et ex propria ratione substantiæ compositæ, quæ per se una est, atque adeo intra proprium genus seu rationem substantiæ composita; sed secundum fidem in hanc unionem incarnationis tota illa definitio convenit, ut patet ex disputatione præcedenti. Et confirmatur, quia duæ substantiæ non uniuntur accidentaliter nisi medio aliquo accidente, aut saltem secundum aliquam relationem accidentalem, ut patet discurrendo per omnes accidentales uniones; et quia alio modo nec concipi potest talis unio inter substantias; cum enim de se non sint accidentaliter unitæ, ut uniantur hoc modo, oportet ut inter eas intercedat aliquod accidentale vinculum, quod esse non potest sine aliquo accidenti. At vero in proposito extrema hujus non uniuntur medio aliquo accidenti; nam si considerentur duæ naturæ, divina et humana, terminus, in quo uniuntur, substantialis est, scilicet, subsistentia Verbi. Si vero considerentur Verbum ipsum, et natura humana, ut inter se proxime uniuntur, non fit unio medio aliquo accidenti, ut Concilia docent, quæ negant fieri per affectum, vel per dignitatem aliquam, aut relationem, ut supra sæpe allegatum est; nulla enim talis unio posset esse sufficiens ut Deus

vere fieret homo, et homo vere diceretur Deus, quod magis in sequenti sectione confirmabimus. Denique confirmatur illo exemplo unionis animæ et corporis, quo Sancti explicant hanc unionem, in hoc maxime ponentes similitudinem, quod sicut illa est unio substantialis, ita et hæc.

3. *Humanitas non advenit accidentaliter Verbo, nec Verbum humanitati. — Objectio.— Responsio.— Unio hypostatica verisimilis apparet ex aliis unionibus creaturarum.*—Et hinc quoad modum loquendi, infertur non esse dicendum humanitatem advenire Verbo accidentaliter, nec Verbum humanitati, sed substantialiter, nam non advenit Verbum humanitati, nec humanitas Verbo, nisi mediante unione; si ergo unio non est accidentalis, nec potest dici unum advenire alteri accidentaliter; aut, e contrario, si accidentaliter adveniret, accidentaliter uniretur. Et confirmatur primo, quia quod advenit accidentaliter, tantum denominative et accidentaliter prædicatur; at vero humanitas non tantum prædicatur de Verbo denominative, sed substantialiter; quia Verbum et est humanatum, et est homo. Denique confirmatur, quia repugnat advenire in unitatem suppositi, seu personæ substantialiter compositæ, et advenire accidentaliter, quia advenire accidentaliter est advenire secundum aliquod esse accidentale; advenire autem in unitatem substantialem suppositi, est unionem fieri secundum aliquod esse substantiale. Fundamentum vero Durandi, qui contrarium sensit, a D. Thoma positum est et solutum artic. 6, ubi solutio illius sufficienter explicata est. Quod si quis urgeat, quia humanitas est omnino extra rationem Verbi; ergo accidit illi, seu accidentaliter advenit. Respondetur: si accidere sumatur logice, verum est humanitatem respectu Verbi in hoc imitari accidentia, quod non est de essentia Verbi secundum se, quo modo potest dici extrinseca illi, et suo modo posse adesse, et abesse illi; nihilominus tamen illa unio, physice et re ipsa considerata, non est per modum accidentis, neque ad componendum unum per accidens, seu in genere accidentis, et ideo neque illa unio accidentalis est, nec simpliciter dicendum est humanitatem accidentaliter advenire Verbo; sicut etiam anima logice dici potest extra rationem materiæ, et accidentario illi advenire, quia materia potest esse sub hac, et sub alia forma, nihilominus in re ipsa unio illarum substantialis est, et anima substantialiter, et non accidentaliter dicitur advenire materiæ. Sed contra: nam Sancti sæpe explicant hanc unionem per accidentales uniones, ut Damascenus, lib. 3, cap. 11, Basil., hom. 25, ex Variis, quæ est de humana Christi generatione, et Origen., 2 Periar., cap. 6, comparant cum unione, quæ est in ferro candente inter calorem et ferrum. Alii comparant arbori alteri insitæ, quæ comparatio tribuitur Basilio supra, et Leoni, sermone 1 de Nativitat., apud quos eam non invenio, sed ea utuntur Theologi, in 3, dist. 1; et Alens., 3 part., quæst. 7, memb. 1, art. 1; et ad eam accommodat illud Jacob. 1: *Suscipite insitum verbum*. Præterea, ad Ephesios 5, comparatur conjunctioni viri cum uxore, ut nonnulli exponunt ex scholasticis, ut Bonavent., in 3, dist. 6, art. 2, quæst. 2. Et habet fundamentum in parabolis nuptiarum quas Christus posuit, Matthæi 22, Marc. 9, Joannis tertio; et in Patribus quos circa citatum testimonium ad Ephes. 5, retuli supra, quæst. 1, in comment. art. 3. Alii comparant unioni plurium accidentium in uno subjecto, ex August., epist. 99. Sed ibi pauca dicit. Magis utuntur hoc exemplo quidam scholastici, ut Scotus, et Gabr., in 3 dist.; et Ocham ibi, quæst. 1. Denique Joan. 2 dicit Christus: *Solvite templum hoc*, loquebatur autem, ut Evangelista dixit, *de templo corporis sui*. Sed ad hæc, et similia, supra dictum est non afferri, quia in omnibus vel in pluribus similia sint; sed ut per ea manu ducatur intellectus ad perfectiones et proprietates hujus unionis explicandas. Ut per ferrum candens declaratur, quomodo humanitas illustretur a divinitate, et vim agendi accipiat. Per arborem insitam explicatur aliquo modo, qua ratione rei subsistenti aliqua substantia diversæ naturæ adjungi possit. Per conjunctionem viri et uxoris magis explicatur unio effectuum, et quomodo humanitas assumpta est a Verbo, ut ab illo regatur et ditetur. Sicut enim sponsæ communicantur tituli et insignia sponsi, ita per incarnationem communicantur humanitati seu homini Verbi attributa. Per unionem plurium accidentium in eodem supposito declaratur solum unitas personæ in Christo sub duabus naturis, etiamsi altera extranea sit, non tamen declaratur modus unionis, qui nullo exemplo declarari potest, ut dixi disp. præced., sect. 2, et in commentario artic. 6, declarando alia exempla de veste et instrumento. Denique per templum, vere explicatum est quomodo Verbum singulariter habitet in illa humanitate, in eaque excellentius ado-

retur et colatur, quam in omni alio loco. Sed quia omnes istæ uniones accidentariæ sunt, additur exemplum unionis animæ et corporis, quo substantialis unio explicetur; et ideo discipuli D. Thomæ contendunt cum D. Thoma, 4 contra gent., cap. 41, et Cajet. hic, art. 6, et orat. supra citata ad Alexandrum VI, esse hoc exemplum omnium aptissimum ad hoc mysterium explicandum. Quibus ego facile assentior, quia re vera habet majorem convenientiam, et in pluribus similitudinem, præsertim si unio ipsarum naturarum in una persona consideretur; nam si loquamur de immediata conjunctione inter naturam et suppositum, alia est unio in creaturis huic similior, ut jam dicam.

4. *Compositio substantialis, quadruplex.* — *Prima compositio.*— Dico ergo secundo : hæc unio substantialis est per modum compositionis ex natura et supposito, unde propriissime hypostatica vocatur. In hac conclusione explicamus totam rationem hujus unionis per suum genus et differentiam, quantum a nobis explicari potest. Quæ ita breviter declaratur: ostensum enim in superioribus est, hanc esse unionem et compositionem substantialem; substantialis autem compositio quadruplex intelligi potest. Prima est, ex partibus materialibus seu integrantibus, et hæc sufficienter exclusa est art. 2, quia Verbum, cum sit summe spirituale, non potest hoc modo uniri substantiæ creatæ. Adde, hanc unionem non solum factam esse in corpore, sed etiam in anima, quæ non est capax hujus compositionis. Denique humanitas Christi de se, et ut supponitur assumptioni, habet integrum complementum harum partium; illæ enim ad quamdam integritatem naturæ pertinent.

5. *Secunda compositio.*—Secunda compositio est essentialis, quæ duplex distingui solet: altera metaphysica, ex genere et differentia. Et hæc non est ad propositum, cum sit compositio secundum rationem. Altera physica, ex materia et forma, et hæc etiam exclusa est sufficienter art. primo, quia proxime ordinatur ad compositionem unius naturæ; hæc autem unio incarnationis non est terminata ad unam naturam, ut ostendimus. Deinde, quia etiam probatum est Verbum non posse esse formam, et multo minus potest esse materia, quæ majorem imperfectionem dicit; compositio ergo ex materia et forma supponitur huic mysterio in ipsa humana natura; ipsa vero incarnatio, hujus generis unio esse non poterit.

6. *Tertia compositio.* — Tertia compositio substantialis poni solet ex esse et essentia, quam discipuli D. Thomæ existimant esse ex rebus distinctis, et unionem incarnationis putant esse illius rationis, quia existimant humanam naturam in Christo non habere entitatem existentiæ creatæ, sed tantum essentiæ ; assumptam vero esse per incarnationem ad existendum ipsamet existentia increata Verbi Dei. Ex quo fit, hanc compositionem esse ex essentia humanitatis et existentia Verbi. Sed ego suppono contrarium fundamentum tanquam verius, scilicet, in creaturis existentiam non esse rem distinctam ab essentia actualiter existente, atque adeo humanitatem Christi non existere formaliter in rerum natura per existentiam increatam Verbi, quod infra, quæst. 17, art. 1, disputandum est. Unde concluditur hanc unionem incarnationis non esse formaliter ex essentia et existentia. Quod ita breviter declaratur : quia illa compositio vel nulla est propria et realis, vel certe non est ex duobus extremis ita inter se condistinctis, ut utrumque prout ab altero condistinctum habeat in rerum natura veram entitatem actualem ; sed solum potest unum extremum, scilicet, essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia objectiva, et aliud, scilicet, existentia, per modum actus, seu tanquam modus constituens ens actu in rerum natura, quæ omnia in disputationibus metaphysicis jam prælo mandandis, late tractanda sunt. At vero hæc compositio non potest intelligi hujusmodi, quia humanitas, ut mente concipitur distincta a Verbo, sicut re vera est, habet propriam entitatem actualem, distinctam ab entitate Verbi, per veram creationem, vel generationem effectam, secundum quam supponitur assumptioni ; non ergo unitur ut per unionem constituatur in esse entis actualis, atque adeo non unitur ut essentia existentiæ.

7. *Quarta compositio.* — Quarta ergo compositio substantialis est ex natura et subsistentia seu supposito, de qua, prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis in Metaphysica multa dicta sunt. In hoc ergo genere compositionis est hæc unio necessario constituenda. Primo, a sufficienti partium enumeratione, quia hæc compositio non est ex partibus integralibus, aut ex essentia et existentia ; ergo. Secundo, quia humana natura in Christo non habuit propriam personam creatam, nec vero mansit expers hypostasis, ut recte dixit Damasc., lib. 3. can. 9;

assumpta ergo est ad subsistentiam divini Verbi, et ex utraque composita est una persona humana; et propterea Concilia vocant hanc unionem *secundum hypostasim*, vel *subsistentiam*, ut supra citatum est, et eodem sensu dicitur unio hæc *hypostatica*, ut est in usu omnium, et sumitur ex epistola Sophronii, in sexta Synodo, act. 11. Differt tamen multum inter hanc compositionem et compositionem ex natura et subsistentia connaturali, quia illa est naturalis, id est, debita unicuique naturæ; hæc vero est omnino supernaturalis creaturis. Primo, quia est supra omne debitum naturæ creatæ, nec potest ulli creaturæ connaturalis esse; propter quod recte dicit Nicet., lib. 3 Thesaur., c. 3, duas naturas in Christo non fuisse naturaliter conjunctas: *Sed admirabili quadam et ineffabili ratione, non lege naturæ, sed ineffabili dispensatione*. Secundo, quia compositio illa naturalis non est ex rebus omnino realiter condistinctis, sed ex re et modo; hæc autem ex natura creata, et Verbo divino, quæ sunt res omnino condistinctæ, licet substantialiter conjunctæ. Tertio, quia in naturali compositione et natura perficitur per subsistentiam, a qua terminatur, et ipsa etiam subsistentia a natura pendet, et consequenter ab illa in suo genere perficitur; at vero in hac supernaturali compositione, natura quidem humana perficitur per subsistentiam divinam, et ab illa suo modo pendet; subsistentia autem divina non perficitur in se, nec mutatur per naturam humanam, sed simpliciter terminat illam sine ulla sui mutatione. Quocirca, quanquam incarnatio dicatur esse unio substantialis per modum compositionis ex natura et supposito, nihilominus secundum specificam rationem diversa est ab illa compositione naturæ et suppositi, quæ connaturalis est rebus creatis; imo, fortasse non univocam, sed analogam cum illa convenientiam habet in ratione unionis et compositionis. Quamquam hoc ultimum facile in utramque partem disputari possit, quod facere omitto, quia dialecticum potius videtur negotium, quam Theologicum. Ut ergo ratio seu descriptio hujus unionis concludatur, addamus illam esse substantialem, et supernaturalem compositionem, ex natura creata vel humana, et supposito divino, seu subsistentia Verbi.

8. *Objectio*. — Contra hanc vero doctrinam objici possunt quædam dicta Patrum, in quibus hanc vocant *naturalem seu essentialem unionem*. Petrus Damianus, de Incarnatione, et gratia, c. 3, dicit *Verbum essentialiter carni unitum:* et refert Nazianzenum, epist. ad Chelidonium, alias orat. 51, ubi dicit humanitatem esse divinitati copulatam κατὰ οὐσίαν, quod Joannes Maxent., in Confessione fidei, vertit *substantialiter*, sed proprie significant *secundum essentiam*, ut ibidem vertit Billius; et in Damascen., lib. 3 Fidei, cap. 3; idem Nicetas, lib. 3 Thesaur., c. 3 et 38. Unde prædictus Joan. Maxent., in respon. ad epistol. sub nomine Hormisdæ Papæ scriptam, sub finem ait: *Juxta divina eloquia et sanctorum Patrum traditiones, Christum filium Dei, quem in duabus naturis essentialiter, sive juxta compositionem unitionis et inconfusionis docet fides Catholica, confitemur*. Cyrillus vero, epist. 10, et anathematismo 3, *unionem hanc naturalem* vocat. Et eodem modo loquitur Sophron., dicta sexta Synodo, act. 11; et Cyrus Alexand., act. 13 ejusdem Synod., can. 4 et 7, qui, licet alias sit hæreticus, tamen in hoc loquitur ex sententia Cyrilli; idem Nicet., et Joan. Maxent. supra; et Petr. Diacon., lib. de Incarnatione et grat., c. 3.

9. *Responsio*. — Respondetur tamen breviter, non esse Patrum sensum vocare hanc unionem essentialem, vel naturalem, quia sit compositio essentiæ, vel naturæ, quia hoc ipsi in hæreticis improbant. Nec dicitur naturalis, quia non sit supernaturalis, neque quia ex necessitate, et non libere facta (ut male intellexit Theodoret., impugnando tertium anathema Cyrilli); sed dicitur naturalis, ut ipse Cyrillus se defendendo exposuit, quia est vera et realis, et non ficta, sicut solemus dicere esse unionem physicam et realem; sicut enim res naturalis in suo ordine habet suam naturam et essentiam, ita et hæc unio in suo genere habet veram et realem rationem unionis; et ad hoc explicandum dicitur naturalis: et eodem sensu dicitur essentialis, ut exposuit Damascen., lib. 3, cap. 3; et ex illo Nicet., lib. 3 Thesaur., cap. 3: *Conjunctionem*, inquit, *essentialem dicimus, hoc est, veram, et non phantasticam, seu commentitiam*. Et specialiter Nazianzenus, cum vocat *unionem secundum essentiam*, explicare intendit hanc unionem esse talem, ut ratione ejus Deus non accidentali aliqua denominatione, sed vere et secundum essentiam dicatur de homine, quod ipse disertis verbis explicat, dicens esse unionem secundum essentiam, quia divinitas non secundum gratiam aliquam vel affectum, sed secundum essentiam est unita humanitati. Denique potest dici naturalis et essentialis

unio, quia substantialis est; atque adeo unio simpliciter, et quod inde resultat, est vere ac per se unum. In his tamen locutionibus, quamvis sint veræ et propriæ, propter ambiguitatem tamen vocum, observandum est ne absolute usurpentur, nec sine sufficienti explicatione, ut omne scandali et erroris periculum auferatur.

SECTIO III.

Quid sit hæc unio in humanitate, seu quid per actionem uniendi in humanitate aut Verbo fiat.

1. Ut difficultas hujus quæstionis intelligatur, oportet distinguere omnia quæ interveniunt in hoc mysterio. Primum est humanitas. Secundum est Verbum. Tertium est actio, seu passio, vel mutatio, per quam hæc unita sunt (hæc enim nunc pro eodem sumimus, licet alias ratione formali distinguantur). Quartum est terminus ultimus resultans per hanc actionem, scilicet hic homo. Quintum est relatio unionis inter extrema unita. Et sextum addi potest, id quod est fundamentum proprium hujus relationis, seu id quod fit in humanitate per illam actionem qua copulatur Verbo, seu, quod idem est, ipsa substantialis conjunctio, quæ intelligitur esse in termino illius actionis, ut per illam hic homo resultare possit. Ex his autem omnibus, tria priora, vel per se, vel ex supra dictis, satis clara sunt. Nam et de Verbo et humanitate nihil nunc est quod dicamus, nam quæst. 3 et 4 de illis agendum est. De termino vero totali et adæquato hujus mysterii in præcedenti disputatione, sectione prima, diximus satis. De relatione vero unionis, an propria relatio sit et prædicamentalis, præter ea quæ dicta sunt exponendo litteram D. Thomæ, pauca infra dicentur; de fundamento ejus nobis tractandum superest. Denique de actione uniendi, non est quod modo disputemus an sit ipsemet actus divinæ voluntatis, quo tota Trinitas perfecit hoc mysterium, an vero sit aliquid in creatura receptum; hæc enim quæstio communis est de omni actione Dei ad extra, et nobis satis nunc est ipsum fieri incarnationis esse aliquid extra Deum, et in creatura receptum, quod, ut est a Deo, potest dici actio ejus; prout vero recipitur in creatura, est passio vel mutatio illius. Hæc enim non potest esse in Deo, neque in Verbo, ut constat; necesse est ergo esse in humanitate, et eam nunc solum dicimus esse ipsam incarnationem in fieri; clarior enim intelligentia hujus mutationis pendet ex cognitione illius rei, seu modi qui per illam in humanitate fit; nam illud ipsum prout in fieri est hæc mutatio, et prout a Deo, est actio Dei. Unde obiter intelligitur, istam actionem, seu unire active humanitatem Verbo, non esse terminare humanitatem. Nam hoc terminare est proprium Verbi, et non consistit in aliqua effectione, alias esset commune Trinitati, imo in nulla causalitate consistit, ut sequenti sectione explicabimus. Est ergo actio hæc a terminatione distincta, consistens in vera efficientia, et communis est toti Trinitati. Unde etiam intelligitur male quosdam dicere hanc actionem esse ipsum subsistere increatum communicatum in tempore naturæ humanæ, quia, licet per hanc actionem fiat, ut subsistere increatum communicetur humanitati, non tamen potest talis actio esse ipsum subsistere increatum, quia illa est vere creata, et recepta in humanitate; et vel est accidens, vel habet se per modum accidentis humanitati inhærentis, quæ non possunt convenire ipsi subsistentiæ increatæ. Et licet fingeretur hæc actio ut existens in Deo ipso, non esset proprie et formaliter ipsum subsistere Verbi, quod non est commune toti Trinitati, sed esset actus divinæ voluntatis de incarnatione facienda, qui unus existens communis est tribus personis.

2. Difficultas ergo superest de sexto illo membro supra posito, et oritur ex dictis de actione unitiva, quæ vera est effectio, et proxime versatur circa humanitatem quam immutat, et in qua recipitur; necessarium ergo videtur, per illam aliquid fieri; et hoc inquirimus quid sit.

3. *Prima sententia.—Per effectionem incarnationis necesse est aliquem terminum fieri.*— Prima ergo opinio esse potest per hanc actionem nihil fieri in humanitate, sed solum fieri hoc compositum, seu hunc hominem, ut disput. præced. explicatum est. Ita sentit Greg., in 1, dist. 28, quæst. 2, in resp. ad 17 et 18 argument.; inclinant Ocham, in 1, dist. 30, quæst. unica, ad 2; Bacon., in 3, dist. 1, quæst. 1, artic. 1, et dist. 2, quæst. 2, art. 2. Et fundamentum est, quia nihil aliud fingi potest quod in humanitate fiat magis quam in Verbo, neque est necessarium, quia uni actioni sufficit assignare unum terminum adæquatum per illam productum, et sicut Verbum per se ipsum immediate unitur humanitati, nulla additione illi in se ipso facta, ita e contrario humanitas eodem modo unitur

Verbo proxime ac formaliter per se ipsam, et quidquid addatur, non confert ad unionem. Quæ sententia videtur placere aliquibus Thomistis; et Cajetanus infra, articulo decimo, circa ad primum, videtur illam indicare, cum ait conjunctionem humanæ naturæ cum persona Filii Dei nihil aliud esse quam utriusque indivisionem in esse personali Filii Dei; et infra ait in hoc mysterio nullum ens reale intervenisse præter extrema, et mutationem, ac relationem inde resultantem, de qua statim. Nec multum ab hac sententia discrepat Aureol., ut refert Capreol., in 3, d. 5, q. 5, art. 2; nam dicit hanc unitionem solum addere indivisionem quamdam inter Verbum et humanitatem, ratione cujus unum componunt; et magis hoc indicat Capreolus, in responsionibus ad argumenta Aureoli, concedens intervenire hanc indivisionem, sed illam non esse nisi unitatem personæ, aut existentiæ creatæ, quæ est in Christo. Sed hæc sententia intelligi nullo modo potest, quia, ut ostensum est, tota hæc actio unitiva recipitur et versatur in humanitate, et illam immutat, neque aliter eam unit Verbo, quam immutando illam; ergo necesse est ut aliquid in ipsa humanitate faciat, quia omnis actio, seu passio, vel mutatio, facit aliquid in subjecto in quo recipitur; hoc enim est de intrinseco conceptu ejus; hoc autem non est ipsa humanitas ut sic, ut ostensum est, præsupponitur enim ad hanc actionem, ut subjectum ejus; neque est ipsa subsistentia Verbi, quia actio vel mutatio realiter seu identice nihil aliud est quam id ipsum quod per eam proxime et quasi formaliter fit, prout est in fieri, et respicit agens, vel passum; sed hæc actio non potest hoc modo identificari cum ipsa subsistentia increata Verbi, ut per se clarum est, et supra etiam probatum; ergo non potest subsistentia ipsa Verbi esse id quod proxime per hanc actionem fit. Rursus neque illud esse potest totum compositum, scilicet, hic homo, tum propter eamdem rationem, quia fieri illius compositi non potest adæquare identificari cum toto illo, quia in illo includitur subsistentia ipsa increata, cum qua nullo modo, neque ex parte, neque in totum, mutatio ipsa identificatur; tum etiam quia illud compositum est totalis et adæquatus terminus, qui resultat, præter quem oportet intelligere terminum quo, seu quasi formalem, per cujus effectionem vel mutationem illud compositum resultet; quia, ut dictum est, non possunt duo extrema ita conjungi, ut ex eis unum aliquid resultet, nisi saltem alterum illorum aliter se habeat, et ratione illius, in quo aliter se habet, compositum resultet; et ita in proposito humanitas, non secundum se, sed prout unita, est formalis terminus hujus mutationis; et hoc inquirimus, quid scilicet addat illud, *prout unita*, supra ipsam humanitatem. Et confirmatur, nam humanitas ut unita aliquid dicit præter humanitatem, ut per se constat; et aliquid etiam præter subsistentiam Verbi, quia concipi potest aggregatum ex humanitate et subsistentia Verbi, etiam si humanitas non sit unita; ergo humanitas ut unita aliquid dicit præter subsistentiam Verbi. Sic etiam hic homo Christus aliquid dicit præter Verbum, humanitatem, et aggregatum ex utroque, quia hæc omnia intelligi possunt, et esse, etiam si Verbum non sit homo; ergo aliquid aliud addendum est, et hoc inquirimus quid sit. Nec vero dici potest per illam actionem non fieri aliquid positivum in illa, sed solum privativum; privatur enim propria personalitate, et statim illi Verbum per se ipsum quasi formaliter conjungitur. Hoc, inquam, non satis est, tum quia etiam ipsa humanitas secundum se, et ut prior natura sua propria personalitate, non est per se ipsam unita Verbo; sed est quasi capax propriæ personalitatis, vel personalitatis Verbi; ergo humanitas ut sic, etiam ut nondum existens sub propria personalitate, et Verbum ut sic præintelligitur, antequam ex illis resultet aliquid compositum; ergo, ut illud intelligatur resultare, non satis est intelligere illam privationem, sed aliquid aliud positivum intervenire oportet; tum etiam quia illa actio est positiva, et implicat, actionem positivam non inducere terminum positivum, quia (ut dictum est) realiter seu identice ab illo non distinguitur, et ad illum per se primo tendit, non ad privationem. Unde per hanc actionem non privatur humanitas sua personalitate propria, quæ est quidam modus sibi connaturalis, nisi quatenus inducit aliquid formaliter incompossibile illi modo, et hoc investigamus quid sit. Tum denique quia, si humanitatem esse unitam Verbo nihil adderet, nisi carentiam propriæ subsistentiæ, hoc ipso quod illa careret formaliter ac præcise, necessario esset unita Verbo, quod per se constat quam falsum sit.

4. Tertia sententia est, per hanc actionem fieri in humanitate qualitatem quamdam supernaturalem, quæ gratia unionis dicitur, quæ natura sua vim habet uniendi humani-

tatem Verbo. Ita sentit Gabr., in 1, dist. 30, quæst. 4, et in 3, dist. 1, quæst. 1, et q. 2, art. 2, qui Ocham allegat, cum tamen ille, in 3, quæst. 1, contrarium doceat. Citat etiam Alensem, 3 part., quæst. 7, memb. 2, art. 1, cujus sententia longe alia est, ut disp. 18 videbimus. Fundamentum hujus auctoris nullum aliud esse potuit, nisi quia nihil aliud invenit quod commodius dici posse existimaret. Sed est sententia omnino falsa et improbabilis, contra omnes Doctores, in 3 dist., quam specialiter impugnat Bonavent., dist. 2, art. 3, quæst. 2, et dist. 6, art. 2, quæst. 1 ; et sumitur ex Alens., 3 part., quæst. 7, memb. 1, articulo primo ; et D. Thom. infra, art. 10; et Albert., dist. 2, putat hanc sententiam pertinere ad errorem Nestorii, neque immerito ; nam quinta Synodus, collat. 8, canon. 4, damnat dicentes hanc unionem factam esse secundum gratiam. Et impugnatur breviter, quia hæc opinio non ponit illam qualitatem, ut dispositionem ad unionem. Hoc enim non pertinet ad præsentem quæstionem, sed disputat. 18 tractandum est. Nam etiam si admitteremus illam dispositionem, illa esset prævia ad actionem unitivam. Unde adhuc superesset inquirendum quid per illam actionem fiat in humanitate. Ponit ergo istam qualitatem ut formale vinculum ipsius unionis, et ita facit unionem ipsam accidentalem ; nulla enim magis proprie accidentalis est, quam illa quæ formaliter per aliquod accidens fit.

5. *Objectio.—Responsio.*—Dices : partes integrales substantiæ materialis uniuntur per quantitatem formaliter, et tamen uniuntur substantialiter. Respondetur falsum esse antecedens ; sed non est hic locus illud examinandi ; quod si admitteretur, consequenter illa unio dicenda esset accidentalis. Deinde intelligi non potest quod aliqua qualitas ex natura sua formaliter sit incompossibilis cum personalitate propria illius naturæ cui inhæret, tum quia sunt diversorum ordinum, tum quia omnis qualitas de se potius supponit suppositum constitutum, in quo sustentetur. Ergo ex natura sua non potest habere oppositionem formalem cum aliqua subsistentia. Unde multo minus intelligi potest qualitatem aliquam natura sua formaliter efficere ut aliqua natura hypostatice sit unita Verbo Dei, quia illa unio pertinet ad constitutionem substantiæ, et hæc est supra rationem accidentis ; tum etiam quia nihil repugnare videtur, ut Deus conservet in humanitate separata a Verbo omnem qualitatem, quæ inhærebat unitæ ; non potest autem conservari ipsa unio , seu id quod proxime fit per actionem unitivam, facta separatione, ut per se constat ; nam in humanitate sic separata, et habente illas qualitates, posset fieri iterum actio unitiva, et rediret quæstio, quid per illam fieret. Denique, si illa qualitas est omnino absoluta, inhærebit quidem in ipsa natura, non vero faciet ipsam naturam substantialiter existentem in aliquo supposito, quia qualitas absoluta respicit subjectum in quo est, et nihil aliud, et maxime quia ille effectus formalis est supra totum ordinem accidentis. Si vero est accidens respectivum, vel reducitur hæc opinio in aliam statim tractandam, vel certe non intelligitur quo modo qualitas possit respicere suppositum tanquam intrinsecum terminum sibi vere et realiter unitum, cum non respiciat illud tanquam subjectum; quia accidens, quod non sit mera unionis relatio, non respicit hoc modo aliquid nisi subjectum suum.

6. Quarta ergo opinio ponit per hanc actionem nihil fieri in humanitate, nisi relationem unionis. Ita sentit Scot., dist. 1, q. 1; et Ocham , in 1, distinct. 30, et in 3, quæst. 1; Durandus, dist. 5, quæst. 2 ; et sunt qui tribuant Div. Thomæ, quia hic, art. 7, nihil aliud creatum dicit fieri in humanitate præter relationem, et sæpe alias dicit hanc unionem factam esse sine mutatione Verbi, quia tantum facta est secundum unionem quæ relationem importat, ut videre est infra, quæst. 16, art. 1, ad 4, et art. 6, ad 2 ; indicat etiam hic, art. 7, ad 3, sed illum locum ibi breviter clare exposuimus, omissis multis, quæ Cajetanus obscure notavit. Fundamentum vero hujus opinionis est simile præcedenti, scilicet, quia nihil aliud absolutum intelligi potest quod fiat in humanitate. Quod si objicias, quia actio per se primo non tendit ad relationem, respondet Scot., illud esse verum in relationibus extrinsecus advenientibus, non vero in illis quas vocat intrinsecus advenientes, in quo genere hanc relationem constituit. Durandus vero respondet illud esse verum in relationibus prædicamentalibus, quas ipse in sola denominatione extrinseca constituit, præter quas dicit esse alias intrinsecas et reales, inter quas hanc unionem numerat, et has dicit per se primo posse fieri per actionem aliquam.

7. Hanc opinionem Thomistæ vehementer impugnant, ut videre licet in Cajetano hic, art. 8 ; Palud., in 3, dict. 5, q. 1, art. 3 ; et

Capreol. ibi, ad argumenta Durandi et aliorum; non enim minus ex illa, quam ex præcedenti, sequi videtur hanc unionem non esse substantialem, sed accidentalem, quia illa relatio accidens quoddam est, atque unio secundum illam solam dicitur facta; et ideo in quinta Synodo, collat. 8, c. 4, expresse negatur unionem hanc factam esse secundum relationem. Sed fortasse dicerent auctores contrariæ sententiæ, relationem hanc non esse vinculum humanæ naturæ, et subsistentiæ divinæ, neque ab illa denominari Christum, aut Verbum hominem, sed ab humanitate, quæ a Verbo immediate terminatur, et cum illo constituit vere hunc hominem, qui est adæquatus terminus substantialis actionis unitivæ; nihilominus tamen dicerent solam relationem creatam addi ipsi humanitati præter subsistentiam increatam. Et hoc modo hæc sententia parum differt a secunda opinione supra tractata, neque habet plus erroris aut periculi quam illa; falsa tamen est, sicut illa, quia, si relatio non est vinculum humanitatis cum Verbo, ergo ordine naturæ prior est substantialis conjunctio, et unio inter humanitatem et Verbum, quam ipsa relatio, quæ ex illo vinculo resultat. Illa autem conjunctio seu vinculum illud aliquid est præter humanitatem et Verbum, ut sæpe probavimus, quia fit per ipsam actionem unitivam, et quia ex vi Verbi et humanitatis ut sic non sequitur illa unio. Et confirmatur primo, quia Christus, ut est hic homo, est substantia per se una, et in se includit non solum humanitatem et Verbum, sed etiam eorum unionem. Sed in conceptu suo substantiali non includit relationem, quia non includit accidens; ergo illa substantialis conjunctio aliquid est præter relationem. Et confirmatur secundo, quia hæc relatio necessario supponit aliquam mutationem factam in aliquo extremorum; non enim potest insurgere relatio unionis inter duo extrema, inter quæ antea non erat (sive successione temporis, sive ordine naturæ), nisi aliquid additum sit, vel mutatum in aliquo extremorum; ut duo corpora existentia in duobus locis non possunt novam relationem propinquitatis acquirere, nisi prius aliquod illorum loco mutetur. Sic igitur in proposito, hæc relatio unionis supponit mutationem aliquam factam in humanitate, per quam necesse est aliquid in ea fieri prævium relationi. Quæ rationes concludunt sine dubio, si loquamur de vera relatione accidentali et prædicamentali, quia non potest illa esse formalis terminus actionis substantialis, nec pertinere formaliter ad constitutionem substantiæ, nec demum esse propria ratio propter quam duæ naturæ substantiales, divina et humana, substantialiter de eodem prædicentur, et de se invicem in concreto. Sed Durandus et Scotus non sunt locuti de hac relatione, ut satis ipsi explicuerunt, præsertim Durandus. Nec D. Thomas in citatis locis intendit favere huic sententiæ in illo sensu; cum enim dicit Verbum denominari hominem propter relationem, non est sensus, quod a relatione denominetur homo (sic enim non esset vere nec substantialiter homo), sed sensus est quod, ut Verbum incipiat esse homo, non oportet aliquid novum in illo fieri, quod in ipso inhæreat, sed solum in illo resultat relatio rationis; et ita concludit D. Thomas potuisse Verbum fieri hominem sine mutatione sui. Propria vero veluti forma, a qua Verbum denominatur homo, est ipsa humanitas, ut subsistens in Verbo, ut idem D. Thomas explicat infra, quæst. 16, art. 1 et 2, quo in loco, et in omnibus citatis, id latius explicabimus.

8. Rejectis igitur aliorum sententiis, dicendum videtur primo, per hanc actionem aliquid factum esse in humanitate, ab illa distinctum ex natura rei, quod desineret esse in illa, si a Verbo separaretur. Hoc satis ex dictis probatum est. Dico secundo, hoc quod fit, non esse aliquid accidentale, sed substantiale. Hoc etiam contra citatas sententias satis ostensum est. Dico tertio, hoc quod fit, esse modum quemdam substantialem ipsius humanitatis, quo intelligitur existere in Verbo. Hæc assertio ex omnibus dictis satis etiam concluditur. Primo, quia nihil aliud commode intelligi potest, quia neque est materia, neque forma, neque humanitas ex illis composita, ut probatum est; neque est nova res omnino ab illis distincta, et superaddita humanitati, quia illa non posset esse nisi accidens aliquod, cum non esset materia neque forma substantialis; et quidquid esset, secundum entitatem suam, posset esse a Verbo separatum; non ergo esset ipsa formalis unio; ergo nihil aliud esse potest quam modus aliquis substantialis humanitatis. Secundo explicatur exemplis; nam, cum anima unitur corpori in resurrectione, necesse est ut aliqua mutatio in illa fiat, vel in corpore, vel in utroque, nam ex illis præcise consideratis secundum entitates suas, non resultat homo; ergo oportet aliquid addere, secundum quod in eis fiat aliqua mutatio; illud autem nihil est aliud quam modus sub-

stantialis conjunctionis. Proportionale exemplum est de accidente inhærente subjecto; nam illa inhærentia, præter entitatem accidentis, quæ conservari potest in accidente separato, est modus quidam ipsius accidentis, scilicet unio ad subjectum, proportionatus tamen illis, et ideo modus accidentalis, et imperfectus; sic ergo in hoc mysterio, cum unitur humanitas Verbo, fit in ea aliquis modus unionis, seu inexistentiæ in Verbo, qui, quoniam est intrinsecus modus substantiæ, et ad compositionem substantiæ, seu cujusdam personæ humanæ pertinet, substantialis est, et non est per modum inhærentiæ, nec per modum informationis, sed alio supernaturali et ineffabili modo, qui a nobis dicitur modus unionis hypostaticæ. Tertio, idem explicatur, quia subsistentia creata modus substantialis est naturæ creatæ, omnino tamen absolutus, et in se terminatus, vel potius ultimo terminans ipsam naturam; hic autem modus exclusus est ab humana Christi natura, ex vi unionis ad Verbum. Ergo recte intelligitur per illam unionem factum esse in illa humanitate alium substantialem modum priori formaliter incompossibilem, non ultimo terminantem naturam in se, sed constituentem illam in Verbo, ut in ipso terminetur. Et ita recte etiam intelligitur, hoc terminare, nihil addere ipsi Verbo in se, sed solum esse denominationem ortam ex hoc quod humanitas tali modo ponitur, et substantialiter conjungitur Verbo, a quo pendet in ratione subsistendi. Et ab hac sententia sic explicata nihil in re discrepat Durandus supra, ut ex distinctione ejus supra citata constat, et ex eodem in 1, d. 30, q. 2, n. 14, 15 et 16; hunc enim modum vocat relationem, quia omnino pendet a supposito Verbi, ad quod dicit intrinsecam et essentialem habitudinem, quam alii vocant relationem transcendentalem, seu secundum dici; nam etiam Durandus fatetur non esse relationem accidentalem et prædicamentalem. Et fortasse eamdem rem aliis verbis explicuit Scotus, et D. Thomas in his articulis, et in sequenti articulo nono (ubi ibidem in principio Cajetanus notat) distinguit conjunctionem substantialem ab ipsa unionis relatione inde resultante; et idem ex professo docet in 3, dist. 2, q. 2, articulo secundo, quæstiuncula 3; hæc autem conjunctio sine dubio aliquid est, non solum in fieri per modum actionis, sed etiam in facto esse per modum termini formalis; et ita existimo omnes discipulos D. Thomæ in re non discrepare ab hac sententia, quanquam non eisdem verbis explicent, neque ita distincte. Et ad eam confirmandam valida sunt argumenta Aureoli, quæ refert Capreolus, in 3, dist. 5, quæst. 1, in argumentis contra primam conclusionem, quanquam ad excludendam realem relationem nihil efficiant.

9. *Objectio.—Responsio.*—Sed objiciet aliquis, quia hæc sententia videtur eas habere difficultates quas contra tertiam objiciebamus; hic enim modus etiam est res creata, et minus perfecta quam ipsa humanitas. Ergo non videtur posse habere hanc veluti connaturalem vim, ut per se ac formaliter uniat humanitatem Verbo. Deinde, cum sit res absoluta, poterit Deus illam conservare in humanitate separata a Verbo. Denique, si humanitas, quia unitur Verbo, indiget modo, ut uniatur illi modo, indigebit alio; et cum modus etiam uniatur, ad hoc similiter erit alius necessarius, unde procedetur in infinitum. Denique, ut natura creata uniatur propriæ subsistentiæ, non indiget modo alio distincto ex natura rei ab ipsa, et a subsistentia propria; ergo nec in præsente est necessarius ille modus. Sed hæc facile expediri possunt; nam, licet hic modus sit res creata, tamen est ipsamet quasi formalis conjunctio humanitatis ad Verbum, unde habet intrinsecam et essentialem habitudinem transcendentalem ad personam Verbi. Neque hoc est admiratione dignum in hoc modo unionis, nam proportionaliter idem reperitur in omni unione, quod, scilicet, sit modus intrinsecus ejus rei quæ per sui mutationem alteri unitur, et sit illi proportionatus, et intrinsecam habitudinem et dependentiam dicat ad illam rem cum qua fit unio, et ideo non est simile de hoc substantiali modo, et de quocumque alio accidenti. Unde ad secundam partem negatur hunc modum posse conservari in humanitate separata a Verbo, quia dicit actualem dependentiam ab illo, sicut impossibile est actualem modum inhærentiæ conservari in accidente separato a subjecto. Et idem reperietur in omni modo unionis; imo, servata proportione, in omni modo actualis dependentiæ. Ad tertiam vero partem negatur processus ille, quia hoc differt res omnino distincta a modo rei, quia res non unitur alteri rei omnino distinctæ, nisi intercedat aliquis modus unionis, saltem in altero extremorum. At vero id, quod est modus, per seipsum unitur rei, quia realiter non habet aliam entitatem ab ipsa re, et ejus formalitas consistit in actuali modifi-

catione ipsius rei, et illi uniri nihil aliud est quam illam modificare actualiter. Unde, quamvis possit res conservari a parte rei sine tali modo, destruendo illum, tamen non potest ille modus conservari in rerum natura, quin actu afficiat et sit conjunctus illi rei cujus est modus, ut videre est in figura, sessione, et omnibus similibus. Et in hoc differt hic modus a qualitate, vel alia re omnino realiter distincta, quæ non ita essentialiter requirit actualem conjunctionem cum alia. Quod est manifestum signum, hujusmodi actualem conjunctionem esse modum superadditum rei quæ alteri distinctæ unitur, cum dependentia ab illa, et aliqua mutatione sui; in ipso vero modo non esse aliquid illi superadditum, sed esse intrinsecam essentiam ejus. Et per hæc patet responsio ad ultimam partem; negatur enim consequentia, quia subsistentia connaturalis et propria non est omnino res distincta a natura, sed modus ejus, per sese illam afficiens actualiter; subsistentia autem Verbi est res omnino ab humanitate distincta, ut per se constat. Aliæ difficultates hic tangi poterant, videlicet, an hic modus sit naturalis vel supernaturalis, materialis vel spiritualis, divisibilis vel indivisibilis; sed in sequentibus disputationibus occurrent propria loca, in quibus hæc commodius tractabuntur.

10. *Dubiola aliquot enodantur.* — *Primum.* — *Prima opinio.* — Ex his facile definiri possunt nonnulla dubia ad præsentem quæstionem spectantia. Unum est, quis sit terminus formalis hujus actionis seu incarnationis; disputatione enim præcedente explicuimus terminum integrum, quem philosophi appellant terminum ut quod, seu qui fit, quem diximus esse compositum ex Verbo et humanitate. Nunc ergo explicandum superest qui horum sit terminus formalis, seu ut quo. Quidam enim existimant esse Verbum ipsum. Quæ sententia tribui potest Capreolo, in 3, d. 5, q. 1, ubi nullum alium assignat terminum præter Verbum; unde potius videtur loqui de termino humanitatis, prout unitæ Verbo ad subsistendum, quam de termino actionis unitivæ. Et re vera de eodem loquitur Cajetanus hic, art. 8, quando, in fine ejus, Verbum appellat terminum ad quem assumptionis; sicut etiam D. Thom. ibi insinuat illum loquendi modum, quia Verbum assumit naturam ad se, id est, ut eam suam faciat; sed nunc non hoc modo loquimur de termino ad quem, sed in ordine ad incarnationem, ut est realis et physica actio; et in hoc sensu nullum pro illa sententia auctorem invenio. Probari autem potest primo, quia ille est terminus formalis alicujus actionis, qui est præcipuus, et per modum actus, atque adeo maxime intentus in termino totali; sed hæc omnia conveniunt Verbo potius quam humanitati; ergo Verbum, seu subsistentia Verbi est terminus formalis hujus actionis. Major ex philosophia constat; minor declaratur, nam in Christo, ut ex Verbo et humanitate componitur, Verbum est id quod principalius ac dignius est, ut per se constat. Deinde subsistentia Verbi comparatur ad humanitatem ut actus ejus; illam enim perficit, ejusque dependentiam terminat, et ideo per modum actus se habet respectu illius. Denique, quod maxime intenditur per hanc unionem est, quod divina persona humanitati communicetur, et quod hic homo sit Deus; ergo Verbum non secundum se, sed ut elevans ac perficiens humanitatem, est terminus maxime intentus per hanc unionem. Et confirmatur primo, exemplo resurrectionis, quæ consistit in unione animæ ad corpus, in qua unione formalis terminus est anima, qua unitur corpori ut illud actuet, et ut illi suum subsistere communicet, ut multi volunt; ergo, pari ratione, in hac unione terminus formalis erit Verbum divinum, quatenus suam subsistentiam communicat humanitati. Tandem confirmari potest ex ipso nomine Christus, quod unctum significat; unde de formali significat unguentum quo unctus est; est autem Christus unctus oleo divinæ personæ seu subsistentiæ; ergo de formali significat subsistentiam Verbi; hæc ergo est formalis terminus hujus unionis.

11. *Secunda opinio.* — Secunda opinio esse potest, formalem terminum esse humanitatem. Quæ suadetur primo, quia ille est terminus formalis actionis, quo formaliter constituitur totalis terminus ejusdem actionis, ut talis est; sed terminus totalis hujus actionis constituitur formaliter humanitate; ergo hæc est formalis terminus hujus actionis. Minor probatur, nam terminus integer hujus actionis est Christus, ut est hic homo; hic autem homo formaliter constituitur hac humanitate. Unde natura integra dici solet a Metaphysicis forma totius respectu suppositi, quod comparatione illius quasi materialiter se habet. Et confirmatur ac declaratur; nam formalis terminus non est attendendus ex eo, quod in re principalius est, aut æqualius; nam cum calidum fit, in re quid principalius

est subjectum caloris quam calor, et nihilominus non est terminus formalis calefactionis. Neque etiam est attendendus ex intentione extrinseca agentis, sed ex intentione (ut sic dicam) intrinseca ipsius actionis. Sed in hac actione, quod intrinsece et per se intenditur, est, ut Deus fiat homo; hæc ergo actio ex natura sua supponit Deum, et induit illum humanitate; est ergo humanitas formalis terminus ejus. Quod potest declarari exemplo actionis, qua homo vestem induit; nam, licet adæquate terminetur ad vestitum esse, et in ipso composito ex homine et veste præcipuum sit homo, tamen, quia ipse supponitur actioni, et vestis est quæ illi adjungitur, ideo formalis terminus illius actionis est vestis, non secundum se, sed ut actu induens, et quasi informans hominem. Tandem confirmatur, quia Verbum secundum se non est terminus formalis, ut per se constat, nec per aliquid quod ipsi addatur, quia hoc nihil est præter humanitatem; unde nec Verbum ut unitum potest habere rationem termini formalis, quia illa reduplicatio, *ut unitum*, nihil addit Verbo ipsi in se, nisi vel relationem rationis, quæ non potest esse terminus actionis realis, vel denominationem ab unione, quæ est in humanitate; denominatio autem non potest esse terminus formalis actionis realis, nisi ratione formæ denominantis; ergo formalis terminus potius erit humanitas, a qua Verbum denominatur humanatum, quod est esse humanitati conjunctum.

12. *Tertia opinio.*— Tertia opinio esse potest, nec Verbum, nec humanitatem esse proprie terminum formalem hujus actionis, sed modum illum unionis, qui in humanitate fit, ut Verbo copuletur; quæ merito tribui potest Scoto, in 3, d. 11, q. 1; Durand., d. 5, quæst. 2, et aliis, qui hoc sensu aiunt hanc actionem terminari ad relationem, nam re vera non loquuntur de relatione prædicamentali, sed transcendentali. Ratio reddi potest, quia terminus formalis actionis non supponitur actioni, sed est natura posterior ipsa; sed Verbum et humanitas supponuntur huic actioni, modus autem non supponitur, sed per illam resultat. Major constat, quia actio, cum sit quoddam fieri, formaliter terminatur ad id quod proxime per illam fit; quod autem supponitur actioni, non fit per illam; quod vero fit per illam, est ordine naturæ posterius illa. Unde etiam fit ut, tam humanitas, quam Verbum, possint esse sine illa actione, modus autem unionis non possit esse sine illa actione; terminus autem formalis est ille qui proxime et immediate pendet ab actione. Denique, quod Verbum non sit formalis terminus, satis probatum videtur in secunda opinione; quod autem humanitas non sit terminus, patet, quia est proximum subjectum in quo, et ex quo fit.

13. *Non verbum, non humanitas, sed unionis modus est incarnationis terminus formalis.* — In hoc nihil potest certa ratione definiri, nisi prius inter disputantes conveniat quid nomine termini formalis significetur; nam, si unus per terminum formalem intelligat id quod præcipuum est, et maxime actuale in toto composito, quod est terminus totalis; alius vero contendat terminum formalem esse qui constituit totalem terminum in tali esse specifico; alius denique affirmet formalem terminum esse id quod, abstracte ac præcise sumptum, denuo fit, different quidem in forma loquendi, et in significatione vocis, tamen in re non sibi contradicent. Et hoc modo videntur procedere opiniones recitatæ, quæ solum differunt, quia in definiendo termino formali non conveniunt; ejus autem definitio magis ex usu vocis, quam ex aliis principiis pendet. Et ideo tertia opinio simpliciter videtur probabilior, quia revera terminus formalis actionis ut sic, est id quod proxime per illam inducitur, et fit in rerum natura; hic enim est usus hujus vocis, ut ex omnibus philosophis constat, et ex ipsa ratione termini, quæ in hoc consistit ut ad ipsum tendat actio; actio autem maxime tendit ad id quod per ipsam proxime fit. Atque hoc censeo esse simpliciter verum; si quis autem velit omnibus satisfacere, potest sub distinctis considerationibus varios terminos formales assignare; considerando enim hanc actionem sub ratione divinæ communicationis, sic divina subsistentia potest dici formalis terminus ejus, non secundum se, sed ut communicata humanæ naturæ, et ut illam maxime perficiens. Si vero consideretur ut est humanatio Dei, sic formalis terminus est humanitas, non secundum se, sed ut conjuncta Verbo; unde nunquam potest ab hoc formali termino unio separari, saltem ut conditio necessaria, ut per humanitatem formaliter Deus homo constituatur. Si autem illa actio solum consideretur ut est unitio quædam talium extremorum, ex qua hoc compositum Deus homo resultat, ejus formalis terminus est modus unionis in facto esse sumptus. Et hæc ultima consideratio est maxime physica,

magisque absoluta respectu hujus actionis.

14. *Secunda dubitatio de termino a quo incarnationis.—Prima opinio Cajetani.—Rejicitur.*—Secunda dubitatio est, quam Cajetanus movet hic, art. 8, scilicet, quis sit terminus a quo hujus actionis; in qua ipse docet terminum a quo esse humanitatem ipsam, et putat esse sententiam D. Thomæ, quoniam hi vocat humanitatem terminum assumptionis; non est autem terminus ad quem; erit ergo terminus a quo. Et probatur, quia terminus a quo supponitur actioni; sed hic nihil supponitur nisi Verbum et humanitas; Verbum autem non est terminus a quo, ut per se constat; erit ergo humanitas. Sed hæc opinio merito rejicitur, etiam ab aliis discipulis D. Thomæ, quia humanitas, ut supra vidimus, potius est subjectum hujus actionis, sicut est in generatione materia, præter quam Aristoteles, in Philosophia, alium terminum *a quo* illius actionis et inquisivit et docuit. Deinde est hic eadem ratio, quia terminus a quo, non manet, imo est incompossibilis cum termino *ad quem*; humanitas autem non est incompossibilis cum termino ad quem hujus unionis, sed sub illo manet, et per illum afficitur et perficitur. Nec D. Thomas ibi vocat humanitatem terminum actionis, sed solum dicit, naturam humanam significari ut in termino assumptionis, cum dicitur Deus factus homo; esse autem in termino assumptionis non est esse terminum a quo talis actionis, sed potius est esse aliquid manens in termino integro resultante ex assumptione. Dicit præterea D. Thomas, nomine assumptionis indicari terminum a quo et ad quem talis actionis, quia assumptio (inquit), quasi ab alio ad se sumptio; non tamen declarat quis sit terminus a quo in hac assumptione; neque ex illis verbis colligi potest quod sit humanitas, sed potius aliquid aliud ab humanitate, a quo ipsa sumatur. Ratio etiam facta pro illa sententia ex dicendis facile expedietur.

15. *Secunda opinio.—Objectio.—Solutio.—Probabilis judicatur hæc opinio, non tamen amplectitur.*—Secunda sententia est, terminum a quo hujus actionis fuisse subsistentiam creatam humanæ naturæ. Quam opinionem significare videtur D. Thom. citatis verbis: ***Assumptio est ab alio ad se sumptio***, et per illam particulam *ab alio*, ait indicari terminum a quo; constat autem naturam humanam Christi non esse assumptam ab alio, nisi a proprio supposito, non in quo fuit, sed in quo futura esset, nisi assumeretur. Et ratione probatur, quia terminus a quo est qui formaliter excluditur per terminum ad quem; sed subsistentia propria formaliter excluditur per unionem hypostaticam; ergo. Quod si objicias, quia subsistentia propria nunquam fuit in illa humanitate; terminus autem a quo debet præcedere, ut sumebat præcedens opinio. Respondetur non oportere terminum a quo, actu præcedere, seu præextitisse, sed satis esse quod existeret, nisi talis actio interveniret, per quam impediretur. Et hic modus dicendi est probabilis, nam cum terminus a quo possit dupliciter assignari, scilicet, positive, et privative seu negative, si in præsente est positive assignandus, nullus alius excogitari potest. Sed nihilominus verius et proprius dicitur hanc actionem non habuisse terminum a quo positivum; non est enim hoc de ratione omnis actionis, vel mutationis, sed *interdum fit ex subjecto in subjectum. interdum vero ex non subjecto in subjectum* (ut Aristotelis terminis utar). Non fit autem proprie actio vel mutatio ex termino positive opposito, nisi quando actu et realiter talis terminus præcessit in eodem subjecto; si enim aqua a principio creetur calida, non dicetur proprie ex frigida factam fuisse calidam; neque aqua, si creata sit aut genita in superiori regione aeris, dicetur ex inferiori loco in eo fuisse constituta; neque homo creatus in magna quantitate dicetur ex parvo factus esse magnus, solum quia terminus a quo positivus non præcessit; nam inde fit ut non sit ab illo facta mutatio; sic ergo in præsente non est a persona creata facta assumptio, cum illa non præcesserit. Unde, cum D. Thomas ait assumptionem esse ab alio, non est necesse intelligi ab alia persona, aut ab alio termino positivo, sed ab alio statu, seu termino, saltem privativo vel negativo. Cum autem dicitur terminus a quo formaliter excludi per terminum ad quem, ut quasi adæquate explicetur ratio termini a quo, intelligendum est non tantum aptitudine, sed actualiter, quia non est satis ut terminus ad quem natura sua aptus sit ad expellendum terminum a quo, vel ut illum impediat, sed oportet ut actu illum expellat a subjecto, in quo ante erat.

16. *Tertia opinio.*—Tertia ergo sententia est, terminum a quo in præsente actione solum esse privativum, seu negativum, illumque esse carentiam ipsius termini ad quem; sic enim Aristoteles, 1 Physicor., dixit terminum a quo generationis esse privationem formæ quæ per generationem inducitur; unde,

si consideremus hanc actionem, quatenus per illam humanitas unitur Verbo, terminus a quo illius erit carentia talis unionis, quia ex vi hujus actionis humanitas ex non unita fit unita Verbo. Si vero consideretur hæc actio, quatenus per illam communicatur Christo subsistentia divina, terminus a quo illius erit carentia subsistentiæ divinæ, nam humanitas Christi ex non habente divinam subsistentiam per hanc actionem fit habens illam. Si denique talis actio consideretur, ut per eam humanitas quodammodo communicatur Verbo, et fit Deus homo, terminus a quo illius est, Deum non esse hominem. Fundamentum hujus sententiæ est, quia, exclusis aliis, nullus præter hunc relinquitur terminus a quo, qui assignari possit; et hic est maxime proportionatus huic actioni.

17. *Objectio. — Prima responsio. — Improbatur. — Responsio satisfaciens objectioni.* — Sed superest solvenda eadem objectio, quæ contra præcedentem sententiam facta est; nam hic terminus re ipsa non præcessit in humana Christi natura, nunquam enim caruit unione ad Verbum; diximus autem hanc conditionem esse requisitam in termino *a quo* positivo; erit ergo eadem ratione necessaria in termino *a quo* privativo. Responderi potest primo, illam carentiam unionis humanitatis ad Verbum re vera tempore antecessisse ipsam unionem; nam ante instans incarnationis toto tempore præcedente humanitas Christi non fuit unita Verbo. Nec vero necesse est ut illo etiam priori tempore extiterit humanitas, sed satis est quod non fuerit unita, sive extiterit, sive non; ita enim anima rationalis per hominis generationem unitur corpori, cui antea non erat unita, sicut per resurrectionem, quamvis in resurrectione supponatur existens, non vero in generatione. Unde, juxta hunc respondendi modum hic terminus *a quo* non est assignandus per modum privationis, sed tantum per modum simplicis negationis, nisi forte respectu materiæ primæ, nam privatio cum sit carentia in subjecto, re vera non est, nisi quando subjectum est actu carens forma; humanitas vero vel anima Christi nunquam hoc modo extiterunt; materia autem corporis ejus prius tempore extitit carens unione ad Verbum. Nec videtur hic modus dicendi alienus ab usitato more loquendi; aer enim, si a principio creetur lucidus, non dicetur ex tenebroso factus lucidus, quia nunquam tenebrosus fuit; dicetur tamen ex non lucido factus lucidus, quia priori tempore, quo non extitit, etiam non fuit lucidus. Sed hæc responsio, licet considerando res, prout factæ sunt, satisfacere videatur, tamen absolute et secundum se, et in omni eventu rem considerando, non satisfacit adæquate, quia simpliciter non est necessarium ut terminus a quo, etiam negative sumptus, tempore præcedat actionem; fingamus enim (quod mihi probabilius est fuisse possibile) animam Christi ab æterno assumptam et unitam Verbo, tunc illa actio eumdem haberet terminum a quo, quem nunc habet; et tamen negatio unionis non antecessisset duratione illam actionem. Item tunc anima simpliciter esset producta ex nihilo, quia esset creata, quamvis nihilum non antecessisset duratione creationem; ergo non est de ratione termini a quo negativi, ut tempore antecedat actionem. Dicendum est ergo sufficere ut carentia termini *ad quem* ordine rationis seu naturæ antecedat, et quod in re ipsa extitisset suo modo, nisi per talem actionem exclusus fuisset.

18. *Insurgit alia difficultas. — Satisfit illi.* — Sed tunc superest ut aliquam rationem differentiæ reddamus inter terminum positivum et negativum, nam in illo diximus, necessarium esse ut tempore præcesserit, quod tamen nunc negamus in termino negativo. Et augetur difficultas, nam, quod non est, non potest dici prius natura præcedere; nam esse prius natura supponit esse; sed illa negatio non est necesse ut prius duratione suo modo sit; neque etiam quod aliquando fuerit; ergo neque etiam necessarium est, ut ordine naturæ præcesserit. Et eadem ratione dici non potest, quod in instanti incarnationis, prius natura fuit illa humanitas non unita, quam unita, quia in illo signo fuit non unita; quia in illo instanti pro nullo signo fuit non unita; non enim possunt duo contradictoria de eodem pro eodem instanti verificari, solum propter diversa signa naturæ. Respondetur, ab hoc ultimo incipiendo, negationem non dici ordine naturæ præcedere secundum actualem existentiam, quam suo modo habere potest, ut argumentum supponere videtur, sed solum secundum ordinem, aut præcisionem mentis, quia, nimirum, humanitas prius natura intelligi potest existens quam unita; et ut sic intellecta, antequam intelligatur in ea facta aliqua mutatio, vel actio, non intelligitur ab illa humanitate exclusa negatio unionis hypostaticæ aut subsistentiæ in-

creatæ; et ideo humanitas in illo priori sic concipitur, ac si careret unione, non conceptu negativo, qui falsus esset, sed conceptu præcisivo, in quo non est falsitas; statim vero ac in secundo signo naturæ intelligitur fieri unio in tali natura, intelligitur etiam excludi carentia unionis. Et hoc satis est ad rationem termini a quo privativi. Et hinc assignatur differentia inter hunc terminum privativum et positivum, quia terminus positivus, si non præcedit secundum durationem, neque secundum naturæ ordinem, neque secundum quamcumque præcisionem intellectus antecedet, quia in illo priori, quando concipitur humanitas ante incarnationem, quamvis præcise concipiatur sine subsistentia increata, non tamen concipitur cum subsistentia creata, sed ut prior utraque, tam propria quam aliena, id est, ut præscindens ab utraque, et ideo tunc nulla relinquitur antecessio in termino positivo, quæ ad rationem termini a quo sufficiat; relinquitur autem in termino privativo.

19. *Dubium de fundamento proximo, ex quo relatio unionis inter Verbum et humanitatem resultat.*— Tertia dubitatio, quæ expeditur ex dictis, est, quodnam sit fundamentum proximum, ex quo resultat relatio unionis inter humanitatem et Verbum. In qua Scotus et Durandus, locis supra citatis, nullum fundamentum ad hanc relationem requirunt, præter ipsam humanitatem, quia non putant hanc relationem resultare ex aliquo fundamento posito termino, sed per se ac directe fieri per actionem positivam. At vero Cajetanus dicit fundamentum hujus relationis esse unitatem subsistentiæ utriusque naturæ, quia in omni relatione unionis fundamentum relationis est illud, in quo extrema conveniunt. Sed imprimis considerandum est (quod sæpe dixi) hos auctores, licet verbis inter se pugnent, tamen re vera non loqui de eadem re; et, si quæ est inter eos contradictio, non tam esse in explicando fundamento relationis, quam in ponenda vel auferenda vera relatione prædicamentali. Scotus ergo et Durandus loquuntur de ipso modo unionis substantiali, qui proxime intercedit inter humanitatem et Verbum, et hunc vocant relationem propter habitudinem transcendentalem, quam habet ad Verbum, cum actuali dependentia ab illo tanquam a suo termino. Et quidem loquendo de hoc modo, sive proprie sive improprie nomine relationis significetur, verissimum est nullum habere fundamentum, nec resultare ex positione alterius, sed per propriam actionem fieri, ut in superioribus satis ostensum est. Præter hunc autem relationis modum, Durandus (et idem videtur sentire Scotus) non ponit in hoc mysterio aliam relationem prædicamentalem realem humanitatis ad Verbum; et ideo mirum non est quod nullum aliud requirat relationis fundamentum. At vero Cajetanus et multi Thomistæ, præsertim recentiores, ponunt in humanitate relationem prædicamentalem et realem unionis ad Verbum, et ideo merito illius fundamentum inquirunt; et, quoniam vix ullam mentionem faciunt modi unionis substantialis, quem nos absolutum cum habitudine transcendentali esse diximus, ideo magnam difficultatem inveniunt in hoc assignando fundamento.

20. Ex his colligere licet, duplicem hic posse quæstionem tractari. Prima est simplex et absoluta, scilicet, an detur in humanitate talis relatio prædicamentalis unionis ad Verbum distincta aliquo modo ex natura rei a substantiali modo unionis. Secunda quæstio est hypothetica, nimirum, si talis relatio est, quodnam sit illi assignandum fundamentum. Et ab hac posteriori incipiendo, quia ex dictis facillime resolvitur, sententia Cajetani nullo modo probanda videtur. Et imprimis non videtur Cajetanus assignasse fundamentum relationis unionis, quæ proxime est humanitatis ad Verbum, seu ad subsistentiam Verbi, sed illam, quæ est inter naturas divinam et humanam, quatenus in una subsistentia uniuntur, ut patet ex ratione in qua fundatur, scilicet quia fundamentum relationis unionis est id in quo extrema uniuntur; loquitur ergo de unione extremorum in uno tertio, non autem de relatione eorum, quatenus immediate inter se uniuntur; nos autem præcipue loquimur de relatione humanitatis ad subsistentiam Verbi; nam, ut videbimus, hæc sola relatio realis potest hic considerari, nam inter naturas inter se vel non est nova relatio, sed denominatio quasi mediata ab hac relatione, vel est tantum relatio rationis, ut statim explicabo.

21. *Evasio. — Improbatur.* — Loquendo igitur de relatione quæ proxime est humanitatis ad Verbum, cui per se primo unitur, non potest illius fundamentum esse subsistentia Verbi increata. Primo, quia illa subsistentia est terminus hujus relationis; non ergo potest esse fundamentum illius; fundamentum enim et terminus relationis opponuntur potius inter se, quam possint in idem coincidere. Se-

cundo, relatio proxime afficit fundamentum, seu est in illo non ut res omnino ab illo distincta, sed ut modus vel relatio quædam formalis ejus, et eo mediante afficit subjectum; sed hæc relatio nullo modo afficit subsistentiam Verbi, neque est in illa, neque est modus ejus, sed res omnino distincta, et in humanitate inhærens; ergo non est subsistentia Verbi fundamentum illius relationis, sed aliquid creatum existens in humanitate. Tertio, posita humanitate in rerum natura et subsistentia Verbi, si nihil aliud addatur, non resultat hæc relatio, quamvis in illis includatur terminus hujus relationis; ergo signum est in eis præcise sumptis non includi fundamentum relationis, alioquin, posito fundamento et termino, resultaret relatio. Dices, subsistentiam divinam, non utcunque, sed ut est una subsistentia duarum naturarum, esse fundamentum hujus relationis. Sed contra, nam hinc colligimus, non ipsam subsistentiam, sed id, quod additur per hoc, quod illa subsistentia, quæ in se una est, et unius naturæ, sit simul subsistentia alterius naturæ, illud (inquam) quod additur, esse proximum fundamentum hujus relationis; quia, illo posito, statim resultat relatio; illud autem quod additur, non est aliquid reale in Verbo, neque subsistentia Verbi, sed est modus existendi additus humanitati, a quo Verbum denominatur humanitati unitum, et subsistentia ejus denominatur subsistentia humanitatis; ergo hoc fundamentum ex parte humanitatis potius assignandum est quam ex parte subsistentiæ Verbi; nam fundamentum relationis realis est aliquid reale, et non denominatio quæ resultat in Verbo, nisi fortasse per eam explicetur id a quo talis denominatio sumitur, quod coincidit cum sententia quam statim exponemus. Respondent aliqui, per subsistentiam Verbi intelligi totum hoc, scilicet, Deum esse hominem, et hoc esse fundamentum hujus relationis, quia, posito illo totali termino hujus actionis, necessario resultat relatio. Sed hoc valde confuse et improprie dictum est, quia in illo toto composito includitur tam subjectum quam fundamentum, et etiam terminus relationis, quæ, sicut distincta sunt, ita etiam distincte assignari debent. Unde perinde est, ac si diceretur, duo alba simul posita in rerum natura esse fundamentum similitudinis. Denique licet in illo toto composito includatur terminus relationis, non dicitur ipsum totum esse terminum, sed Verbum, et licet in eodem includatur subjectum relationis, non ipsum totum, sed humanitas dicitur esse subjectum ejus; ergo neque ipsum totum est fundamentum, sed aliquid aliud conveniens seu existens in subjecto relationis; nam relatio a fundamento realiter non distinguitur, saltem ut res a re; agimus enim de fundamento proximo et permanente (ut sic dicam), non de actione seu occasione, ex qua resultavit relatio, quæ interdum appellatur ratio fundandi, et solet esse transiens, quamvis relatio maneat, ut est generatio respectu paternitatis.

22. *Fundamentum proximum relationis, qua humanitas refertur ad Verbum, et denominatur illi unita, est modus unionis.* — Dicendum est ergo, fundamentum proximum hujus relationis esse substantialem modum unionis humanitatis ad Verbum; ille enim proxime ac formaliter fit per actionem incarnationis, seu mutationem humanitatis, et ita illi conveniunt omnia quæ ad rationem fundamenti proximi desiderari possunt, et in nullo alio reperiuntur. Hoc posterius satis patet ex dictis contrariæ sententiæ, et ex argumentis, quibus Durand. et Scot. utuntur ad negandum aliud fundamentum hujus relationis. Ac denique, quia, quomodocunque inductio fiat, nihil aliud invenietur quod omnes fundamenti conditiones habeat. Illud autem prius probatur, nam imprimis ille modus est aliquid creatum, quia de novo fit, et ex hac parte non repugnat illi affici vel modificari per relationem realem. Rursus est aliquid in humanitate, in qua esse debet relatio. Deinde est quid realiter distinctum a Verbo, ad quod terminari debet relatio. Denique sine illo modo impossibile est resultare hanc relationem, et illo posito impossibile est quin resultet, quia terminus necessario præsupponitur. Ergo habet omnia requisita ad rationem fundamenti. Solum potest objici, quia ille modus substantialis est, et ad complementum cujusdam substantiæ pertinens; substantia autem non potest esse proximum fundamentum relationis. Respondetur tamen negando minorem, nam substantia, prout habet aliquam unitatem, vel ad unitatem confert, potest fundare relationem, ut patet de relatione identitatis specificæ inter duas substantias, et de relatione unionis inter materiam et formam substantialem, quo exemplo confirmari potest sententia proposita; nam ita est in illo necessario philosophandum, et idem est de quolibet simili

23. *Objectio.* — *Solutio.* — Atque ex his facile constare potest quid dicendum sit de relatione unionis duarum naturarum divinæ et humanæ inter se ; aliud est enim loqui de relatione unionis proprie dictæ, aliud vero de relatione unitatis ; unio enim solum indicat conjunctionem eorum, quæ distincta sunt, unitas vero dicit identitatem. Relatio ergo unionis nulla est propria inter illas duas naturas, nisi ea quæ est inter humanitatem et subsistentiam Verbi, et quæ fingi potest inter eamdem subsistentiam et divinitatem, quæ potius est identitas, quia illæ duæ naturæ non habent conjunctionem immediatam inter se, sed in subsistentia ; et ita neque inter se referuntur immediata relatione unionis, sed denominantur unitæ a relatione, vel unione quam habent ad subsistentiam Verbi. Potest autem cogitari inter has duas naturas quædam relatio convenientiæ et quasi similitudinis, vel potius unitatis et identitatis, quatenus una et eadem subsistentia terminantur ; sicut tres personæ divinæ, quatenus sunt unum in natura, referuntur relatione similitudinis seu identitatis, et simile esset in duobus hominibus, si eamdem numero haberent albedinem. Et de hac relatione optime dicitur fundamentum ejus esse unitatem subsistentiæ utriusque naturæ. Verumtamen, si res attente consideretur, hæc relatio non est realis, sed rationis, quia fundamentum est idem in utroque extremo. Sicut relatio similitudinis aut æqualitatis inter personas divinas, vel inter duos homines habentes eamdem numero albedinem, vel quantitatem, est relatio rationis juxta communiorem sententiam ; nam, licet res, quæ denominantur his relationibus, sint distinctæ, tamen id, in quo referuntur, et ratione cujus possunt fundare et terminare relationem, est omnino idem, et ita est hæc veluti quædam relatio identitatis numericæ. Sed dicunt aliqui, quod, licet duæ naturæ, quatenus sunt unum supposito, referantur tantum relatione rationis, tamen quatenus utraque intelligitur habere subsistentiam Verbi, non referuntur relatione identitatis, sed convenientiæ, et ideo talis relatio, saltem ex parte humanæ naturæ, est realis. Sed non satis intelligo quomodo talis relatio possit esse realis et ab alia distincta, si vere sit relatio convenientiæ. Nam habere subsistentiam divinam, in communi loquendo, nihil aliud est quam terminari subsistentia divina ; aut ergo convenientia est in forma (ut ita dicam) seu in subsistentia, et hæc non est alia nisi unitas seu identitas ejusdem subsistentiæ in utraque natura, et ita est relatio rationis eadem cum relatione identitatis. Vel convenientia est in terminatione seu modo terminandi, et in hoc non est convenientia inter illas naturas, sed summa differentia, quia divinitas terminatur illa subsistentia per summam identitatem ; humanitas vero solum per realem unionem ad illam ; ergo hinc non potest oriri relatio convenientiæ nec realis, nec rationis, sed, si quæ oritur, potius est relatio diversitatis ; illa vero etiam ex parte humanitatis non erit realis, sed rationis; quia non habet proprie positivum fundamentum reale, sed negativum, sicut de relatione distinctionis inter divinas personas dicendum est. Quod si quis dicat illam convenientiam non esse in modo terminandi, sed in hoc communi conceptu habendi subsistentiam increatam, advertat oportet per hanc vocem potius significari rationem analogam seu proportionem quamdam, quam veram convenientiam, præsertim univocam. Probatur, quia humanitatem habere subsistentiam Verbi, nihil aliud est quam esse unitam illi, et consequenter quod subsistentia sit in illa intime terminando unionem seu dependentiam ejus ; divinitatem autem habere subsistentiam Verbi est intime et essentialiter includi in ipsa tanquam in ultimo et incommunicabili termino ; ergo illud *habere* neque est ejusdem rationis, nec significat aliquam rationem communem utrique naturæ, in qua possit illa relatio realis fundari. Igitur inter duas naturas Christi, divinam et humanam, nulla intervenit realis relatio unionis vel unitatis, quæ requirat fundamentum distinctum a modo unionis humanitatis ad Verbum. Imo, etiamsi inter illas duas naturas consideretur relatio effectus ad causam, quæ potius est inter Christum ut hominem, et Deum ut Deum, quatenus Deus est principium efficiens unionis humanitatis ad Verbum ; quamvis (inquam) hæc relatio ex parte humanitatis realis sit, et distincta a relatione unionis, quia non fundatur formaliter in formali unione ut sic, sed in dependentia effectiva, nec terminatur ad Verbum ut terminans unionem hypostaticam, sed ad totam Trinitatem, ut est unus Deus efficiens ad extra ; nihilominus tamen realiter idem modus unionis, qui, ut est quasi formale vinculum ad Verbum, fundat relationem unionis, ut est effectus Dei, seu terminus formalis illius actionis, qua fit incarnatio, est fundamentum relationis effectus ad causam.

24. *Qui relationes prædicamentales admittit, relationem realem unionis ex parte humanitatis ad Verbum admittat necesse est.— Unica ratio unionis ex parte humanitatis ad Verbum asserenda est, quæ humanitatem, et unitam, et sustentatam terminatamque denominare sufficit.* — Sed hæc omnia procedunt ex illa hypothesi, quod in hoc mysterio resultat relatio prædicamentalis, præter modum substantialem unionis; superest vero quæstio absoluta, an revera detur talis relatio resultans ex modo unionis, respectu cujus ille sit proximum fundamentum. Sed hæc quæstio vel generalis est de omnibus relationibus quæ consurgere existimantur ex simultanea existentia plurium rerum habentium inter se aliquam proportionem et denominationem, vel certe saltem est communis ad omnes illas res quæ ad alias habent habitudines reales transcendentales, et ideo quæstio hæc dialecticis vel metaphysicis remittenda est. Solum adverto, aliquos existimasse, probabiliter posse negari in hoc mysterio talem relationem, quamvis in aliis rebus non negetur, quia modus ipse unionis hypostaticæ tam intime includit in suo conceptu duo extrema, quorum est nexus, ut in illo conceptu essentialiter includatur relatio substantialis et transcendentalis, præter quam aliam fingere formaliter distinctam, non solum superfluum apparet, verum etiam vix concipi posse videtur. Assumptum patet ex omnibus dictis de modo unionis, et ex Divo Thoma hic, art. 9, dicente, unionem esse conjunctionem duorum. Unde multi putant D. Thomam in his articulis usum esse nomine relationis eodem sensu quo Scotus et Durandus, cum vocat unionem, relationem, præsertim cum, art. 8, significet unionem dicere terminum actionis in facto esse; videtur ergo loqui de relatione substantiali et transcendentali, non vero de prædicamentali. Verumtamen hæc sententia, licet absolute et in se fortasse sit satis probabilis, tamen, quatenus differentiam constituit inter hanc relationem et alias prædicamentales, quæ communiter poni solent, ut hæc potius neganda sit quam aliæ, non video sane quo fundamento satis probabili defendi possit. Et imprimis, si ratio supra insinuata efficax est, negandæ consequenter sunt omnes relationes prædicamentales omnium realium unionum, ut inter materiam et formam, inter subjectum et accidens, et similes, quia in his omnibus intervenit modus unionis, includens intrinsece relationem transcendentalem, quæ sine extremis esse et concipi non potest. Simili ratione neganda est omnis relatio prædicamentalis fundata in habitudine transcendentali, præsertim quando illa talis est, ut existentiam utriusque extremi requirat; ut, verbi gratia, creaturæ ad creatorem nulla erit relatio prædicamentalis realis, ex parte creaturæ, quia ex parte ejus est actualis dependentia a Deo, quæ non est prædicamentalis relatio, sed vera actio, vel fieri rei, quod vel ad prædicamentum sui termini revocatur, vel ad genus actionis pertinet; optime vero nomine dependentiæ significatur, et essentialiter includit habitudinem transcendentalem, quæ sine extremis neque esse, neque concipi potest; ergo, eadem ratione, nulla erit relatio prædicamentalis, quæ ex tali dependentia resultat. Idemque argumentum fiet de quacumque relatione fundata in actione actuali, et in actu vitali, prout dicit habitudinem ad suum objectum, et sic de aliis. Tandem, si in omnibus his negantur relationes reales prædicamentales, majori ratione negandæ erunt aliæ, quæ fundantur in unitate, ut similitudinis, æqualitatis, propinquitatis, et similes; nam, licet in his non antecedat relatio transcendentalis inter extrema, sed sint omnino absoluta, ut sunt duæ albedines, inter quas intercedit similitudo, quæ est respectiva, tamen hinc non satis colligitur illum respectum esse aliquid ab extremis distinctum, sed esse ipsamet extrema aliter concepta, scilicet, ut simul existentia, et sese invicem denominantia; solumque erit differentia, quod hic modus concipiendi non est ita conjunctus necessario cum re absoluta, sicut est conjunctus cum re includente transcendentalem habitudinem. Et confirmatur, nam qui est credibile, inter duas res propter solam propinquitatem loci oriri relationem realem prædicamentalem, quam vocant propinquitatis vel præsentiæ, et inter duas res non solum loco, sed etiam realiter conjunctas in aliquo esse, non resultare aliquam similem et perfectiorem relationem? Itaque, eo modo quo admittuntur aliæ relationes reales prædicamentales, non dubito quin etiam hæc relatio unionis admittenda sit, de qua dixit hic D. Thomas esse rationis in Verbo, et realem in humanitate, et quod sit prædicamentalis et non per se primo terminans actionem, sed resultans, quod clarius expressit in 3, d. 2, q. 2, art. 2, q. 3. Quæ autem sit necessitas admittendi has relationes, et, si admittantur, quomodo sint distinguendæ a fundamentis et terminis, an

ex natura rei vel ratione tantum, seu formaliter (ut alii loquuntur), in Metaphysica fuse tractatur. Non omittam autem advertere, posita in præsenti hac relatione unionis, non oportere illam multiplicare, aut in plures distinguere; una enim sufficit in unaquaque re unita. Quod ideo dico, quoniam solet humanitati unitæ Verbo attribui duplex relatio, altera unionis, de qua dictum est; altera sustentationis (ut sic dicam) passivæ, quatenus a Verbo terminatur et sustentatur in esse; nam prior relatio unionis est æquiparantiæ, quia eodem modo denominat utrumque extremum, ut notavit hic Cajetanus, articulo octavo, dubio tertio; posterior vero est disquiparantiæ seu diversæ denominationis. Sed nihilominus hæ non sunt relationes diversæ, sed eadem relatio diversimode concepta, communi et confuso, vel proprio et specifico conceptu. Ratio enim unionis communis est ad alios modos et genera unionis, ex quibus unus est, quando aliqua uniuntur per modum sustentantis et sustentati. Imo hic etiam conceptus potest esse communis ad subjectum sustentans accidens, et ad suppositum sustinens naturam, imo et ad fundamentum sustinens ædificium; multiplicare autem relationes secundum has omnes rationes, communes et particulares, esset in infinitum progredi. Item, quis dicat aliam esse relationem formæ ad materiam, quatenus illi unitur, et aliam, quatenus informat illam, cum ipsa informatio omnino essentialiter includat unionem? Itaque, licet unio ut sic non indicet causalitatem, vel dependentiam; sustentare autem aut terminare, modum aliquem causalitatis aut imitationem ejus importare videtur; tamen, quando causalitas vel dependentia talis est, ut essentialiter ac formaliter includat unionem, non est distincta relatio unionis, et terminationis dependentiæ, vel sustentationis, sed est eadem diversimode concepta ac declarata; atque ita est in præsente. Nec refert quod dicebatur de relatione æquiparantiæ vel disquiparantiæ, nam eadem relatio sub communi aliqua ratione potest esse relatio æquiparantiæ, et sub specifica disquiparantiæ, quia duo extrema secundum communem rationem possunt eamdem denominationem recipere, et diversam secundum propriam, ut pater et filius denominantur relata seu correlativa secundum communem rationem, licet secundum propriam denominentur causa et effectus; et exemplar ac imago sunt conformia seu proportionata, secundum communem denominationem, licet, secundum propriam, se habeant ut mensura et mensuratum; sic ergo in præsente Verbum et humanitas secundum communem rationem denominantur unita; secundum propriam vero dicentur terminans et terminatum, seu sustentans et sustentatum. Unde ad hanc relationem attendens secundum propriam rationem ejus, dixit D. Thomas, in 3, d. 5, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1, ad 2, relationem hanc non esse æquiparantiæ, quamvis in alio sensu ibi loquatur, scilicet, quia in uno extremo est realis, et alio rationis; quo sensu idem affirmat Gabr., in 3, d. q. 1, art. 1, in corol. 2; et Scotus ibi, quæst. 1, articulo primo.

25. *Quartum dubium.*— Atque ex his, quæ in fine præcedentis dubii dicta sunt, expeditur facile dubium aliud, quod hic tractari potest, quomodo prædicta unio, quam diximus esse substantialem modum unionis humanitatis ad Verbum, se habeat ad dependentiam respectu Verbi, an, scilicet, sint omnino idem, vel sint res aut modi ex natura rei distincti. Quidam enim censent illa duo esse ex natura rei distincta, quia dependentia ut sic non est modus substantialis, sed accidentalis; nam, vel est actio, vel se habet ad modum actionis; est enim fieri rei prout est a causa, sine qua esse non potest; unio autem est modus substantialis; ergo. Secundo declaratur, quia in persona creata aliud est subsistentia, aliud dependentia naturæ a propria subsistentia; nam subsistentia dicit substantialem terminum naturæ; dependentia vero est veluti quid medium inter naturam et suum terminum, unde se habet ad modum actionis seu causalitatis cujusdam, et videtur esse quid accidentale; ergo similiter in præsenti dependentia humanitatis a Verbo, quæ aliam dependentiam supplet, accidentale quid est et distinctum a modo substantiali unionis. Tertio sic declaratur: nam, si Deus conservaret humanitatem absque propria persona, et absque unione ad aliam personam, per aliquam actionem suppleret dependentiam a subsistentia, quæ actio accidens quoddam esset, quia esset propria actio causæ efficientis, et tamen per illam actionem suppleretur dependentia, quam nunc habet humanitas a Verbo; ergo etiam hæc dependentia est quoddam accidens, quia quod sit dependentia, ut ab efficiente, vel ut a termino, non sufficit tantam varietatem conferre, ut una sit accidentalis, et altera substantialis. Quarto tandem unio et

dependentia, ut minimum, formaliter differunt; nam unio ut sic ordinatur ad componendum unum, dependentia autem ordinatur ad esse rei, unde et potest dari unio sine dependentia, ut patet in anima rationali respectu corporis, et dependentia sine unione, ut in lumine respectu solis.

26. Hæc sententia vel laborat in æquivoco, vel est plane falsa, et res aut modos reales multiplicat sine necessitate. Quod ut declarem, adverto, nomine dependentiæ humanitatis a Verbo plura in præsenti significari posse. Primum est, indigentia, quæ est ex parte humanæ naturæ, ut sustentetur a Verbo, quo possit in esse conservari, quæ non est proprie dependentia actualis, sed potius est necessitas dependentiæ, quam constat non esse unionem, sed priorem unione; convenit enim illa indigentia humanitati secundum se, prius quam intelligatur unita. Unde neque etiam dicit rem aliquam positivam, aut modum realem ab humanitate distinctum, sed imprimis dicit capacitatem obedientialem quam habet, ut uniatur Verbo, et ab illo pendeat; deinde addit carentiam propriæ subsistentiæ, ratione cujus indiget illa natura unione ad Verbum; ac tandem includit intrinsecam limitationem et imperfectionem illius naturæ, ratione cujus indiget proprio vel alieno termino subsistentiæ, ut conservari possit in esse; de hac ergo dependentia non est in præsenti sermo. Secundo per dependentiam significari potest emanatio a causa efficiente, de qua verum censeo esse modum ex natura rei distinctum a termino suo, ut ex Metaphysica suppono; unde in particulari loquendo de hoc mysterio, dependentia propria incarnationis est emanatio illius vinculi et conjunctionis quæ inter humanitatem et Verbum facta est, quæ nihil aliud est quam actio totius Trinitatis, qua hoc mysterium perfecit, quam supra diximus esse in humanitate; et secundum rem non est entitas omnino distincta a modo unionis, prout est in facto esse; est enim quasi via ad illum; via autem non est res distincta a termino, cum sit ipsum fieri ejus; est tamen aliquid ex natura rei distinctum, cum sit quid separabile a termino, ut constat ex communi ratione dependentiæ activæ, quam ex Metaphysica suppono. Et hoc, ad summum, probant rationes dubitandi propositæ.

27. Tertio, per dependentiam intelligere possumus personalem influxum (si ita loqui licet), vel potius terminationem humanitatis a subsistentia Verbi, quæ frequenti usu Theologorum vocari solet dependentia personalis seu suppositalis humanitatis a Verbo; et de hac proprie intelligitur dubitatio præsens, et de eadem dicimus falsam esse relatam sententiam; nam revera non potest hujusmodi dependentia distingui secundum rem, vel ex natura rei, a modo substantiali unionis. Quod primum constat ex communi sententia Theologorum, in 3, distinct. prima, qui non aliter explicant unionem hanc, nisi per hanc dependentiam, et in ea censent formaliter consistere; supponunt ergo non habere in re distinctionem. Deinde argumentor ratione, primo, quia est superflua et sine ulla necessitate talis distinctio, nam Verbum, ut Verbum, et quatenus est persona humanitatis, non habet in illam influxum activum, sed terminativum tantum, seu (ut ita dicam) sustentativum; hunc autem habet respectu unionis, ut unio est, quia unio, ut unio, formaliter et per seipsam ad Verbum terminatur; et implicat illam esse, quin ad Verbum terminetur, ut ad suppositum naturæ unitæ; ergo respectu illius habet Verbum influxum personalem sufficientem ad suppositandam humanam naturam absque alia dependentia media; ergo ex hac parte non est necessaria. Rursus e contrario, si intelligatur modus unionis afficiens humanitatem, et mente etiam præscindatur vel negetur omnis alia dependentia humanitatis a Verbo, ut a supposito, ex vi illius necessario intelligitur humanitas existens in Verbo ut in supposito, nam intelligitur unita illi, et non nisi ut supposito; ergo ex vi illius formaliter pendet personaliter a Verbo, quia nihil aliud est hoc modo pendere ab illo, nisi esse in illo, ut in persona; ergo neque ex hac parte necessaria est alia dependentia, imo nec satis potest mente concipi aut distingui. Quod declaro tertio, nam imprimis certum est quod sicut unio, ita etiam dependentia hæc nihil novum et reale ponit in Verbo, quod in ipso insit, quia alias mutaretur Verbum, sicut de unione dici solet, et attingetur sectione sequente. Si ergo illa dependentia aliquid reale est, et aliquid in humanitate existens, necessario debet ab illa distingui, saltem ex natura rei; quia potest esse in humanitate, et potest etiam ab illa tolli, quod est certum signum distinctionis ex natura rei, ut in Metaphysica late docui. Rursus hæc dependentia aut est aliquid per modum fieri aut viæ, et hoc non, alias necesse esset ad aliquem ter-

minum tendere, seu aliquid per illam effici; per omne enim fieri necesse est aliquid fieri, cum fieri non sit propter se, sed propter id quod fit; omitto enim opinionem asserentem in actibus immanentibus dari fieri sine facto esse, tum quia falsa est, tum etiam quia saltem in actione transeunte, qualis esse posset illa, de qua agimus, nullus ita opinatus est. Interrogo ergo quid fiat per hanc dependentiam, si enim solum fit ipse modus unionis in facto esse, aut (quod in idem redit) Deum esse hominem, hoc ipsum fit per activam dependentiam, quam secundo loco declaravimus; et ita, si hæc alia distincta ab illa ponitur, superflua est; si vero est eadem cum illa, non est de qua disputamus, quia illa non est dependentia suppositalis, sed activa. Aut illa dependentia est aliquid in facto esse, seu aliquis modus factus in humanitate; nihil enim aliud excogitari potest (quia supponimus non esse relationem prædicamentalem). Unde rursus inquiram an sit modus substantialis vel accidentalis; accidentalis esse non potest, quia nec pertinet ad genus qualitatis, ut per se notum est; neque ad genus actionis, ut probatum est, quia non est aliquod fieri; de aliis vero generibus accidentium nulla potest esse suspicio; erit ergo modus substantialis; ergo non potest esse nisi modus unionis; quia non potest aliud munus habere, neque sub alio respectu humanitatem afficere aut respicere Verbum. Denique, quia illa dependentia non est a Verbo, ut ab efficiente et principio extrinseco; ergo ut a termino intrinsece conjuncto; ergo per illammet dependentiam conjungitur humanitas Verbo; sicut enim effectus causæ efficientis suo modo connectitur illi per dependentiam, quam habet ab illa, ita humanitas conjungitur supposito per dependentiam quam habet ab illo; ergo non potest vera distinctio cogitari inter unionem et suppositalem dependentiam a Verbo. Tandem confirmatur, quia in unione accidentis cum subjecto, dependentia illius a subjecto non est aliud ab inhærentia ejus, et idem est in dependentia formæ materialis a materia; non enim pendet nisi media unione, qua illi suo modo inhæret, et ab ea sustentatur; ergo idem est in præsenti dicendum.

28. *Ad argumenta in oppositum respondetur.* — Ad argumenta in contrarium: ad primum, falsum est hanc dependentiam suppositalem non esse substantialem modum, aut esse actionem vel per modum actionis; nam potius est per modum informationis et intimæ unionis, et ideo tam est modus substantialis quam unio. Ad secundum respondetur, in persona creata dependentiam naturæ a propria subsistentia in re non distingui a subsistentia ipsa, quatenus natura creata ex necessitate conjungitur illi, eamque postulat, ut complete existere possit; illa enim subsistentia, quia non est res omnino distincta, sed modus naturæ, non per aliam unionem, sed se ipsa immediate conjungitur naturæ, et natura illi, ideoque nihil inter eas mediat quod possit esse dependentia unius ab altera; sed dependere in eis, nihil aliud est quam unam non posse esse sine altera. Unde illa dependentia mutua est secundum diversas rationes, ob quas illa duo naturaliter inter se connectuntur; hæc autem dependentia et connexio non est aliquid distinctum ab ipsis extremis, quæ per se immediate uniuntur ex vi suarum rationum formalium. Unde fit, exemplum illud quoad aliquid esse simile, quoad aliquid vero dissimile præsenti mysterio; nam humanitas Christi pendet a Verbo divino, ut a persona realiter distincta, et non connaturali; et ideo necesse est ut inter ipsam et talem personam intercedat unio, qua illi conjungatur et ab illa pendeat; nam, licet res et modus immediate seipsis uniantur, res autem omnino distinctæ non uniuntur, nisi medio aliquo modo unionis, et in hoc est dissimilitudo. Tamen, si comparemus humanitatem non ad Verbum, sed ad ipsam unionem, quamvis non tam proprie dicatur ab illa pendere, quam per illam pendere a Verbo, tamen, quatenus sine illa esse non potest, dici etiam aliqualiter potest pendere ab illa, et quoad hoc erit similitudo, quia, nimirum, eo modo quo ab illa pendet, seipsa pendet, et non per aliud, quia illa unio est modus naturæ, et immediate per se ipsam conjungitur illi; sicut etiam ipsamet unio potest dici pendere a Verbo, quatenus sine illo esse non potest, et tamen non pendet per aliam dependentiam, sed seipsa; sicut actio etiam pendet ab agente, non media alia actione, sed se ipsa, ne procedatur in infinitum, et quia unio ex vi suæ rationis formalis et essentialis per se et immediate respicit terminum ad quem fit. Ad tertium respondetur, imprimis procedere ex hypothesi impossibili, scilicet, quod humanitas existat sine ulla subsistentia, propria vel aliena; illa tamen posita, dupliciter intelligi potest id fieri, primo, quod illa humanitas creetur vel conservetur in esse per actionem distinctam ab illa qua nunc creatur vel conservatur, ut,

nimirum, illa alia actio sit efficacior, et independens a subsistentia, et hoc modo supplens absentiam ejus; sicut dici solet de actione qua conservatur accidens in subjecto, et extra illud; ex hoc tamen conservationis modo solum potest inferri, quod actio creativa humanitatis sit distincta, tam a suo termino immediato, id est, ab humanitate ipsa, quam a subsistentia vel unione ejus; an vero illa actio creativa sit dicenda substantialis, vel accidentalis, non est hic disserendum; tamen, licet accidentalis dicatur, potest per eam suppleri dependentia suppositalis, quamvis hæc sit per modum substantialem, quia est per intrinsecum modum, quo una substantia integra constituitur. Alius modus facilior erit, si dicamus, Deum in eo casu conservare naturam per eamdem omnino actionem continuatam, qua illam in supposito conservabat, et miraculum solum in hoc consistere, quod Deus illam actionem conservat, non conservando subsistentiam vel unionem suppositalem, cum tamen illa duo ex natura sua petant ita conjungi, ut secundum naturæ ordinem non possint nec debeant separari; sicut enim supra dicebamus, dependentiam naturæ a subsistentia solum in hoc consistere, quod naturæ non debetur esse nisi ut conjunctum cum aliqua subsistentia, quamvis ipsa subsistentia non habeat proprium influxum in illud esse, vel in actionem qua illud fit, ita, ut Deus conservet existentiam sine subsistentia, non est necessarius novus influxus quo Deus suppleat absentiam subsistentiæ, sed sufficit ut Deus non operetur juxta legem et debitum naturæ, sed supra illud, unum sine alio conservando, sicut si Deus vellet conservare animam sine intellectu (supponendo id esse possibile), non esset necessaria nova actio, sed solum quod suspenderet influxum in intellectum, continuando actionem, qua animam creaverat et conservaverat. Et juxta hunc modum non procedit argumentum, quia tunc non suppletur dependentia suppositalis per aliquam actionem, sed solum conservatur unum sine alio.

29. Ad quartum concedo, secundum abstractionem intellectus aliud esse conceptum unionis, et alium dependentiæ in communi; et ita potest dari aliqua unio distincta realiter ab aliqua dependentia, et e contrario; tamen, in hac unione et dependentia suppositali, de qua modo agimus, hæc sola ratione differunt et denominatione, nam dependentia dicitur quatenus requiritur ad conservationem seu existentiam ipsius naturæ; unio vero, quatenus ex ea unum resultat, vel unum alteri conjungitur; tamen in re hæc ipsa unio, qua natura supposito conjungitur, est id quod requiritur ut ipsa sit, atque ita est ipsamet suppositalis dependentia a Verbo.

SECTIO IV.

Quomodo solvendæ sint difficultates, quæ in hoc mysterio occurrunt

1. Explicata tota ratione et essentia hujus unionis, superest ut objectiones, quæ fieri solent, ut impossibilem eam probent esse, dissolvamus. Hoc enim a principio hujus materiæ usque ad hunc locum distulimus, et quoniam D. Thomas, in discursu præcedentium articulorum et quæstionum, multa in argumentis tetigit quæ ibi explicata sunt, et in sequentibus etiam quæstionibus, præsertim 3 et 4, alia similia circa illius litteram sunt explicanda, ideo breviter attingemus duo vel tria capita, ad quæ difficultates hujus mysterii revocantur.

2. *Prima objectio.* — Primum sumitur ex parte assumptæ naturæ, cui repugnare videtur ut per subsistentiam Verbi subsistat. Primo, quia in natura substantiali completa, et integra in sua specie, idem est existentia et subsistentia, quia talis existentia esse debet substantialis; ergo existentia per se; ergo subsistentia. Sed non potest humana natura privari sua existentia propria et creata, et ad existendum per alienam assumi; ergo idem fieri repugnat in subsistentia. Et confirmatur primo, quia subsistentia creata, et propria humanitatis, est accidens vel substantia; non primum, ut constat, quia pertinet ad substantialem compositionem hominis, et quia alias multo minus posset suppleri a Verbo. Si autem est substantia, pertinebit ad complementum hominis; ergo non potest deesse humanitati Christi, alias Christus non esset completus homo. Nihil ergo potuit Verbum supplere in illa humanitate, atque adeo neque potuit illi substantialiter uniri. Confirmatur secundo, quia Christi humanitas nullam dependentiam habet a Verbo magis quam a Patre et Spiritu Sancto; ergo nullam specialem unionem potest habere cum illo; in omni enim vera unione, oportet ut saltem alterum extremorum habeat aliquam dependentiam ab altero. Antecedens probatur, tum quia omnis dependentia a Verbo debet pertinere ad aliquod

genus causæ, quod in proposito non potest esse aliud nisi efficientis; hoc autem commune est toti Trinitati; tum etiam quia, etsi intelligeremus humanitatem dimitti a Verbo, ita conservaretur in esse, sicut nunc conservatur, sine nova efficientia.

3. Exacta hujus dubii expositio pendet ex tribus metaphysicis quæstionibus, quas, ne hujus materiæ cursum impedirent, in proprium metaphysicæ scientiæ opus remittendas duximus, quod brevi, ut spero, in lucem edemus; in eoque omnia metaphysica principia, quæ tam in hoc, quam in aliis Theologicis libris supponimus, declarare et persuadere conabimur. Ideoque hic solum supponam quod in eis verum esse sentio. Prima quæstio est, quomodo in rebus creatis existentia distinguatur ab essentia. Et suppono in re non distingui, si sumatur essentia, quatenus entitas actualis est, habens aliquod esse extra causas suas, quia in eo statu intelligitur constitui formaliter per ipsam existentiam; et hinc concedo difficultati propositæ, impossibile esse rem aliquam existere in rerum natura per entitatem realiter ab illa distinctam; imo nec per aliam existentiam, quam per sibi intrinsecam et connaturalem; sicut non potest ulla entitas formaliter constitui in esse talis entitatis, nisi per seipsam. Unde secundo etiam conceditur difficultati propositæ, in humanitate Christi fuisse aliquam existentiam creatam et substantialem, non quidem omnino completam, qualis est existentia personæ; sed aliquo modo incompletam, qualis est existentia solius naturæ præcise sumptæ. Secunda quæstio, quæ supponitur, est, in personis creatis quid addat suppositum supra naturam creatam. Et suppono addere positivum modum, quo perfecte terminatur talis natura, ut in se et per se sit, neque indigeat alio sustentante. Qui modus ex natura rei distinguitur ab ipsa creata natura ad eum modum, quo inhærentia actualis distinguitur ab ipsa entitate formæ accidentalis. Tertia quæstio est, quomodo subsistentia creata distinguatur ab existentia ipsius naturæ substantialis, ut sic. Et dicendum est consequenter juxta definitionem præcedentis quæstionis, subsistentiam esse modum naturæ existentis, ut existens est, atque adeo existentiæ ipsius. Nam ex vi existentiæ solum intelligitur natura esse extra causas suas, et apta, ut in se et per se sit; per subsistentiam vero actu terminatur, et quasi formaliter constituitur in modo per se essendi, sicut, proportione servata, intelligitur in exemplo dato de inhærentia accidentis, quæ est modus existentiæ accidentalis. Nam ex vi illius solum constituitur forma accidentalis extra causas suas apta ad existendum in alio; per modum autem inhærentiæ terminatur, ut actualiter in alio existat.

4. Ex his ergo ad difficultatem propositam respondetur, negando existentiam naturæ, ut natura est, esse omnino idem cum subsistentia; quia, licet existentia naturæ substantialis sit, non tamen includit in suo formali et essentiali conceptu modum illum, quo actualiter per se existit; sed solum petit illum ex natura sua, seu constituit naturam aptam ad per se existendum, ita ut si miraculose non impediatur, statim ab illa manet, vel illi conjunctus sit ille modus per se existendi, qui subsistentia dicitur, et in hoc consistit, quod existentia naturæ substantialis sit. Sicut e contrario in accidenti, quod existentia ejus accidentalis sit, non consistit in hoc, quod per illam existentiam actualiter inhæreat, sed in hoc quod per illam taliter existat, ut illi debeatur actualis inhærentia, qui est modus ab illa distinctus. Et juxta hoc intelligendus est difficilis locus, qui habetur in septima Synodo, act. 6, tom. 3, circa finem, ubi Epiphanius inquit, *ideo errasse hæreticos in hoc mysterio, quia nihil aliud agunt, quam ut ostendant naturam et hypostasim idem esse; quæ sane inter se differre veri Ecclesiæ Catholicæ alumni cognoscunt;* et subdit: *Hypostasim enim cum proprietatibus subsistentiam dicimus ab eo, quod est* ὑφίστανοι, *hoc est subsistere;* φύσιν *vero, id est, naturam, rem per se existentem, non indigentem altera, ut subsistat.* Cum enim dicit naturam esse *rem per se existentem*, exponendus est juxta dicta: *per se*, id est, non alio tanquam in subjecto inhæsionis, vel *per se*, id est, substantialiter, in sensu explicatô, vel denique *per se*, non actu, sed aptitudine, et quasi radicaliter. Et eodem sensu intelligendum est quod subditur, *non indigere altera re, ut subsistat*, quia natura substantialis de se non postulat ut sustentetur ab alia; sed secundum se affert suam subsistentiam, quamvis hæc sit modus ab illa distinctus. Et hinc fit ut, sicut in accidente potest conservari existentia accidentalis sine modo actualiter inhærendi, ita in natura substantiali possit conservari actualis entitas ipsius naturæ, seu (quod idem est) existentia substantialis ipsius naturæ sine subsistentia actuali, et ita factum est in hoc mysterio. Et

ita intelliguntur alia obscura verba Concilii Francoford., in epistola ad Episcopos Hispaniæ, satis post medium, sumpta ex Paschasio, lib. 2 de Spiritu Sancto, cap. 4, quæ sic habent : *In Deo homine gemina substantia est, non gemina persona. Nam persona personam consumere potest, non substantia substantiam, quia persona res juris est, substantia res naturæ.* Ubi nomen substantiæ pro essentia vel natura sumptum est. Et hoc modo dicitur unam substantiam non consumere aliam, quia una non repugnat alteri, nec necessario excludit illam ab eodem supposito, et ita vocat substantiam *rem naturæ,* non eo modo quo suppositum solet *res naturæ* vocari, ut constat ex D. Thom., 1 p., q. 29, art. 2; dicitur enim suppositum *res naturæ,* quatenus supponitur communi et specificæ naturæ, seu quasi habens naturam. Substantia vero eo loco dicta est *res naturæ,* id est, res quæ est natura, seu entitas naturæ. Persona vero dicitur ibi *res juris sui,* quia per se est, et non innititur alteri. Dicitur autem persona consumere personam, non quia in altera natura prius fuerit aliqua persona quæ postea consumpta fuerit ; sed quia impedita est illa natura ne in propria persona subsisteret, et ita dicitur consumi persona, non quoad totum compositum ex natura et personalitate, sed quoad formale constitutivum personæ, quod est subsistentia seu personalitas. Et ad hunc modum exponit D. Thomas simile dictum Innocentii infra, q. 5, art. 2, ad 3.

5. *Respondetur ad primam.* — Ad primam confirmationem respondetur, subsistentiam non esse accidens, sed substantialem quemdam modum, ut dictum est, qui quidem pertinet ad complementum hominis in ratione suppositi et personæ, non tamen ad complementum humanæ naturæ, nec hominis ut homo est, formaliter enim constituitur et essentialiter humanitate. Unde fateor deesse humanitati modum hunc, non tamen Christo deesse aliquid, ut sit perfectus homo, quia perfectam habet humanitatem, et altiori subsistentia subsistit ; et hoc modo dicunt Damasc., 3 de Fide, cap. 6, et alii Patres, *Verbum assumpsisse totum, quod in nostra natura plantavit, quia quod inassumptibile est, est incurabile ;* quia perfectissimam humanitatem sibi univit, non tamen illum modum, qui non est de essentia hominis, ut homo est.

6. *Respondetur ad secundam. — Humanitas Christi a Verbo pendet in subsistendo.* — Ad secundam confirmationem, negatur assumptum ; pendet enim humanitas a Verbo in subsistendo, quo modo non pendet a Patre et ab Spiritu Sancto, quia illo modo non pendet a Verbo tanquam ab efficiente. Omnis enim efficientia est per voluntatem seu naturam divinam ; hæc vero dependentia formaliter terminatur ad ipsam relationem seu subsistentiam Verbi. Non ergo ut ad principium efficiens, sed ut ad substantialem terminum intime conjunctum illi naturæ. Non oportet autem intelligere humanitatem ita pendere a Verbo in suo esse simpliciter, ut si ab illo dimitteretur, statim corrumpenda foret ; sed satis est quod mutaret modum essendi, et propriam subsistentiam statim acquireret.

7. *Dubium. — Humanitas a Verbo separata non inciperet habere novam subsistentiam sine nova efficientia.* — Solent vero hic obiter multa inquiri : primum, an illa natura separata a Verbo inciperet habere novam subsistentiam per novam efficientiam, vel sine illa. Non enim desunt, qui negent requiri novam efficientiam, quia sufficere putant ut Deus auferat impedimentum, non conservando unionem ad Verbum ; illo enim ablato ex vi prioris generationis, qua illa humanitas producta fuit, incipiet habere suam subsistentiam, quia si in principio non fuisset positum impedimentum, illa prior generatio fuisset sufficiens ad conferendam hanc subsistentiam ; ergo et postea sufficit ablato impedimento, neque est necessaria nova aliqua efficientia. Sed hæc sententia impossibilis est, nisi fortasse in modo loquendi differat. Nam subsistentia humanitatis est aliquis modus realis, qui nunc non est in humanitate Christi ; et si separaretur a Verbo, inciperet esse in illa ; sed impossibile est novam rem, vel novum modum rei realem et positivum incipere esse in re sine aliqua causa efficiente ; ergo. Et confirmatur primo, quia ibi esset nova mutatio, non tantum privativa, sed positiva ; ergo nova actio ; ergo nova efficientia. Confirmatur secundo, quia impossibile est accidens semel separatum a subjecto sine nova actione iterum uniri ; ergo impossibile est naturam substantialem separatam a propria subsistentia incipere habere illam sine nova actione, non enim minus intrinseca est inhærentia actualis formæ accidentali, quam subsistentia naturæ substantiali. Denique fundamentum contrariæ sententiæ nihil probat. Primo, quia actio generativa præterita, quamvis per accidens fuerit impedita, tamen jam non est ; ergo non poterit per seipsam jam

icere , etiam si tollatur impedimentum. einde, quia si perspicacius res consideretur, neratio naturalis, quæ non impeditur, sed in..it usque ad productionem proprii sup-..i; vel subsistentiæ, revera habet aliquem ..dum quem non habuit generatio, quæ im-dita est ne per illam propria subsistentia re!, quia subsistentia facta per priorem ge-..ionem etiam habuit suum fieri, et ma-..it ab aliquo agente ; ergo illud ipsum ha-it rationem actionis, quia naturaliter totum conjunctum fuit cum generatione, licet n censeatur actio distincta, sed modus ip-is generationis; quando ergo hic modus peditur in prima generatione, ibi deest quid actionis. Unde si postea tollatur impe-nentum necesse est denuo poni illum in-xum activum, qui jam ponitur per modum væ actionis distinctæ, quia separatus fuit, non unitus cum priori generatione. Exem-m esse potest (quo etiam auctores contra-e sententiæ utuntur, quamvis non sit omni- simile): nam quando ignis generatur, ex ipsius generationis substantialis censetur ri calidus, et ibi dicitur esse una actio, n quia fieri caloris distinctum non sit a ri substantiæ, sed quia per se una est actio, quam per se cætera consequuntur. Si au-n intelligamus produci ignem, et impediri anationem caloris, postea vero auferri im-dimentum, intelligemus per se requiri no-m actionem et productionem caloris; quod hæc negetur esse nova, solum quia ablato pedimento naturaliter manat a principio sito per priorem actionem, hoc dico perti-re solum ad diversitatem in modo loquen- atque hunc a communi omnium sensu es-satis alienum. Quis enim neget esse no-m actionem ubi est nova passio, nova mu-io, et novus modus aliter se habendi ? Et sertim quia non est ita certum, subsisten-m sic se habere ad humanitatem, ut jam cam in quæstiuncula tertia hujus difficulta-.

8. Secundo enim hic quæri solet an, sepa-a humanitate a Verbo, necessarium om-no sit statim per se subsistere, an vero ssit manere privata tam propria subsisten-, quam omni unione ad alienam subsisten-m. Sed hoc dubium tractavi sufficienter in ctis quæstionibus Metaphysicis. Et ideo illud nitto; sentio enim fieri non posse ut natura reat omni modo subsistendi in se, vel in io; quia isti modi involvunt immediatam ntradictionem, sicut rectum et obliquum respectu lineæ, et hæc vel illa figura respectu quantitatis, aut hoc vel aliud ubi, respectu corporis.

9. *Dubium.* — Tertio quæri hic solet circa eamdem difficultatem, an, separata humani-tate a Verbo, statim active resultaret propria subsistentia ab ipsa humanitate, an vero ne-cessario esset conferenda per extrinsecam ef-fectionem primæ causæ. Videtur enim hoc secundum dici probabilius, quia subsistentia est modus intrinsecus ipsius existentiæ; sed in natura non est principium intrinsecum a quo possit manare propria existentia, quia omnis efficientia, vel naturalis emanatio, sup-ponit existentiam sui principii, quia supponit in illo aliquam entitatem actualem. Unde ipsa rei productio per se primo terminatur ad ex-istentiam; et ideo immediate est a causa ex-trinseca agente, et non medio aliquo princi-pio intrinseco ipsius rei, ut recte dixit D. Tho-mas, q. 27, de Veritat., art. 1, ad 3, et cla-rius opusc. de Ente et essentia, cap. 3; er-go idem dicendum est de subsistentia; nam, licet hæc videatur esse posterior natura quam existentia, et ideo posse manare ab illa, ta-men hoc non videtur necessarium, nec con-sentaneum naturis rerum; quia cum res na-turali modo producitur, non videtur prius produci in existentia a solo agente, et poste-rius natura recipere subsistentiam tanquam manantem a propria existentia, sed imme-diate recipere utrumque ab agente, a quo res ipsa cum modo sibi connaturali fit. Quemad-modum cum fit accidens in subjecto, non in-telligitur habere ab agente extrinseco imme-diate solam existentiam, et ab hac manare active inhærentiam actualem; sed utrumque esse proxime et immediate ab ipso agente. Unde sumitur confirmatio: nam, si intelliga-mus accidens semel separatum a subjecto, li-cet Deus tolleret ab illo modum per se es-sendi, non intelligeremus statim manare ab illo inhærentiam ad subjectum, sed oporteret ab aliquo agente extrinseco uniri; ergo simi-liter. Quin potius, hoc exemplo declaratur non posse alterum horum modorum, scilicet existendi per se, vel in alio, auferri, nisi po-sito alio formaliter incompossibili. Itaque, si accidens est separatum divina virtute, et per se existit, non potest, conservata existentia illius, privari illo modo, nisi iterum subjecto uniatur, ita ut per actualem inhærentiam ex-cludatur modus per se essendi, quia isti modi sunt ita immediate oppositi, ut unus non cen-sit nisi per alium excludi; ergo idem dispo-

dum est e contrario de humanitate semel unita Verbo, quod non possit illo modo unionis privari, nisi formaliter per propriam subsistentiam illi datam. Unde, sicut non potest ipsa humanitas effective concurrere ut separetur a Verbo, ita neque ut suam recuperet subsistentiam. Quod si hoc verum est, ipsa quæstiuncula proposita falsitatem et repugnantiam involvit, scilicet, quod prius auferatur impedimentum unionis, et postea fiat subsistentia; nam potius causa veluti formalis et intrinseca, dissolvens unionem, deberet esse subsistentia, et ideo non videtur esse posse ab intrinseco principio, sed tantum ab extrinseco agente.

10. *Separata humanitate a Verbo statim active resultaret propria subsistentia ab ipsa humanitate.* — Contrariam nihilominus sententiam videntur communiter sequi, et docere discipuli D. Thom., quibus ipse favere videtur infra, q. 16, art. 12, in corpore, et ad primum, ubi docet propriam et creatam personalitatem humanæ naturæ causari ex principiis intrinsecis ejusdem naturæ, quod non videtur posse intelligi nisi de causalitate per modum principii activi, seu quasi activi per naturalem quamdam resultantiam. Quod etiam indicat in hac quæstione art. 5, ad 1. Et potest ratione confirmari, quia hic modus subsistentiæ habet intrinsecam connexionem cum ipsa natura, multo magis quam propriæ passiones cum forma vel essentia; ergo, posita natura, naturaliter ab illa resultat hic modus, multo magis quam proprietas dimanet ab essentia. Et confirmatur, quia nullo alio signo melius intelligimus hanc naturalem resultantiam unius ex alio, quam ex naturali connexione, quæ est inter rem et intrinsecum modum ejus, seu inter essentiam et proprietatem; ergo, etc. Deinde non est simile quod supra de accidente objiciebatur, quia actualis inhærentia accidentis pendet a subjecto, et ideo non potest dimanare ab ipso accidente, nisi subjectum concurrat; si tamen fingamus accidens semel separatum ita applicari subjecto, ut, ablato impedimento extrinseco, statim possit illud informare, tunc non videretur necessaria alia extrinseca efficientia, ut inhæreat. Sicut in Eucharistia, quando ex hostia consecrata generatur vermis, in instanti generationis, in quo materia supponitur accidentibus, ut intelligatur illa quantitas iterum uniri materiæ, solum oportet intelligere, ut Deus suspendat illum peculiarem concursum, quo quantitatum separatam conservabat; statim enim illa quantitas ex naturali aptitudine, et impetu suæ naturæ, unitur materiæ sibi sufficienter applicatæ. Et ita potest retorqueri argumentum, quod cum subsistentia naturæ substantialis sit modus omnino absolutus, et independens a subjecto, et alias sit intrinsecus et connaturalis, et ad eum natura intrinsecam habeat aptitudinem et propensionem, ablato impedimento, ab illa naturaliter resultat. Unde falsum etiam est non posse Deum auferre illud impedimentum, cum possit suspendere illum specialem concursum, quo conservat unionem humanitatis cum Verbo; quia enim ille concursus potentior est, illo stante impeditur natura, ne ab illa resultet propria subsistentia, et ita illo suspenso tollitur impedimentum. Et ita hoc posterius videtur in hac quæstiuncula asserendum. Quanquam enim non sufficienter convincatur (possent enim non difficulter solvi quæ pro hac parte adducta sunt), est tamen magis philosophicum, magisque tam rationi, quam aliorum sententiis consentaneum.

11 *Dubium. — Utrum humanitas Christi violenter sit in divino supposito.* — Sed hinc oritur quarta quæstiuncula, quæ potest esse nova difficultas circa hoc mysterium, nam ex præcedenti sequitur humanitatem Christi violenter esse in divino supposito, utpote privatam propria personalitate, ad quam habet naturalem appetitum. Quam difficultatem late tractat Cajetanus infra, q. 4, artic. 2. Nam videtur quidem humanitas retinere appetitum naturalem ad suam personalitatem, quia hic appetitus nihil aliud est quam ipsa naturalis capacitas connaturalis et debitæ perfectionis. Nam quia hæc capacitas natura sua est ordinata ad suam perfectionem, metaphorice dicitur amare illam, et quasi quiescere et gaudere sub illa, si eam habet; vel, si non habet, appetere; at in humanitate Christi manet naturalis capacitas respectu propriæ personalitatis, hæc enim auferri non potest a natura sua, ipsa manente; sicut forma, actuando materiam, non potest tollere capacitatem naturalem ejus ad alias formas. Et quamvis maxime perfecta sit, non tollet privationes aliarum, quia non confert formales effectus earum. Sic etiam humanitas Christi caret connaturali personalitate, et illa capacitas manet privata termino proprio. Personalitas enim Verbi alterius rationis cum sit, hanc privationem auferre non potest; manet igitur appetitus, qui nihil aliud est (ut dixi) quam hæc naturalis capacitas perfectionis non ob-

tæ. Nec refert quod personalitas Verbi sit ellentior, ut tollatur hic appetitus, quia uralis appetitus tendit ad perfectionem portionatam naturæ; et personalitas Verlicet sit excellentior, non tamen terminat reddit illam per se subsistentem, eo moquo propria et connaturalis personalitas, nferius etiam latius dicemus. Quod explir a simili, quia intellectus, licet habeat ernaturalem scientiam, et visionem bea, quæ excellentior est, nihilominus habet ralem scientiam sibi connaturalem.

2. *Violentum, quid.* — Dices non esse simiquia in intellectu possunt illæ scientiæ esse ul, in humanitate vero non possunt simul e personalitas divina et humana, ut dices. Sed contra, nam hoc conferret aliquid ppetitu elicito, qui ex cognitione oritur et iari potest; at vero in appetitu naturæ id il refert, quia nihil discernit, neque muta-, sed est immutabilis proprietas naturæ, mdiu natura manet. Et ideo non refert d nobiliori actu terminetur, quia illud est undum potentiam obedientialem, non naalem, et quia, hoc non obstante, illa hunitas nunc habet modum essendi in alio, non in se, ideo, non obstante unione, viur retinere appetitum ad proprium et conuralem existendi modum. Et hæc opinio probata solet Scoto attribui, Quodlib. 19, . 3; sed ibi nihil clare dicit, imo nec conuenter asserere potuisset, supposita ejus nione, quod personalitas propria in solis gationibus consistat, quia ad solam neganem non terminatur per se appetitus naalis, quod bene notavit Ocham, in 3, q. 1, 16, negans hunc appetitum in humanitate prædicto fundamento, quod personalitas negatione consistat. Supposita vero conria sententia, quod personalitas dicit povam perfectionem, placet multis junioribus ntraria sententia, scilicet esse in Christi manitate appetitum naturalem ad connaralem subsistentiam. Juxta quam opiniom ad difficultatem responderi potest nendo sequelam, scilicet, quod humanitas nc maneat violenter in Verbo. Cujus ratio imo reddi posset, si teneremus naturam n habere vim activam respectu suæ persolitatis, quia ad statum violentum non satis t carere perfectione connaturali debita pontiæ, seu capacitati passivæ; sed necesse t privari propria perfectione vel actione, ntra internum impetum activum, ut indicat ristoteles, 3 Ethic., cap. 1, et lib. 2 ad eumdem, post medium. Sed hæc responsio procedit ex duobus principiis vel falsis vel valde incertis, quia imprimis ostensum est, aut verum aut probabilius esse, humanitatem habere impetum etiam activum respectu propriæ personalitatis. Et deinde Aristoteles nunquam dixit talem appetitum requiri ad violentiam, sed solum quod sit a principio extrinseco passo non conferente vim; non confert autem vim, si sit contra appetitum ejus tam activum quam passivum; ut si ponamus cœlo esse naturalem motum ab Oriente in Occidens propter principium passivum, quamvis non activum, certe si moveretur motu contrario, violenter moveretur, quamvis non moveretur contra appetitum activum, sed passivum.

13 *Humanitas Christi non manet violenter in Verbo.*— Aliter ergo responderi potest, solam carentiam alicujus naturalis perfectionis non sufficere ad violentiam, sed ulterius requiri ut id proveniat ex actione contraria, et repugnante ipsi appetitui naturali; at vero in hoc mysterio, quamvis humanitas privetur aliquo modo, vel perfectione naturali, non tamen per formam contrariam ipsi naturæ, sed per supernaturalem modum existendi, cum quo nec natura habet repugnantiam, nec connaturalem proportionem; sed dicitur esse in potentia obedientiali respectu illius. Hoc exemplis declaratur: nam imprimis materia, cum privatur aliqua forma sibi connaturali, non patitur violentiam, quia privatur per aliam formam sibi etiam connaturalem; et manus hominis, licet gravis sit, non patitur violentiam, cum sursum movetur ab anima, quia aliunde ille motus est magis connaturalis. E contrario vero, cum aqua calefit, patitur violentiam, sive habeat principium activum suæ frigiditatis, sive non, quia privatur sua connaturali dispositione per formam ejusdem ordinis sibi disconvenientem, et disproportionatam. At vero, si contingeret subjectum affici quadam forma superioris ordinis, quæ melius ipsum disponeret, et conservaret in esse suo, licet consequenter privaretur aliqua naturali dispositione inferiori, non posset proprie dici pati violentiam, sed elevari ad aliquem statum supernaturalem, vel perfectiorem, quia, licet secundum quid, scilicet, ex parte privationis, esset contra appetitum naturæ, non tamen simpliciter, scilicet ex parte positivæ formæ, quæ non est contra, sed supra naturam.

14. *Objectio.—Responsio.*—Dices: esse per

se et uniri alteri sunt modi intrinsece et formaliter repugnantes; ergo, si carentia unius est contra appetitum naturæ, præsentia alterius erit etiam repugnans eidem appetitui, et ita ipsamet unio erit non solum supra, sed etiam contra appetitum naturæ. Nec satis est dicere non esse contra naturam, quia est ex potentia obedientiali; aut non esse violentum, quia est a solo Deo. Quia violentia non attenditur ex causa extrinseca, quod, scilicet, sit hæc vel illa, sed ex repugnantia, quæ est in passo, quod licet interdum obediat actioni Dei, tamen hæc ipsa obedientia potest esse contra impetum naturæ, et ex hac parte violenta. Respondetur tamen quod, licet subsistentia propria, et modus unionis habeant intrinsecam repugnantiam, ut non possint simul esse in eadem natura, tamen in ordine ad perficiendam ipsam naturam non proprie repugnant, quia uterque perficit naturam; et ipsa unio, licet supernaturalis sit, magis perficit quam propria subsistentia; et ex hac parte dicitur non esse forma contraria, nec repugnans ipsi naturæ, et ideo neque esse violenta, sed supernaturalis.

15. *Responsio ad dubium.* — At vero Cajetanus, quem fere alii discipuli D. Thomæ sequuntur, ex his eisdem principiis docet humanitatem assumptam non appetere propriam personalitatem, sed perfectissimo modo quiescere in Verbo; quia, licet non habeat formaliter suam personalitatem naturalem, habet illius perfectionem in ipso Verbo eminentiori modo, et ideo nobiliori termino et actu contenta est. Et confirmari ac explicari potest ista sententia hoc modo. Nam hæc denominatio appetitus naturalis metaphorica est, et ideo non significat capacitatem in quocumque statu, sed significat illam ita vacuam sua perfectione, ut neque illam habeat, nec loco illius aliam eminentiorem, quæ vicem ejus supplere possit; hæc enim metaphora sumpta est ex appetitu elicito recte instituto, cui proportionari censetur appetitus naturæ; appetitus autem elicitus, et recte ordinatus, non desiderat perfectionem inferiorem, quando loco illius habet altiorem, et utramque simul habere non potest. Unde sumitur etiam confirmatio, quia non est dicendum humanitatem Christi appetere separationem a Verbo; appeteret autem illam, si suam personalitatem appeteret.

16. ***Humanitas Christi habet naturalem capacitatem ad propriam personalitatem, non tamen appetitum.*** — Et placet mihi consentire cum Thomistis in hoc modo loquendi, quia videtur satis accommodatus rationi, et communi modo concipiendi; nam in re non video hic esse posse differentiam ullam, nam sine dubio in humanitate eadem capacitas manet, et eadem proportio connaturalis cum sua propria personalitate; manet etiam formalis privatio propriæ personalitatis, quia unio ad Verbum non confert illam formalem perfectionem, illumque formalem modum, in quo naturalis personalitas consistit. An vero hæc capacitas in eo statu existens dicenda sit appetitus, necne, pro eo statu quæstio est de nomine. Et fortasse vocari posset appetitus per modum simplicis affectus vel amoris, qui non respicit absentiam vel præsentiam rei, sed bonitatem, in quam simpliciter tendit, etiam si non affectet consecutionem ejus. Negari autem potest appetitus per modum desiderii, quod respicit consecutionem boni non habiti; nam hic pugnare videtur cum quieta possessione alterius boni alteri repugnantis, et illud virtute continentis, illiusque vicem supplentis.

17. Ratio autem reddi potest, non quia personalitas Verbi tollat capacitatem propriæ personalitatis, nec quia formaliter illam actuet aut repleat; hoc enim satis improbatur prioribus rationibus, et quia unio hæc non respicit naturalem potentiam, sed obedientialem; sed ratio reddenda est solum ex metaphora appetitus recte instituti, qui non desiderat minus bonum repugnans majori bono quod possidet. Dices : materia prima, etiam si habeat animam rationalem, appetit alias formas minus perfectas. Respondetur, pro tunc non proprie appetere, sed cum primum tali forma privatur ; vel si dicenda sit appetere, est sub conditione, pro eo tempore quo caruerit præsente forma. At vero neque hic modus appetitus attribui potest humanitati, quia unio ad Verbum perpetua est; unde pro nullo tempore potest esse humanitati conveniens propria personalitas.

18. *Secunda objectio ex parte Verbi.* — Secundum caput difficultatis est ex parte Verbi, quia non videtur potuisse uniri humanitati sine sui mutatione. Quod ita explicatur primo, quia nunc est homo, et antea non erat homo; ergo aliter se habet, nam hæc denominatio non est extrinseca, ut possit denuo advenire per solam mutationem alterius. Secundo, quia, ut humanitas constituat Verbum hominem, oportet ut afficiat ipsum per modum formæ totius suppositi, alias concipi non potest quo

odo humanitas det Verbo esse hominem, si ud in aliquo genere causæ non afficit. Ter- , quia e contrario non potest Verbum per ipsum dare humanitati ut subsistat, quin sam etiam afficiat et informet, vel certe per odum materiæ et subjecti sustentet illam. uæ omnia videntur includere imperfectio- em, nec posse fieri sine aliqua ipsius Verbi utatione. Denique, si Deus uniret hyposta- ce humanitatem Angelo, necessarium esset on solum humanitatem, sed etiam Angelum utari ; ergo similiter, etc.

19. *Responsio.—Unio hypostatica facta sine lla Verbi mutatione.* — Respondetur hanc se potissimam difficultatem hujus mysterii, uæ vix potest humano ingenio satis explicari, amvis possint argumenta utcumque dissol- . Dicimus ergo Verbum nullo modo fuisse utatum, quia nihil novi in seipso suscepit asi inhærens, cum ipsum talis impressionis pax non sit. Deinde sine hac mutatione po- st intelligi unio per mutationem humanita- s, quia nec Verbum de se ordinatum est ad nc unionem, nec ipsa unio ad Verbi perfec- onem, sed totum id, et in humanitate factum t, et propter commodum humanitatis. Præ- rea humanitas non intelligenda est informa- Verbum, aut aliam causalitatem circa illud xercere, quod totum perfectioni Verbi pror- s repugnat. Imo ad hoc ipsa etiam huma- itas improportionata est, quæ neque inhære- potest, cum sit substantia, nec proprie formare, cum ipsa ex materia et forma com- onatur ; et licet integra natura dicatur me- physice forma totius, non est quia vere in- rmet, sed quod tota essentia sit, per quam s in tali specie constituitur. Est igitur hu- anitas in Verbo, solum quia in illo subsistit, ab illo terminatur et quasi sustentatur, et inc etiam Verbum denominatur homo, quia rminat dependentiam ejus, et in illa subsis- t. Ad difficultatem ergo negatur assumptum, ed tota mutatio circa humanitatem facta est, uæ veluti est insita Verbo, ipso quidem ma- ente unito, sed immutato. Nec valet argu- entum : Quod unitur, mutatur ; Verbum uni- ır ; ergo mutatur. Major enim neganda est, i universaliter sumatur, vel distinguenda. Est enim vera de illo quod per se primo uni- ur per proprium modum unionis, non vero e illo quod solum unitur, quia alterum sibi onjungit ; quod fortasse in nulla alia unione eperitur. Sed non refert, quia hoc mysterium ingulare est et admirabile ; extrema enim liarum mutationum , vel ejusdem ordinis sunt, et naturalem proportionem habent mu- tuamque habitudinem, vel ad invicem se per- ficiunt, aliquod proprium causalitatis genus ad invicem exercendo ; at vero in hac unione, Verbum omnino est alterius ordinis, et nullo modo perficitur, neque exercet aliquam pro- priam causalitatem.

20. Addunt aliqui, Verbum ex se, et pro- pter infinitatem suam, præhabere unionem ad humanitatem quam in se retinet, etiam si humanitas illi non sit unita ; unde et ab æter- no illam habet, etiam si non denominetur unitum, donec humanitas illi uniatur. Quæ responsio, si intelligatur de continentia emi- nentiali, est probabilis, et coincidit cum præ- cedente ; nam Verbum, ob suam infinitatem et immutabilitatem, ex se habet quidquid ne- cessarium est ut sit unitum, si alterum extre- mum ipsi uniatur. Si autem intelligatur res- ponsio de formali continentia, ita ut in Verbo ex se et ab æterno sit formalis unio, est falsa et improbabilis. Primo, quia est contra om- nes Theologos. Secundo, quia involvit repu- gnantiam, quod sit actualis unio, et non de- nominet unitum , nec actu faciat unum cum alio, cum in hoc ejus formalis ratio et effec- tus formalis consistat. Tertio, quia ratio unio- nis est imperfecta , dicit enim connaturalem habitudinem ad componendum aliquod ter- tium, sine quo vel esse non potest, vel saltem non modo connaturali ; hæc autem imperfec- tio non potest formaliter in Deo reperiri. Quarto, alias etiam in persona Patris et Spi- ritus Sancti essent similes uniones æternæ, quod dicere ridiculum esset. Est ergo tota unio in humanitate, et in ea de novo fit per mutationem ejus, terminatur autem ad Ver- bum sine illius mutatione.

21. *Ad primum.* — *Dubium.* — *Responsio.* — Ad primam vero probationem seu expli- cationem difficultatis respondetur, hanc de- nominationem hominis respectu Verbi, non posse dici intrinsecam eo modo quo in crea- turis denominatio a forma inhærente, vel a modo intrinseco, et quasi identificato ipsi rei solet dici intrinseca. Nec vero potest dici ex- trinseca, quia revera sumpta est a quadam natura intime et substantialiter Verbo con- juncta ; est ergo veluti media ; nam quia est a natura realiter distincta, videtur extrinseca ; quia vero est a natura intime conjuncta , vi- detur intrinseca, et ita potius est appellanda. Quia vero unio, ex qua oritur hæc denomi- natio, sine mutatione Verbi facta est, ideo potuit Verbum incipere sic denominari sine

sui mutatione. Sed hic incidebat quæstio, an saltem per communicationem idiomatum possit Verbum dici mutari, ratione mutationis quæ fit in humanitate. Sed hoc disputandum est in quæst. 16; nunc solum dicitur, ex vi hujus mutationis, quæ tendit ad unionem, non posse sic denominari, quia mutatio, quæ fit in humanitate, antecedit ordine naturæ terminum unionis, ut circa litteram artic. 8 indicatum est, et in citato loco latius dicetur.

22. *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Ad secundam rationem dubii, jam dictum est, quomodo humanitas constituat Verbum hominem, non informando, nec causalitatem aliquam in ipsum exercendo, sed potius e contrario, quia Verbum ipsum terminat humanitatem, et in illa subsistit. Ad tertiam vero similiter negatur, Verbum formam esse, vel subjectum humanitatis, sed purum terminum, sicut nec subsistentia propria habet rationem materiæ aut formæ; compositio enim hæc ex natura et subsistentia alterius rationis est a compositione ex materia et forma, et subjecto et accidente. Natura enim jam plene composita ex materia et forma per subsistentiam terminatur. Neque refert quod in modo denominandi subsistentia imitetur formam. Dicitur enim quis per subsistentiam subsistere, sicut per scientiam scire, quia sæpe modus causæ vel actus in re est diversus, licet similibus vocibus explicetur. Dicitur enim homo mortalis, seu materialis e materia, et rationalis ab anima, licet modus causæ diversus sit. Quocirca ratio actus vel termini latius patet quam ratio formæ, sicut e contrario capacitas vel aptitudo generalius quiddam est, quam propria potentia passiva; est enim de ratione formæ, ut sit ens incompletum natura sua ordinatum ad complendum unam essentiam integram, vel perficiendum aliquod subjectum, cum quo postulat uniri, ut existat modo suæ naturæ accommodato. Unde etiam fit ut sit principium per quod res operatur, præcipue si forma perfecta sit; at vero ratio actus vel subsistentiæ in suo conceptu non includit hujusmodi imperfectiones. Quamvis enim subsistentia creata imperfecta sit, tamen hæc imperfectio non est de formali conceptu subsistentiæ ut sic, sicut aliæ imperfectiones sunt de conceptu formæ, ut sic. Cujus signum est quod in Deo reperitur formalis subsistentia, non vero propria forma. Denique informare, ut sic, dicit aliquo modo esse in alio, quod imperfectionem dicit; terminare autem naturam, vel subsistere in illa, potius est quasi sustentare illam, quod perfectionem indicat, seclusa imperfectione subjecti. Non ergo hic intervenit aliquod proprium causalitatis genus; neque enim omnis dependentia postulat veram causalitatem, ut patet in relatione pendente a suo termino; reductive vero potest hæc terminatio revocari ad aliquod genus causæ vel materialis, quia est per modum sustentantis, vel formalis, quod magis placet, quia est per modum actus perficientis. Causalitas autem efficiens propria Verbi, ut terminantis, hic nulla intervenit, quia non influit propria actione in ipsam entitatem humanitatis vel unionis, sed tantum exhibet seipsum tanquam terminum unionis; omnis enim alia efficientia communis est toti Trinitati, ut dicetur late infra, q. 3. Quare supra etiam diximus non pendere humanitatem a Verbo in existentia sua, ut a causa per se influente, sed ut a conditione necessaria. Et ita fere explicant rem hanc Theologi, in 3, d. 1, ubi specialiter videri possunt Scotus et Gabriel, q. 1. Et ex his facile improbari potest error Joan. de Ripa, qui dixit essentiam divinam posse vere ac proprie informare naturam vel materiam creatam, et in hoc mysterio divinitatem esse veram formam humanitatis, quod Eutychianam hæresim sapit. Refert istius auctoris plura argumenta, et solvit Capreol., in distinct. 5, quæst. 2.

23. *Ad quartum.* — Ad quartam respondetur primum procedere ex hypothesi impossibili, ut infra dicam. Secundo, illa data, potest negari assumptum, dicendo posse Deum ponere humanitatem in Angelo, sine Angeli mutatione, quia etiam ibi non requireretur informatio, nec perfectio Angeli nova. Ultimo tamen negatur similitudo, quia suppositum Angeli, cum finitum sit, et in se, et in omni modo essendi suo est intrinsece terminatum ad suam naturam, et ad modum subsistendi sub illa; et ideo si uniretur alteri naturæ, acquireret alium novum essendi modum, vel relationem realem unionis, quia est res ejusdem ordinis, et capax illius. At vero Verbum propter suam infinitatem de se et intrinsece est ita dispositum, ut ex vi sui naturalis modi essendi sine ulla additione vel mutatione possit esse sub quacumque natura, quæ illi uniatur, et ideo sine novo modo vel relatione reali potest uniri.

24. *Tertia objectio ex parte totius compositi.* — *Responsio.* — Tertium caput difficultatis

umitur ex parte totius compositi, seu ex improportione et infinita distantia rerum tam liversarum, ut sunt Deus et creatura. Si enim ex substantia et qualitate non potest fieri unum per se, quia genere distant, quomodo fiet ex Deo et creatura, inter quæ infinite major distantia est? Sed hæc difficultas tacta est a D. Thoma supra, art. 1 hujus materiæ, et inter explicandum ejus litteram sufficienter expedita. Et ideo dicitur breviter, distantiam in genere entis inter extrema non impedire unionem eorum, si aliunde habeant sufficientem proportionem; inter Verbum autem et naturam humanam est quidem aliqua proportio, non naturalis, sed obedientialis, seu non repugnantiæ. Quia in Verbo reperitur ratio subsistentiæ, et in humanitate capacitas naturæ, et ideo major est proportio inter hæc extrema ad componendum unum per se, quam inter substantiam et qualitatem, quia, licet in perfectione magis distent, tamen in ratione substantiæ, atque adeo in ordine ad unionem substantialem majorem convenientiam habent.

25. *Dubium.* — Unum vero superest circa hunc punctum difficile, quia ipsamet realis distinctio Verbi et humanitatis videtur repugnare compositioni ex natura et subsistentia, quia hæc compositio tantum est ex re et modo; compositio autem, quæ talis est, etiam de potentia absoluta ex rebus distinctis fieri non potest. Quod ita explicatur, quia modus rei nunquam potest suppleri per aliquem actum, vel formam omnino realiter distinctam, quia hoc repugnat naturæ modi, ut inductione etiam constare potest; nam quia figura est modus quantitatis, impossibile est figurari quantitatem per realitatem distinctam, et idem est de sessione respectu sedentis, et de similibus.

26. *Responsio.— Modus rei non potest suppleri per realitatem distinctam.* — Respondetur, in nostra sententia verum esse naturalem compositionem ex natura et subsistentia esse tanquam ex re et modo. Negatur autem inde fieri non potuisse, in hoc mysterio ex rebus omnino distinctis consurgere unam personam compositam per veram et ineffabilem compositionem ex natura et supposito; quia, licet hæc unio in hac generali ratione conveniat cum naturali compositione ex natura et subsistentia, non est tamen ejusdem rationis et modi, ut in præcedenti sectione dictum est, et nunc amplius explicabitur. Ad aliam enim partem, in qua sumitur, modum rei nunquam posse suppleri per entitatem omnino distinctam, respondetur imprimis non esse eamdem rationem de subsistentia, et de aliis imperfectis modis, quales sunt illi qui in argumento sumuntur, quia subsistentia dicit perfectionem simpliciter, quæ formaliter in Deo est; ita ut ipsa personalis subsistentia Verbi sit per se ens perfectissimum, et ipsa persona quæ subsistit; unde fit ut possit per se ipsam uniri naturæ creatæ, et illam in se sustinere. Alii vero modi semper adhærent alicui entitati quam consequuntur, et ideo effectus vel quasi effectus eorum formalis non potest fieri per distinctam realitatem. Secundo potest dari, modum non expelli formaliter, nisi per modum, vel per privationem, et ita in præsenti mysterio modus per se essendi, quem deberet habere humanitas Christi, non expellitur formaliter per Verbum, sed per modum adhæsionis vel unionis quem humanitas illa habet in Verbo, ut jam dictum est. Similiter verum est modum non posse suppleri per rem distinctam, ita ut maneat effectus, vel quasi-effectus modi omnino ejusdem rationis; si autem diversa ratione fiat, potest suppleri : ut in proposito humanitas sibi relicta realiter per se et in se subsisteret; nunc autem ita subsistit, ut sit in alio, scilicet Verbo, cum quo suo modo componit unam personam, et ita nunc habet illa humanitas modum omnino diversum ab eo quem haberet separata, inter quos modos est differentia, quod ille, qui est connaturalis, scilicet, personalitatis propriæ, est omino absolutus, et quasi in se manens; ille autem quem nunc habet, est veluti respectivus, et innitens alteri rei distinctæ, scilicet Verbo; et inde fit quod naturalis compositio ex natura et personalitate propria tantum est ex re et modo; compositio autem, quæ nunc est in persona Christi, potuit esse ex rebus distinctis, medio illo modo, quo aliter se habet nunc humanitas. Neque oportet compositionem hanc esse omnino similem compositioni naturali in distinctione vel qualitate componentium; sed in hoc solum quod ex ea resultat quiddam incommunicabiliter subsistens in tali natura. Aliquale exemplum est in accidente, verbi gratia, in quantitate: dum inhæret, habet modum proprium in re distincta, scilicet substantia, cum qua unum componit; tamen separata habet alium modum in se existendi sine actuali inhærentia ad rem distinctam. Dices : ergo nunc humanitas Christi non subsistit proprie, quia non

est in se, sed in alio. Respondetur non subsistere tanquam id quod subsistit, sed proprie Verbum in illa subsistit, et illa dicitur in Verbo subsistere, quia illius subsistentia terminatur, et quasi sustentatur.

ARTICULUS IX.

Utrum unio duarum naturarum in Christo sit maxima unionum [1].

1. *Ad nonum sic proceditur. Videtur quod unio duarum naturarum in Christo non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum, eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse unum, sicut præcipue patet de unitate ipsa, quæ est principium numeri. Ergo hujusmodi unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.*

2. *Præterea, quanto ea, quæ uniuntur, magis distant, tanto minor est unio. Sed ea, quæ secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana; distant enim in infinitum. Ergo hujusmodi est minima unio.*

3. *Præterea, per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animæ et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura; ex unione autem divinæ et humanæ naturæ, fit aliquid unum solum in persona. Ergo major est unio animæ ad corpus, quam divinæ naturæ ad humanam; et sic unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit, primo de Trinit. [2], *quod homo potius est in Filio Dei, quam Filius in Patre. Filius autem est in Patre per unitatem essentiæ; homo vero est in Filio per unionem incarnationis. Ergo major est unio incarnationis, quam unitas divinæ essentiæ, quæ tamen est maxima unionum. Et sic per consequens unio incarnationis importat maximam unitatem.*

Respondeo dicendum, quod unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi. Uno modo, ex parte eorum quæ conjunguntur; alio modo, ex parte ejus in quo conjunguntur. Et ex hac parte, hujusmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones; nam unitas personæ divinæ, in qua uniuntur duæ naturæ, est maxima. Non autem habet præeminentiam ex parte eorum quæ conjunguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas divinæ personæ est major quam unitas numeralis, quæ, scilicet, est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas increata, per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem. Est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis; et ideo non competit sibi ratio partis, sicut unitati numerali, quæ est pars numeri, et quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc, unio incarnationis præeminet unitati numerali, ratione, scilicet, unitatis divinæ personæ, non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa unitas divinæ personæ, sed est ei unita.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte conjunctorum, non autem ex parte personæ, in qua est facta unio.

Ad tertium dicendum, quod unitas divinæ personæ est major unitas, quam sit unitas et personæ et naturæ in nobis. Et ideo unio incarnationis est major quam unio animæ et corporis in nobis.

Quia vero illud, quod in contrarium objicitur, falsum supponit, scilicet, quod major sit unio incarnationis, quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini [1], *quod humana natura non est magis in Filio Dei, quam Filius Dei in Patre, sed multo minus; sed ipse homo, quantum ad aliquid, est in Filio magis quam Filius in Patre; in quantum, scilicet, idem supponitur in hoc quod dico homo, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico, Filius Dei; non autem est idem suppositum Patris et Filii.*

COMMENTARIUS.

1. *Unio maxima quæ.* — Quæstio hæc non videtur proprie intelligi posse de relatione unionis, quia non potest in illam convenire, ut maxima sit, nisi fortasse dicatur maxima, id est, maxime perfecta inter relationes unionis, quod, licet verum quidem sit, non tamen videtur hic proprius illorum verborum sensus, et ideo Cajetanus exponit hic sumi unionem pro ipsa conjunctione substantiali, quod videtur consentaneum D. Thomæ, quia, licet in præcedenti articulo unionem tantum pro relatione sumpserit, in principio tamen præsentis articuli declarat unionem significare

[1] 3, d. 5, q. 1, a. 1, q. 1, et 4 contra, c. 41.
[2] Lib. 1, c. 10, ante medium, tom. 3.

[1] Positam in argum. Sed contra.

conjunctionem. Vel ad æquivocationem vitandam dici posset, D. Thom. movere quidem quæstionem de relatione, non tamen ratione ipsius, sed ratione fundamenti. Nam quod relatio unionis, vel unitatis, aut similitudinis, sit major vel minor, tantum potest illi convenire ratione fundamenti, et sic res eodem revolvitur, licet verba sint diversa. Dicitur autem maxima unio, quantum ex corpore articuli et solutione ad primum licet colligere, illa, quæ ad unitatem maximam terminatur; est enim unio quasi via quædam tendens ad unitatem, seu modus ex quo aliqua unitas resultat, et ideo formaliter ac proprie maxima erit unio illa qua maxime unum fit. Observare autem oportet variis modis aliqua posse uniri, primo inter se et immediate, secundo in aliquo tertio resultante ex illis, sicut anima et corpus dicuntur vel inter se uniri, vel in humanitate quæ ex eis resultat, unde hi duo modi in eumdem coincidunt.

2. Aliter vero possunt duo aliqua uniri, non inter se immediate, sed in aliquo tertio, ut duo rami ejusdem arboris in trunco. In Christo ergo omnes hi modi unionum considerari possunt. Uniuntur enim proxime inter se Verbum et humanitas, et ex eis resultat hic homo, in quo etiam illa duo extrema uniuntur. Duæ etiam naturæ divinitas et humanitas copulantur in subsistentia Verbi, tanquam in termino aliquo modo ab eis distincto, realiter, scilicet, ab humanitate, et ratione a divinitate. Et hoc ultimo modo consideravit D. Thomas hanc conjunctionem in hoc articulo, ut ex titulo, et ex corpore satis constat. Obiter tamen omnia definit, quia non potest unus modus unionis sine alio in Christo explicari, ut ex dicendis patebit.

3. Non videtur D. Thomas absolute respondere quæstioni, sed sub disjunctione : *Conjunctio enim*, inquit, *duorum in aliquo uno considerari potest, vel ex parte eorum, quæ uniuntur, vel ex parte ejus in quo uniuntur.* Et deinde addit hanc unionem esse maximam ex parte personæ, in qua duæ naturæ uniuntur, quia illa persona est maxime una. Ubi licet obiter notare, considerare D. Thomam illam personam, ut est veluti quoddam tertium, in quo duæ naturæ uniuntur; sic enim illa est simplicissima, et maxime una; non vero loqui de illa persona, ut est composita resultans ex unione, sic enim non est maxime una. Et licet inter personas compositas fortasse sit maxime una, ut infra explicabitur, tamen hoc D. Thom. non assumeret, ut per se notum, sine explicatione vel probatione. At vero ex parte ipsarum naturarum dicit D. Thomas hanc unionem non esse maximam, quod sine probatione relinquit, ut per se notum, quia illæ naturæ sunt inter se valde distinctæ, et ut naturæ sunt, non uniuntur inter se. Propter quod idem D. Thomas, in 3, dist. 5, q. 1, art. 1, quæstiuncula 2, dicit, inter naturas, ut sic, non solum non esse maximam unionem, sed neque unionem esse, quia, ut sic, non componunt aliquid, sed potius maxime inter se distant, ut hic etiam ad secundum dicitur.

4. *Objectio.*—Sed objicitur contra distinctionem et responsionem D. Thomæ, quia, ut unio duorum in tertio sit maxima aliquo modo, non satis est illud tertium in se esse maxime unum, sed oportet ulterius considerare modum conjunctionis, quod D. Thomas facere omisit, et ideo insufficienter distinxisse videtur, et non recte collegisse, alias eodem modo posset colligere tantam esse unionem duarum naturarum in una persona Verbi, quanta est unio trium personarum in una natura; quia tanta est unitas illius personæ, in qua fit unio duarum naturarum, quanta est unitas essentiæ in qua uniuntur tres personæ. Et similiter unio justorum omnium per gratiam, vel per affectum quo in Deo uniuntur, esset maxima, quia Deus, in quo uniuntur, est maxime unus. Recte ergo potest aliquid in se esse maxime unum, et tamen non maxime unire ea quæ in ipso uniuntur.

5. *Responsio.*—Respondetur ex Cajetano, sensum distinctionis dictæ non esse quem objectio indicat, scilicet, unionem posse considerari vel ex parte extremorum quæ uniuntur, vel ex parte ejus in quo uniuntur, secundum se, et prout in se unum est; nam hoc non est satis ad colligendam unionem extremorum, ut recte probat objectio; sed sensus est, debere hæc considerari prout concurrunt ad unionem et conjunctionem, ita ut considerare unionem ex parte extremorum sit considerare illa, non prout in se talia sunt, sed prout apta sunt conjungi, et actu conjunguntur. Et similiter illud unum, in quo conjunguntur, non solum debet considerari prout in se unum est, sed prout conjungit et copulat extrema. Et quamvis D. Thomas non hæc omnia ita aperte distinxerit, tamen juxta subjectam materiam ea subintelligenda putavit. Supponit enim qualitatem et naturam hujus unionis superioribus articulis explicatam, quibus ostensum est illam esse substan-

tialem ac personalem ex duabus naturis in quadam simplicissima subsistentia. Supposito enim hoc genere unionis, recte colligit D. Thomas conjunctionem illarum naturarum inter se, quatenus, scilicet, immediate inter se comparari possunt, sic (inquam) unionem non esse maximam, imo nec proprie esse unionem, quia ex illis ut sic nihil unum componitur, sicut ex materia et forma componitur una natura, quod notavit idem D. Thomas, in 3, dist. 5, q. 1, art. 1, quæstiunc. 2. Colligit subinde idem D. Thomas hic, ex maxima unitate illius personæ, in qua illæ naturæ uniuntur, unionem ipsarum in tali persona esse maximam, quia cum altera natura non solum unitur, sed etiam omnino idem est, cum altera vero intime et substantialiter unitur. Quæ omnia ex dicendis in sequenti disputatione melius intelligentur.

6. Argumentum primum ad formam redactum tale est : Hæc unio non refert maximam unitatem ; ergo non est maxima unio. Antecedens patet, quia magis unum est quod per se est unum ratione suæ unitatis, quam quod est unum ex eo solum, quod multa in illo conjuncta sunt, quia esse unitum deficit a ratione unius. Quia unitum dicitur per participationem, unum vero per se, et quasi per essentiam. Sed in rebus creatis est aliquid per se unum, scilicet, ipsa unitas, quæ est principium numeri ; ergo. D. Thomas in solutione videtur in forma distinguere primum antecedens ; ex parte enim humanæ naturæ concedit hanc unionem non esse maximam, nec superare unitatem numeralem, quia humana natura non est, inquit, unitas divinæ personæ, sed est ei unita ; ex parte autem personæ Verbi, dicit hanc unionem esse maximam, quia divina persona est simplicissima, et multo magis per se una quam sit ipsa unitas, quæ quidem est principium et caput totius numeri.

7. Sed hæc responsio videtur incidere in difficultatem tactam circa litteram corporis articuli; non enim satis est ut ipsa persona, in qua fit unio, sit maxime una, sed ulterius oportet ut conjunctio in illa sit maxima, atque adeo ut id, quod resultat ex tali conjunctione, sit maxime unum. Hoc autem in proposito non est persona simplicissima, ut sic, et ut per se una, sed ut composita, et solum una, quatenus in ea multa unita sunt. Unde mihi concedendum videtur, non solum unitatem personæ Verbi secundum se, et ut simplicissima est, esse majorem unitate numerali, sed etiam unitatem personæ compositæ Christi Dei et hominis, resultantem ex unione, esse majorem unitate numerali. Nec existimare possum D. Thomam hoc voluisse negare, sed solum designasse primam radicem et causam excellentiæ hujus unionis, quæ ex simplicissima Verbi unitate, et non ex humanæ naturæ conditione sumenda est. Hoc autem, quod dicimus, verum esse, præter ea quæ sequenti disputatione dicemus, facile ostendi potest. Quia sicut hæc unitas Christi resultat ex rebus distinctis unitis, et non est per se omnino simplex, ita unitas, quæ est principium numeri, ex partibus continui unitis resultat, hanc enim vocamus unitatem, quæ est principium numeri; non est ergo omnino simplex, neque in hoc excedit hanc unionem vel unitatem Christi; aliunde vero hæc unio in multis superat, quia est substantialis, et altioris ordinis, et fit in re vel cum re simplicissima per intimam conjunctionem sine ullo medio.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — Quod si urgeatur argumentum in unitate transcendentali puncti, verbi gratia, vel alterius rei simplicis, respondetur illam non esse unitatem resultantem ex unione, sed (ut ita dicam) ex simplici identitate ; hic autem loquimur de unione, et de unitate quæ ex illa resultat, et hanc dicimus superare omnes uniones, atque adeo omnes unitates ex unionibus resultantes, non vero ipsam identitatem, seu unitatem rei simplicis.

9. *Objectio.* — *Responsio.* — Secundum argumentum D. Thomæ est : Inter ea quæ maxime distant, non est maxima unio ; sed natura divina et humana maxime distant ; ergo. Cui argumento solum respondet D. Thomas probare quidem, ex parte naturarum quæ uniuntur, non esse unionem maximam, non vero ex parte personæ in qua uniuntur. Sed contra, nam de ipsa divina persona et natura humana potest fieri idem argumentum, quia etiam illa inter se maxime distant; ergo unio inter illa non est maxima, etiam si unitas ipsius personæ secundum se maxima sit. Respondetur distinguendo illam argumenti propositionem : *Quæ maxime distant, non maxime uniuntur.* Si enim sit sermo de sola distantia in perfectione, seu in genere entis, falsa est. Potest enim Deus hujusmodi res ita distantes, quæ aliunde inter se habent proportionem, vel non repugnantiam, maximo quodam vinculo copulare, ut in fine disputationis præcedentis, et supra, q. 1, art. 1, dicebamus. Si

autem sit sermo de distantia non tantum in perfectione, sed etiam in proportione, seu (ut ita dicam) in ratione unibilium, sic admitti potest illa propositio, et in eodem sensu verum est naturas divinam et humanam, ut naturæ sunt, maxime distare, quia ut sic omnino improportionatæ sunt, ut ex eis fiat unum. Et in hoc sensu procedit solutio D. Thomæ; hoc autem modo natura humana et persona Verbi non maxime distant, quia, licet in perfectione distent, quamdam tamen proportionem servant, quasi actus et potentiæ, seu termini et terminabilis, et ideo hæc possunt inter se maxime uniri.

10. Tertium argumentum sumitur ex unione animæ et corporis, quæ videtur major, quia ex illa resultat non tantum una persona, sed etiam una natura. Solutio autem est, solum inde probari terminum illius unionis esse pluribus modis unum; non vero esse magis unum. Ubi considerare oportet, in homine aliam esse naturæ unitatem, et aliam personæ propriæ et creatæ; hæ namque unitates ita distinctæ sunt, ut una sit separabilis ab alia, ut in Christi humanitate videre licet. Ibi enim reperitur unitas naturæ humanæ sine unitate personæ creatæ. Et hinc aperte colligitur, quando ex anima et corpore resultat homo unus in natura et in persona, licet in specie videatur esse una unio, re tamen vera esse duas, quarum altera est inter partes naturæ ut sic, quæ inter se conveniunt ad componendam unam naturam, quæ unio inventa est inter animam et corpus Christi Domini; altera vero est totius naturæ cum sua subsistentia, vel fortasse etiam singularum partium essentialium cum suis partialibus subsistentiis. Unde recte intelligitur, hanc compositionem, seu unitatem hominis, extensive (ut ita dicam) excedere hanc unionem incarnationis, quia hæc est tantum una, illæ vero sunt duæ, et hoc est, quod D. Thomas dixit, illud esse pluribus modis unum. Hoc tamen non obstante, fieri potest ut illa unica incarnationis unio intensive sit major quacumque alia. Quomodo autem hoc verum sit, tractabitur jam disputatione sequenti.

11. *Conjunctio trium personarum in essentia non unio, sed unitas est.* — Ultimo tandem in argumento *Sed contra*, et solutione ejus, comparat D. Thomas hanc unionem cum unione trium personarum in divina essentia, et dicit hanc posteriorem esse longe majorem, quod per se evidens est; quin potius dicendum videretur, comparationem esse impropriam et abusivam, quia illa Trinitatis non est unio, sed unitas et identitas. Unde, licet absolute diceremus hanc unionem incarnationis esse maximam, hoc non esset contra supremam conjunctionem trium personarum in una essentia, quia licet illa revera sit major, non tamen unio, sed unitas est.

12. *Objectio Augustini.—Responsio.—Unitas ut sic distinctionem excludit. — Quomodo relatio in divinis magis sit idem sibi ipsi quam essentiæ.—Dictum Augustini.*—Objicit tamen D. Thomas ex Augustino, lib. 1 de Trinit., cap. decimo, dicente, hominem potius esse in Filio quam Filium in Patre; et respondet, si hoc dictum de humanitate intelligatur, falsum esse, quia magis est Filius in Patre, quam humanitas in Filio; hic enim est in Patre simplicissimo modo per unitatem essentiæ, humanitas autem in Filio solum per unionem et compositionem; si autem hoc dictum intelligatur de hoc homine, illud est verum ratione suppositi, nam hic homo dicit personam Filii, qui magis in seipso est quam in Patre. Ubi primum circa rem ipsam oportet hinc colligere, quod, licet unitas, per quam Filius est in Patre, sit maxima quædam et simplicissima unitas. est enim unitas ipsius essentiæ divinæ, quatenus in re omnino est idem cum personis, nihilominus unitas, per quam persona divina intelligitur esse in se ipsa, vel potius idem sibi, censetur major; unitas enim ex propria ratione unitatis excludit distinctionem, et si simplicissima sit, excludit compositionem; qua ratione igitur unitas essentiæ divinæ simplicissima est, nulla potest esse major; qua vero ratione unitas personarum in essentia admittit distinctionem ipsarum personarum inter se, ex hac parte unitas uniuscujusque personæ ad seipsam est major, quia nullam in ipsa persona admittit distinctionem respectu sui ipsius; et hoc modo dicitur una persona divina magis esse in se quam in alia; ad quem modum dici etiam potest, unamquamque relationem magis esse idem sibi ipsi quam essentiæ, non quia in re ipsa aliquo modo distinguatur ab essentia, sed quia non ita adæquate est idem illi sicut sibi ipsi; ita enim est idem sibi, ut non possit distingui ab aliquo, quod cum ipsamet identificetur; ita vero est idem essentiæ, ut tamen possit realiter distingui ab alia persona, quæ identificatur cum essentia. Deinde quoad mentem Augustini observari potest, videri potius ipsum loqui de humanitate quam de homine; sic enim ait : *Cum Filius sit Deus et*

homo, alia substantia Deus, alia substantia homo, et subdit: *Homo potius in Filio quam Filius in Patre;* videtur igitur loqui de natura ipsa, nam si de supposito loqueretur, falso diceret: *Alia substantia Deus, et alia substantia homo.* Quod si admittatur hic sensus, adhuc exponi posset humanitatem dici potius in Filio quam Filium in Patre, non propter majorem, nec æqualem unitatem, sed quia humanitas quodammodo immediatius est in Filio, et cum illo componit unum hominem, Filius autem est in Patre tantum ratione naturæ, unde ex unione eorum inter se non resultat aliquid unum, sed solum ex unione quam habent cum natura; et ad hoc videtur tendere exemplum quod statim subdit Augustinus, scilicet, quod anima mea magis videtur esse una cum anima alterius, quam cum corpore meo, et tamen magis est in corpore meo quam in anima alterius. Recte tamen et fortasse melius exponitur Augustinus cum D. Thoma, ut de persona hujus hominis et Filii loquatur; cum autem dicit: *Alia substantia Deus, alia substantia homo,* sensus est, quod, licet idem sit Deus et homo, alterius tamen essentiæ sit, in quantum Deus, et alterius, in quantum homo; sicut, licet caro et anima sint una persona, tamen alia substantia est anima, et alia corpus; tamen, quia unus et idem Filius est utriusque substantiæ humanæ et divinæ, ideo homo dicitur magis esse in Filio quam Filius in Patre.

DISPUTATIO IX.

In duas sectiones distributa.

DE EXCELLENTIA ET PERFECTIONE HUJUS UNIONIS, QUÆ EST INCARNATIO.

Post explicatam essentiam, seu quidditatem hujus unionis, convenienti ordine sequitur ut gradum perfectionis explicemus, quod dupliciter fieri potest. Primo, considerando formaliter perfectionem unionis in ratione unionis. Alio modo considerando perfectionem hujus unionis in genere entis, vel in perfectione gratiæ; recte enim fieri potest ut unio sit imperfecta in genere entis, quia ex imperfectis rebus fit, et quod ex illa resultat, est imperfectum ens, et tamen quod in genere unionis sit perfecta, quia videlicet perfecte unit extrema, ita ut unum per se ac perfecte componant; quomodo unio, verbi gratia, inter materiam et formam cœli in genere entis minus perfecta est quam unio animæ rationalis et corporis, quamvis in genere unionis perfectior sit; et idem e converso accidere potest; et interdum etiam potest unio utroque modo esse perfectior, vel minus perfecta, ut facile potest exemplis demonstrari. Utrumque igitur de hac unione sigillatim ac breviter inquirendum est.

SECTIO I.

Utrum hæc unio in ratione unionis sit omnium maxima.

1. Loquemur in hoc dubio de unione quæ proxime fit inter humanitatem et subsistentiam Verbi, nam, illa cognita, et perfectione ejus, facile constabit quid de unione duarum naturarum in una persona dicendum sit. Durandus ergo, in 3, dist. 5, negat hanc unionem esse maximam; putat enim unionem materiæ et formæ, seu animæ et corporis esse majorem. Primo, quia major est unitas essentiæ quam unitas personæ; ex materia autem et forma fit una essentia, non autem ex Verbo et humanitate. Secundo, quia materia et forma ita uniuntur ut non possint separari salva utriusque consistentia; Verbum autem et humanitas ita uniuntur, ut, etiam si separentur, optime possint consistere. Tertio, addi potest materiam et formam natura sua coaptari per modum actus et potentiæ, et ideo majorem habere proportionem, ut intimius ac perfectius uniri possint, quam Verbum ad humanitatem. Quarto denique, ex materia et forma, seu anima et corpore, resultat duplex unio, naturæ et personæ, quæ non solum extensive, sed etiam intensive videntur excedere, tum ex parte unitatis essentiæ propter dicta, tum ex parte unitatis personæ creatæ quæ inde resultat; cum enim illa non componatur ex rebus distinctis, sicut persona Christi ut humana, sed tantum ex re et modo, videtur esse magis una; ergo omni ratione illa unio videtur major.

2. *Unio hypostatica in ratione unionis omnium maxima. — Compositio ex partibus integralibus qualis.* — Nihilominus dicendum est cum communi sententia, hanc unionem esse maximam formaliter, et in ratione unionis; intelligendum vero est comparationem fieri inter proprias uniones, seu compositiones ex rebus realiter distinctis, quod inferius explicabitur. Hanc vero sententiam docuit D. Thomas hic, et clarius in 3, d. 5, q. 1, art. 3, q. 2, quem ibi sequuntur Palud., q. 3, art. 3;

Capreol., q. 1, conc. 3, et in illius defensione. In eamdem inclinat Scot., d. 6, q. 1, ad argumenta, et Bonav., q. ult., qui tamen variis utitur distinctionibus, et multum confundit comparationem in dignitate, et in vinculo unionis; clarius id docuit Alens., 3 p., q. 7, m. 2, art. 3, et Mars., in 3, q. 2, art. 1, conclus. 4, clarius q. 3, art. 2, p. 4, ubi tamen non bene explicat D. Thom. sententiam. Citatur pro hac sententia Bernard., lib. 5 de Considerat., ad Eugen., post medium, ubi solam unitatem trium personarum in divina essentia dicit superare hanc unionem; sed Durandus illum explicat de dignitate unionis propter perfectionem personæ, non propter perfectionem vinculi et conjunctionis. Sed Bernardus aperte de conjunctione loquitur, ideo enim dicit unitatem Trinitatis esse majorem, non quia natura divina dignior est, sed quia personæ sunt ipsa natura. Et hanc unionem probat esse majorem cæteris, non quia persona Verbi dignior est, sed quia est maxime una et simplex. Citari etiam potest Leo Papa, serm. 17, de Passione Domini, ubi tamen solum habet hæc verba : *In tantam unitatem, Dei et hominis natura convenit, ut nec supplicio potuerit dirimi, nec morte disjungi.* His tamen verbis tacite indicat hanc unionem majorem esse unione animæ et corporis, quæ morte dissolvi potuit, quo argumento frequenter utuntur Theologi ; et quamvis non videatur omnino urgens, quia id fieri potuit ex omnipotente voluntate Dei, quamvis unio in se non esset maxima; et interdum fieri potest ut unio dissolvi non possit, quia forma caret contrario activo, quamvis unio in se non sit major, ut unio caloris cum suo subjecto non est minor quam unio alterius accidentis, licet propter oppositionem contrarii facilius dissolvatur ejus unio; nihilominus non est contemnenda illa ratio, quia, cum aliis conjuncta, potest ad excellentiam hujus unionis explicandam conferre, præsertim hoc modo explicata, quod hæc unio, quia est superioris et excellentioris ordinis, requirit infinitam virtutem, et influxum causæ agentis adeo perfectum, ut a nullo alio vinci aut superari possit; et hinc fit ut non habeat formam contrariam aut repugnantem sibi, per quam dissolvi possit, atque adeo ut natura sua, et non solum ex beneplacito Dei sit indissolubilis et perpetua, quod multum refert ad perfectionem unionis ut sic. Potest etiam pro hac sententia citari Cyrillus, lib. de Incarnat. Unigenit., c. 7, ubi hanc unionem præfert unioni animæ et corporis, quanquam non de propria ratione unionis, sed de eminentia, et supernaturali modo ejus loqui videatur. Ratio vero potest esse, quia illud compositum, quod resultat ex hac unione, est magis unum quam omne aliud compositum ex rebus realiter distinctis; ergo et unio est maxima. Consequentia patet ex dictis, et antecedens declaratur, quia imprimis illud est magis unum quam omne compositum ex substantia et accidente, quia illud tantum est unum per accidens, terminus vero resultans ex hac unione est unus per se. Deinde hic terminus est quid simplicius seu minus compositum, quam omne aliud compositum substantiale ex rebus distinctis, cujusmodi est vel natura constans ex materia et forma, vel totum constans ex partibus integralibus; et de hoc posteriori non videtur posse esse dubium, quia compositio ex partibus integralibus, vel est quantitativa, vel valde similis illi, unde non fit sine aliquo medio uniente extrema, et quodammodo includit quamdam infinitam compositionem partium, quæ tantum copulantur secundum aliquem extremum terminum, et non secundum se totas. De priori vero, scilicet, natura composita ex materia et forma, ita declaratur, primo, quia tam materia quam forma est minus simplex quam Verbum divinum, et actus minus perfectus; at vero actus, quo perfectior et simplicior, eo potest perfectius et intimius conjungi alteri extremo, et cæteris paribus, major unitas et simplicitas componentis confert sine dubio ad majorem unitatem compositi. Secundo unitas suppositi, quæ resultat ex compositione naturæ cum subsistentia, ex suo genere major est quam unitas quæ resultat ex materia et forma, cujus signum est, tum quod illa unitas et compositio suppositi reperitur etiam in Angelis; tum etiam quod illa compositio in rebus creatis tantum est ex re et modo intrinseco, quæ ex suo genere minor est quam ex rebus distinctis. At vero hæc unio pertinet ad compositionem ex natura et subsistentia; ergo ex hac parte etiam est major. Quod etiam ex eo declarari potest, quia cum subsistentia creata tantum sit modus naturæ, divina subsistentia tam intime copulatur illi naturæ, ut impediat illum modum, et quodammodo vicem ejus suppleat, ut dictum est. Et confirmari potest ex locutionibus quæ ex hac unione sequuntur, nam per eam factum est ut Verbum sit homo proprie ac substantialiter, quod in nulla alia unione simile reperitur; illud enim, quod

Averroi tribui solet, *ex intellectu et intelligibili fieri maxime unum, quia intellectus fit ipsum intelligibile*, magis per metaphoram quam ex re ipsa et veritate dictum est; hic autem verissime et propriissime Verbum factum est homo per intimam humanitatis conjunctionem.

3. Et ex his aperte concluditur unionem duarum naturarum in persona Verbi esse maximam omnium inter omnes uniones duarum rerum in aliquo tertio. Probatur ex dictis, quia illud unum, in quo uniuntur istæ naturæ, est in se maxime unum et indivisibile, et alteri naturæ non solum unitur, sed est unum cum ipsa; alteri vero maxime unitur, ut ostensum est; ergo.

4. *Responsio.* — Ad fundamenta Durandi facile respondetur. Ad primum, nego unitatem essentiæ compositæ ex materia et forma, esse majorem unitate personæ, formaliter ac præcise loquendo; quod ideo addo, quia, si sumatur unitas, vel compositio personæ, quatenus supponit, vel interdum includit compositionem naturæ, sic potest dici quodammodo minor, quia includit in se plures compositiones; sic autem non recte fit comparatio, ut per se constat; si autem præcise fiat, ostensum est compositionem personæ ut sic esse minorem, seu e converso unitatem inde resultantem esse majorem.

5. Ad secundum respondetur, imprimis illud esse posse accidentarium, nam quod extrema separata non possint conservari, potest esse ex imperfectione eorum, et mutua dependentia, non vero ex majori unione. Fortasse enim magis potest conservari una pars integralis separata ab alia, quam sine ultima dispositione sua, et tamen inde non fit majorem unionem intercedere inter substantiam et dispositionem accidentalem, quam inter partes substantiales inter se; et deinde non constat materiam et formam posse consistere dissoluta unione; materia enim, si ab una forma separatur, indiget alia ut permaneat in esse; et in hoc par est ratio de humanitate, nam si separaretur a Verbo, indigeret alia subsistentia, ut consisteret; forma vero separata a materia naturaliter conservari non potest, nisi sola rationalis, cui hoc singulare est, quia est forma subsistens. Et ita etiam est singulare in Verbo divino, ut, licet sit unitum humanitati, habeat nihilominus subsistentiam omnino ab illa independentem, quod non refert, ut propterea unio minus perfecta censenda sit; sicut anima rationalis non minus perfecte unitur materiæ quam aliæ formæ, quamvis separata consistere possit.

6. Ad tertium respondetur, inter materiam et formam esse majorem proportionem naturalem, quam respicit naturalis unio; at vero humanitas habet proportionem obedientialem respectu subsistentiæ Verbi, quam respicit supernaturalis unio quæ altioris ordinis est, et hoc sufficit ut unio possit esse major. Ad ultimum partim responsum est, partim dicitur compositionem creatam ex humanitate, et subsistentia propria, ex ea parte qua extrema non distinguuntur omnino realiter, sed tanquam res et modus, includere quamdam identitatem inter extrema, et quoad hoc non debere, nec posse comparari cum hac unione, quia ut sic non est unio, sed unitas; et propterea dixi hanc comparationem debere fieri cum unionibus ex rebus distinctis; quatenus vero illa subsistentia creata est quidam modus distinctus a propria natura, sic exceditur in simplicitate, et unitate, et in aptitudine, seu potius virtute terminandi quamcumque naturam, tam propriam, quam alienam, a subsistentia Verbi, quæ infinite perfecta est, tam in genere subsistentiæ quam in ratione actus purissimi; et ex hac parte superat hæc unio etiam ipsam compositionem ex natura et subsistentia creata, sicut unio formæ substantialis ad materiam, ex ea parte qua substantialis est, superat unionem modi accidentalis, verbi gratia, sessionis cum subjecto suo, quamvis in ratione realis identitatis major possit esse unitas inter modum et subjectum, quam sit inter materiam et formam. Solet vero hic inquiri cum qua naturali unione seu compositione unio hæc majorem similitudinem habeat. Sed de hac re sufficiunt dicta superius, disputatione præcedenti, sect. 1, in solutione objectionis contra primum dictum.

SECTIO II.

Utrum unio incarnationis in genere entis seu doni a Deo collati sit omnium maxima.

1. *Objectio.* — *Responsio.* — In hoc dubio unum est de quo a nemine dubitatur, nec dubitari potest, videlicet, terminum adæquatum resultantem per hanc unionem esse rem perfectiorem quacumque alia creata; est enim hic terminus (ut supra ostendimus) hic homo Christus, constans ex persona Verbi, et humanitate; includit ergo in se infinitam perfectionem Verbi; superat ergo omnia alia,

quæ finita sunt. Dices : hoc argumento probaretur hunc terminum esse tam perfectum, sicut Verbum ipsum secundum se, atque adeo sicut Patrem ipsum, vel Spiritum Sanctum, quod videtur contra verba Christi, Joan. 14, dicentis : *Pater major me est,* ubi loquitur de se ipso ut homine, atque adeo ut termino hujus unionis. Respondetur : si in hoc termino consideretur totum id quod includit, verum est esse simpliciter infinite perfectum, quia includit totam perfectionem Verbi et humanitatis, sicut omne compositum includit totam perfectionem componentium ; si autem hic terminus consideretur formaliter ac præcise, ut constituitur per humanitatem, sic dicitur minor Patre.

2. Quod ergo in quæstionem venire potest, solum est an, considerando id quod per hanc unionem confertur humanæ naturæ, illud sit majus et excellentius quocumque alio ente creato, vel quocumque dono Dei. Durandus enim, in 3, dist. 2, q. 1, dicit perfectiorem esse et digniorem unionem beatitudinis, atque adeo esse excellentius Dei donum, quia reddit formaliter beatum, et explet omne desiderium. Idem Richardus ibi, art. 2, q. ult., ad fin.; Gabriel, dist. 1, q. 2, art. 3, dubit. 4, ad 2, videtur sentire hanc gratiam unionis pertinere ad majorem dignitatem ; tamen q. 2, art. 2, ad 2, ad finem, in contrariam partem inclinat. Idem Marsil., q. 3, art. 2, ad 2 ; Scotus vero, dist. 2, q. 1, dicit hanc unionem esse perfectiorem in ratione actus primi, illam vero, quæ est in visione beata, esse perfectiorem per modum actus secundi, simpliciter vero negat esse comparabiles, quia sunt diversarum rationum. Sed, cum ratione doni et perfectionis conveniant, in ea comparari poterunt ; imo non solum cum perfectione visionis, sed etiam cum perfectione gratiæ habitualis potest hæc unio comparari. Et potest fundari hoc modo hæc opinio, quia per hanc unionem duo possunt intelligi conferri humanitati, scilicet, modus ille creatus qui fit in humanitate, et persona Verbi (omitto enim prædicamentalem relationem unionis, hæc enim et parvam perfectionem affert, et ex suo fundamento judicanda est) ; modus autem unionis videtur in se esse quid valde imperfectum, quia realiter seu identice est idem cum ipsa humanitate, et ita ex hac parte non videtur excedere ordinem naturæ in entitate sua ; imo videtur esse quid minus perfectum quam ipsa substantia humanitatis ; gratia vero vel visio beata est res omnino supernaturalis in entitate et substantia sua ; Verbum autem est quidem in se infinite perfectum ; tamen, sicut persona Verbi donatur aliquo modo humanitati per hanc unionem, ita persona Spiritus Sancti, et tota Trinitas donatur homini per gratiam ; ergo in hoc æquales sunt ; omnibus ergo pensatis, perfectior vel dignior videtur illa unio. Et confirmatur primo, quia donum communicabile indifferenter naturis rationalibus et irrationalibus, minoris excellentiæ et dignitatis esse videtur, quam donum quod solis rationalibus creaturis communicari potest ; sed hæc unio est prioris generis, ut patebit infra, quæst. 4 ; visio autem beata, et etiam gratia habitualis, est posterioris generis ; ergo. Secundo confirmatur, quia gratia habitualis sanctificat animam, et visio Dei replet omne gaudio, ac denique ipse amor Dei est summum bonum animæ præferendum cuivis alii ; ergo non videtur hæc unio cum his omnibus bonis comparanda, nec præ illis eligenda. Tertio confirmatur, quia per mysterium Eucharistiæ confert nobis Deus ipsummet Christum, qui est infinitum bonum ; ergo ex hac parte non minus beneficium seu donum est, quam ipsa incarnatio ; aliunde vero superat, quia non uni tantum humanitati, sed omnibus datur ; et non semel tantum, sed sæpissime ; ergo, etc.

3. *Unio hypostatica perfectissimum opus gratiæ, et donum Dei excellentissimum.— Differentia inter unionem hypostaticam, et beatificam, et unionem per gratiam.* — Nihilominus dicendum est cum communi sententia, hanc unionem esse supremum ac perfectissimum opus gratiæ, per quod Deus communicat creaturæ aliquid excellentius et melius quam per omnem aliam actionem communicet. Hæc est sententia D. Thomæ, art. sequenti, ad 1, art. 11, in corpore, et infra, q. 4, art. 1, ad 2, ubi tenet Cajetanus, et alii. Idem supposuit D. Thomas supra, q. 1, art. 1, ubi late explicuimus quomodo communicatio bonitatis divinæ sit major in hoc opere quam in omni alio, quod idem fere docet Albertus, in 3, dist. 2 ; et Bonavent. ibi, art. 1, q. 2, in prioribus argumentis, quorum conclusionem postea concedit. Idem sumitur ex Alexan. Alen., 3 p., q. 11 et 12, art. 1, membr. 1 ; et ex Henri., Quodlib. 6, q. 6, et Quodlib. 13, q. 5 ; et alii auctores infra citandi, qui negant gratiam unionis posse communicari creaturæ irrationali, hanc sententiam tanquam manifestam supponunt. Denique Scotus hoc tan-

dem docuit in 4, dist. 49, q. 2, § Ad istam secundam quæstionem. Et probari primo potest ex Augustino, lib. 13 de Trinit., c. 9 et 13, dicente, Deum factum esse participem nostræ mortalitatis, ut nobis persuaderet futuros participes immortalitatis ejus et gloriæ, et ideo Joannem Evangelistam, cap. 1, cum dixisset : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, statim addidisse : *Et Verbum caro factum est*, ut ab eo quod majus est, suaderet quod incredibile videbatur. Itaque censet multo majorem esse gratiam, Deum fieri hominem, quam homines, per gratiam adoptionis, fieri Dei filios et hæredes, quo argumento fere usus est Paulus, ad Rom. 8, dicens : *Qui proprio Filio suo non pepercit, quomodo cum illo non omnia nobis donavit?* Eodem modo loquitur Augustinus, tractat. 2 in Joan., et ideo lib. de Prædestinat. sanct., c. 15, hanc gratiam unionis vocat : *Excellentissimam, tantamque naturæ humanæ subvectionem, ut quo altius attolleretur, non haberet.* Idem sumi potest ex Chrysostomo, hom. 10 in Joan. Ratione breviter declaratur primo, quia, si consideremus omnia quæ in hac unione interveniunt, non tantum collatum est humanitati aliquod donum creatum, sed ipsamet persona increata filii Dei, quæ est infinitum bonum. Nec vero cum hoc dono conferri potest quod ipsis justis datur per gratiam ipsa persona Spiritus Sancti, aut Beatis ipsa essentia divina, quia in illis unionibus accidentalibus non datur ipse Deus, ut per se ipsum quasi formaliter perficiat, vel actuet, seu terminet ipsum esse creaturæ suæ, neque ut cum illa unum ens vere componat; sed dicitur dari speciali modo, quia singulari ratione censetur esse præsens, aut per modum objecti, aut per modum principii supernaturaliter efficientis et perficientis animam, aut certe secundum quamdam præsentiam, vel unionem ex speciali amicitia profectam. At vero per hanc unionem ipsamet persona Verbi per se se conjungitur humanitati, illamque perficit, et terminat dependentiam ejus, ac denique cum illa unam substantiam vere ac ineffabiliter componit. Quanto ergo major est persona divina quam ejus participatio, et filiatio naturalis, quam adoptiva, tanto donum collatum per hanc unionem cuncta alia videtur superare. Quod argumentum totum fundamentum habet in Paulo, ad Heb. 1, dicente de Christo : *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit;* et infra id confirmat ex illo Psal. 44 : *Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ participibus tuis*, quæ de Christo Deo et homine intelliguntur, in quo humanitas divinitate uncta est, ut Sancti exponunt, quos infra, q. 78 et 15, afferemus. Quod a signo confirmari potest, tum quia humanæ naturæ ratione hujus unionis debetur major reverentia et honor, quam debeatur ulli personæ creatæ propter quamcumque excellentiam gratiæ aut gloriæ ; ergo signum est hanc dignitatem esse majorem; sic enim colligere videtur Paulus ad Hebr. 1, cum ait : *Et adorent eum omnes Angeli ejus;* tum etiam quia ipsi humanitati ratione hujus unionis debetur omnis excellentia gratiæ et gloriæ, et ut sit prorsus impeccabilis, ut infra dicetur; nonnullum etiam signum est quod hoc bonum, quo est præstantius, eo est rarius, unde soli uni naturæ communicatum est. Secundo confirmatur, seu explicatur exemplo, quia, sicut corpus humanum, per substantialem conjunctionem cum anima rationali, efficitur veluti organum conjunctum illius, et participat quodammodo spiritualem et rationalem perfectionem ejus, qui status est major perfectio corporis, quam omnis alia creata, ita humanitas per hanc unionem substantialem fit vere ac proprie natura ipsius Verbi divini, et instrumentum conjunctum illius, et ideo illi debitum est ut participet perfectiones ipsius Verbi, et ut ab illo dirigatur et gubernetur tanquam a propria hypostasi; est ergo hoc bonum, sine ulla comparatione, major perfectio illius humanitatis, quam omnis alia perfectio creata aut creabilis; ergo.

4. Secundo, si consideremus ipsum modum unionis, imprimis excedit in hoc omnia alia entia creata, quod est in altiori ordine rerum, quam reliqua omnia ; sicut enim gratia quamvis comparata ad substantiam animæ sit fortasse in esse physico et in entitate minus perfecta, quia est accidens, anima vero substantia, tamen secundum gradum vel ordinem rerum, constituitur in altiori ordine divino, quia est quædam participatio divinitatis ejusque perfectionum, seu operationum, eo modo quo sunt propriæ Dei, et non possunt esse connaturales substantiæ creatæ; ita hæc unio, licet in se tantum sit quidam modus creatus, tamen, quatenus attingit Deum ipsum in se, et illi intime et substantialiter conjungit naturam creatam, et facit ut ille, qui est verus homo, sit etiam verus Deus, non per participationem, sed personaliter, et per es-

sentiam, hac ratione pertinet ad quemdam altiorem ordinem rerum quam sit ordo naturæ, vel gratiæ adoptionis; cujus signum etiam est, quia hæc unio non debetur naturæ, nec secundum se, neque etiam ut habenti gratiam creatam quantumcumque perfectam; at vero gratia habitualis, et beatitudo ipsa, licet non debeatur naturæ secundum se, debetur tamen naturæ, ut habenti hunc modum unionis ad Verbum. Et hoc docuit optime D. Thomas infra, q. 7, art. 13, ad 3, ubi dicit, gratiam unionis non esse in genere gratiæ habitualis, sed esse supra omne genus, sicut ipsa divina persona, quod satis est ut illa unio sit excellentius donum Dei quam omne aliud creatum, quamvis fortasse in entitate sua non excedat ipsam substantiam humanitatis, sicut etiam donum sanctificationis per gratiam, est majus quam ipsa creatio substantiæ, quamvis fortasse ipsa entitas gratiæ physice non sit perfectior, quia excellentia horum donorum magis pensanda est ex modo quo per illa Deus ipse communicatur, quam ex physica tantum entitate. Et confirmatur, quia hic modus non solum est supernaturalis, ut supra ostendimus, verum etiam est majus opus Dei quam opus creationis vel glorificationis, quia, ut supra, q. 1, late dictum est, divina omnipotentia, atque alia attributa, in illo magis ostenduntur.

5. *Solutio argumenti.*—Et ex his facile est fundamentis contrariæ sententiæ respondere: quoad principale enim fundamentum, jam declaratum est quomodo incarnatio, tam rationе unionis quam Verbi uniti, excedat omnia alia dona Dei. Unde solum addendum est, hunc modum unionis simpliciter dicendum esse supernaturalem, multo magis quam gratiam, vel visionem beatam, quia multo minus potest esse connaturalis creaturæ, et altiori modo conjungit illam Deo, supra totum debitum illius, ac denique magis in eo agitur supra omnes leges naturæ. Nec refert quod hic modus non sit entitas distincta omnino realiter a substantia humanitatis; satis enim est totum illud esse quod habet, ut est modus, esse omnino supernaturale, non tantum quia supernaturaliter fit, sed quia in se est quid supernaturale. Quod vero gratia aut visio habeant proprias entitates supernaturales distinctas omnino ab entitate substantiæ, non arguit in eis majorem supernaturalitatem, sed in hoc modo majorem quamdam perfectionem, quia non pertinet ad modum accidentis, sed substantiæ. Et inde etiam colligi potest potest hunc modum esse magis supernaturalem, imo constitui (ut ita dicam) in supremo gradu supernaturalitatis; substantia enim omnino supernaturalis, si esset possibilis, altior esset quam accidens supernaturale; quia vero talis substantia omnino creata esse non potuit, solum mediante hoc modo unionis potuit aliquo modo constitui; illa enim substantia composita ex Verbo et humanitate maxime supernaturalis censenda est.

6. *Ad primam confirmationem.*—Ad primam confirmationem negatur assumptum; ratio enim substantiæ perfectior est quam ratio sensibilis, quamvis illa communicari possit inanimatis, hæc vero solis animantibus; imo ex illa ratione sequeretur majorem perfectionem esse habere sensum, quam sit unio hypostatica, quia hæc communicari potest lapidi, illa vero non. Illud ergo, ut Cajetanus notavit, ad summum procedit in perfectionibus connaturalibus quæ oriuntur ex propriis rerum principiis; imo addendum est, oportere ut sint perfectiones ejusdem ordinis, et maxime in iis quæ non sunt perfectiones simpliciter, sed includunt imperfectionem; generaliter autem loquendo, sæpe universalior perfectio est major ex suo genere, quia est simpliciter simplex; ita vero est in proposito, quia constitutio suppositi est perfectio simpliciter et substantialis, et ideo ex suo genere major est, licet possit pluribus rebus communicari, quam visio, quæ accidentalis perfectio est. Concedi tamen potest visionem, ex ea parte qua est actus vitæ actusque secundus, quoad modum, esse secundum quid magis perfectam, quam unio hypostatica per se sumpta, et ex hac parte solum posse communicari creaturæ rationali, sicut nutritio simpliciter non est perfectior quam ratio substantiæ vel suppositi, et tamen propter modum non potest esse nisi a principio vitæ.

7. *Ad secundam confirmationem.* — Ad secundam confirmationem respondetur, posse potius retorqueri in confirmationem veritatis, quia per hanc unionem excellentiori modo sanctificatur anima, et deificatur, quam per omne aliud donum creatum; imo non solum anima, sed etiam corpus, quæ est alia excellentia hujus unionis, quæ animam et carnem immediate conjungit Deo, unde sine dubio est bonum præ omnibus eligendum. Quod vero ex illa præcise non sequatur gaudium, nisi media aliqua cognitione, hoc pertinet ad excessum secundum quid, quia provenit ex modo vitaliter operandi. Et hinc etiam pos-

set obiter solvi dictum Augustini, quod hic afferri solet, quod *Mater Dei felicior fuit concipiendo mente, quam ventre ;* non est enim comparabilis illa conceptio cum hac unione, quia non fuit ita formaliter sanctificata et deificata Beata Virgo per conceptionem corporalem Filii Dei, sicut ipsa humanitas per unionem, quanquam dictum illud suam habeat intelligentiam, infra suo loco tractandam. Et hinc ad ultimam confirmationem, dicitur nullam esse comparationem sumptam ex mysterio Eucharistiæ, quia ibi non datur Christus secundum unionem personalem, sed solum secundum quamdam realem præsentiam, et unionem accidentalem, ad effectus gratiæ creatæ et accidentalis ordinatam.

ARTICULUS X.

Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam [1].

1. *Ad decimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est* [2]. *Sed humanæ naturæ unio ad divinam, non est facta per accidens, ut supra ostensum* [3]. *Ergo videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam.*

2. *Præterea, gratiæ subjectum est anima. Sed, sicut dicitur, Col.* 2, *in Christo inhabitavit omnis plenitudo divinitatis corporaliter; ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.*

3. *Præterea, quilibet Sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quam alii Sancti homines.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. 2 *de Prædestin. Sanctorum : Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus* [4]. *Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est [5], *gratia dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis ; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc, quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo, per operationem, qua, scilicet, Sancti cognoscunt et amant Deum ; alio modo, per esse personale. Qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona Filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur, quod potentia sit perfecta per habitum ; sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.*

Sic ergo dicendum est, quod si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio Sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personæ divinæ, et potest dici quædam gratia, in quantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fiat.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia, quæ est accidens, est quædam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinæ naturæ, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinæ naturæ in persona Filii ; majus autem est ipsa res quam similitudo ejus participata.

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis est solum in anima ; sed gratia, id est, gratuitum Dei donum, quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo corporaliter habitasse, quia est unita divina natura non solum animæ, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici, quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, id est non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur quod sunt umbra futurorum ; corpus autem est Christus, prout, scilicet, corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam, quod divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, id est, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones. Uno modo, per essentiam, præsentiam et potentiam ; alio modo, per gratiam gratum facientem, sicut in Sanctis ; tertio modo, per unionem personalem, quod est proprium sibi.

[1] Infra, q. 6, a. 6, et Ver., q. 29, art. 2, et 3, d. 13, q. 3, art. 1.

[2] Q. 110, art. 2.

[3] Art. 6 hujus quæst.

[4] C. 15, ante med., tom. 7.

[5] Q. 110, a. 1.

Unde patet responsio ad tertium, quia, scilicet, unio incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii Sancti uniuntur Deo, sed secundum subsistentiam sive personam.

COMMENTARIUS.

1. Explicuit hactenus D. Thomas perfectionem essentialem hujus unionis, et veluti physicam naturam ejus. In his autem tribus ultimis articulis docet quid sit hæc unio in genere gratiæ, seu quomodo sit hoc opus gratiæ gratuito collatæ humanæ naturæ, et obiter declarat nonnullas causas, præsertim extrinsecas, incarnationis. Ad intelligendum ergo titulum præsentis articuli, advertendum est, tribus modis posse existimari hanc unionem factam esse per gratiam, scilicet, effective, dispositive, et formaliter, alia enim genera causarum in præsenti locum non habent, ut per se constat. Rursus gratiam distinguit D. Thomas, in corpore articuli, uno modo significare gratuitam Dei voluntatem, alio vero quodlibet gratuitum donum Dei. Unde fit etiam ut hæc gratia in increatam et creatam distinguatur, et juxta varias significationes, variæ quæstiones sub hoc uno titulo comprehendi possunt, quas omnes videtur D. Thomas complexus, omnibus enim illis satisfacit.

2. *Prima conclusio.* — Dicit ergo primo, hanc unionem esse per gratiam quæ est gratuita Dei voluntas, quia est supra facultatem totius naturæ, et supra omnia merita, in qua conclusione assignat causam efficientem quam dicit esse solam divinam voluntatem, non utcumque operantem, sed ut elevantem naturam supra totum debitum, et meritum suum, sub qua ratione voluntas, gratia vocatur, et in hoc genere causæ dici potest unio hæc facta per gratiam increatam.

3. *Secunda conclusio.* — Dicit secundo non esse factam hanc unionem per aliquam gratiam habitualem, et inhærentem ipsi humanitati. Ratio est, quia hæc unio non est aliqua operatio, sed est communicatio ipsius esse personalis Filii Dei; at vero gratia habitualis ordinatur ad operationem; ergo. In qua conclusione intendit D. Thomas excludere hanc gratiam quoad omne genus causæ; pro certo enim supponit non posse esse formalem, quia est accidens, quod supra etiam disputatione sexta probatum est; quod vero non sit efficiens vel disponens, optime probat ratione adducta, quia habitus solum ad operationem disponit, et solam illam efficit. Et confirmat hoc argumento proportionali, nam in nobis natura non est in supposito suo, medio aliquo habitu; ergo neque in Christo. Quod argumentum videri potest non omnino efficax, quia hæc unio in Christo non fit eodem prorsus modo ac in nobis. Sed quomodo in hoc teneat proportio, in sequenti disputatione latius ostendemus. Ultimo est in hac conclusione advertendum, quamvis D. Thomas specialiter locutus fuerit de gratia habituali, sub ea tamen comprehendisse non solum habitum existentem in essentia animæ, sed etiam habitus potentiarum; imo addo extendi hoc debere ad actus, et ad omne auxilium creatum ad operationem ordinatum; de his enim omnibus ratio D. Thomæ procedit, quia hæc omnia ordinantur ad operationem, ut dispositiones vel principia earum, vel si sint operationes ipsæ, multo minus possunt ipsæ concurrere ad constitutionem suppositi, cum ab illo procedant, ut in nobis etiam videre est.

4. *Tertia conclusio.* — Dicit tertio, hanc unionem esse gratuitum Dei donum, seu quamdam gratiam, in quantum gratis a Deo facta est, nullis præcedentibus meritis; quo sensu, vel etiam juxta primam conclusionem, locutus videtur Augustinus, lib. de Prædest. Sanct., c. 15, quem hic affert D. Thomas in argumento Sed contra. In qua conclusione, Cajetanus advertit non dixisse D. Thomam, unionem factam esse per gratiam, sed ipsam esse gratiam, quod verissimum est, loquendo de ipsa substantiali unione, quæ, ut supra diximus, est modus supernaturalis omnino gratis collatus humanæ naturæ, non per aliam gratiam; ipsa enim unio est veluti formalis ratio conjunctionis humanitatis cum Verbo; unde si loquamur de humanitate, dici potest unita Verbo per gratiam, non dispositive, sed quasi formaliter, scilicet, per ipsam unionem quæ gratia quædam est. Addo relationem etiam unionis posse dici gratiam factam per ipsam conjunctionem substantialem, tanquam per fundamentum suum, quanquam relatio non debeat censeri distincta gratia ab ipso fundamento, ex quo naturaliter resultat. Denique Verbum ipsum potest dici gratia collata humanitati, quia, ut supra dictum est, illi est datum ut terminus substantialis dependentiæ illius, unde per se ipsum illam sanctificat; et hoc modo potest dici facta hæc unio per gratiam, non tanquam per formam,

aut per aliam causam propriam, sed tanquam per terminum ipsius unionis, quanquam verum sit illam particulam *per*, non proprie ad hanc significationem accommodari.

5. Sed contra hanc conclusionem sic expositam potest objici ratio illa facta pro secunda conclusione, quia in nobis non unitur natura suo supposito per aliquid quod mediet inter ipsam et suam subsistentiam, neque etiam per modum medium ; ergo neque in hac unione requiritur. Sed hæc objectio supra expedita est, negando consequentiam, quia in nobis subsistentia non est res distincta, sed modus intrinsecus naturæ ; at vero in hac unione, subsistentia Verbi est res omnino distincta a natura, et ideo necesse est ut modus unionis inter illa intercedat. Itaque ratio illa fuit efficax ad secundam conclusionem, quia ibi excludebatur gratia accidentalis ; non vero urget contra hanc tertiam, quia gratia, de qua sermo est in hac conclusione, est substantialis.

6. Argumentum primum D. Thomæ est facile, et recte concludit unionem hanc non esse factam per aliquam gratiam, quæ sit accidens animæ. D. Thomas autem, in solutione, non est contentus hoc concedendo, sed voluit etiam illud probare, quia per gratiam accidentalem solum communicatur homini quædam participata similitudo divinæ naturæ ; per incarnationem vero confertur ipsa persona Filii Dei. Unde concludit hanc gratiam esse altioris ordinis ab omni gratia accidentali, et consequenter non fieri per illam.

7. In secundo argumento explicat D. Thomas illum locum Pauli, ad Col. 2 : *In quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter ;* et tres adhibet expositiones, quarum tertiam non affirmat, sed refert tantum, quia non est expositio, sed metaphorica quædam accommodatio ; illo enim modo etiam posset dici Deus habitare in rebus omnibus corporaliter ; quia, sicut corpus habet tres dimensiones, ita Deus est in omnibus rebus, per essentiam, præsentiam, et potentiam ; duæ vero priores expositiones sunt optimæ et litterales. Prima, ut corporaliter significet, id est, vere et non per figuras, aut umbram. Secunda, ut illa voce significatum sit Verbum non tantum in anima, sed etiam in carne Christi habitasse per hanc unionem, et utraque est Augustini, epist. 57 ad Dardanum, circa finem, ubi posteriorem magis probare videtur, et mihi maxime placet, si ita explicetur, quod plenitudo divinitatis dicatur fuisse in Christo corporaliter, quia ex Verbo divino et humana natura corporea, una ineffabilis substantia corporalis composita sit ; sicut anima potest dici habitare corporaliter in homine, non quia in corpus conversa sit, sed quia ita est unita corpori, ut cum illo unam personam corpoream componat ; et hoc modo dicit Augustinus, per illud *corporaliter*, idem significatum esse quod illis verbis, *Verbum caro factum est ;* et Theodor. ibi : *Corporaliter*, inquit, *id est tanquam in proprio corpore, non enim singularem aliquam gratiam accepit, ut Moyses ; Deus enim est et homo, et id, quod videtur, unitam habet Unigeniti divinitatem ;* et Theoph. : *Habitavit*, inquit, *in eo corporatus, et una substantia cum eo quod assumpsit ;* quod explicat exemplo animæ et corporis, quod ex Cyrillo refert, et hoc testimonio in hoc sensu utitur Gelasius Papa, lib. de Duabus naturis, circa medium. Aliam vero expositionem seu potius amplificationem primæ expositionis supra positæ habet Prosper, lib. Sententiarum Augustini, sententia 293, ubi inquit divinitatem dici habitare in Christo corporaliter, quia in illo implentur omnia quæ in antiquis umbris figurata sunt : *Ut sic quodammodo* (inquit) *umbrarum præcedentium ipse sit corpus*, id est, figurarum illarum ipse sit veritas.

ARTICULUS XI.

Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint [1].

1. *Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta ; quia super illud Psal.* 32 : *Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum, etc., dicit glossa* [2] *: Hic insinuatur desiderium Prophetæ de incarnatione, et meritum impletionis. Ergo incarnatio cadit sub merito.*

2. *Præterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud, sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui Patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant, nisi per incarnationem ; dicit enim Gregorius* [3], *in lib.* 13 *Moral. : Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantumlibet justitiæ*

[1] 1. 2, q. 98, art. 4, c. et 3, dist. 4, q. 3, art. 1, et Rom. 1, l. 3, col. 2, et Heb. 1, l. 4, col. 3.

[2] Innuitur in Gl. interlineari, ibid.

[3] C. 20 circa finem.

irtutem haberent ex corporibus educti, in si-um cœlestis patriæ statim recipi nullo modo poterant: quia nondum ille venerat, qui justo-rum animas in perpetua sede collocaret. Ergo videtur quod meruerint incarnationem.

3. *Præterea, de beata Virgine cantatur*[1], *quod Dominum omnium meruit portare. Quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in li-ro de Prædest. Sanctorum[2]*: Quisquis in ca-pite nostro præcedentia merita singularis il-lius generationis invenerit, ipse in nobis præ-cedentia merita multiplicatæ regenerationis requirat. Sed nulla merita præcesserunt rege-nerationem nostram, secundum illud ad Ti-tum 3: Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.*

Respondeo dicendum, quod quantum ad ip-sum Christum, manifestum est ex præmissis[3]*, quod nulla ejus merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonæ vitæ obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photi-nus; sed ponimus quod a principio conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Dei, secundum illud Luc. 1: Quod ex te nascetur, sanctum, vocabitur Filius Dei. Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unio-nis.*

Sed neque etiam opera alterius cujuscumque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno. Primo quidem, quia opera meri-toria hominis proprie ordinantur ad beatitudi-nem, quæ est virtutis præmium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnatio-nis cum sit in esse personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis. Et ideo non potest cadere sub merito.

Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ, secundum illud Joan. 1*: Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.*

Tertio, quia incarnatio Christi est reforma-tiva totius humanæ naturæ; et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis, quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ.

Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres incarnationem desiderando et petendo; con-gruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est fal-sum, quod sub merito cadit omne illud, sine quo præmium esse non potest; quædam enim sunt quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum, sicut di-vina bonitas, et ejus gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi, quia de plenitudine Christi omnes accepimus, ut dicitur Joan. 1.

Ad tertium dicendum, quod beata Virgo di-citur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia me-ruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse ma-ter Dei.

COMMENTARIUS.

1. Quoniam dictum est unionem hanc esse gratiam, id est, gratuitum donum, quod me-rita excludit, ideo D. Thomas quæstionem hanc hoc loco movet, quæ de omni merito, tam de condigno quam de congruo, et tam ipsius Christi quam cujuscumque alterius in-telligitur. Quod autem D. Thomas interrogat, an præcesserint merita, non intelligit de tem-pore aut duratione, sed an præcesserint tan-quam ratio et causa hujus unionis.

2. *Prima conclusio.* — Respondet autem tri-bus assertionibus: prima est, non potuisse Christum mereri incarnationem suam; ratio est, quia operatio meritorum Christi subse-cuta est unionem; ergo non præcessit illam ut meritum ejus. Quæ ratio supponit unum principium fidei, scilicet humanitatem Chri-sti non prius tempore fuisse conceptam quam unitam, quod inferius tractandum est; sup-ponit etiam meritum debere antecedere præ-mium, de quo dicemus late disputatione se-quente.

3. *Secunda conclusio.* — Secunda conclusio est, nullum alium hominem potuisse mereri de condigno hanc unionem. Primo, quia me-ritum hominis ex se solum ordinatur ad bea-titudinem; hæc vero unio est bonum alterius ordinis. Secundo, quia omne tale meritum

[1] In offic. illius ad Mat.
[2] Cap. 15, non procul a fin., t. 7.
[3] Art. præced.

fundatur in gratia, cujus principium et fons est incarnatio. Tertio, quia nullus homo potuit mereri de condigno reparationem totius generis humani, et consequenter nec incarnationem, per quam ipsum reparatur. Ex quibus rationibus prima et tertia sunt perspicuæ, et habent locum etiam respectu Angelorum, ad quos hæc conclusio extendenda est; et mea sententia, etiam principia, in quibus fundatur secunda ratio, communia sunt Angelis; habet vero specialem difficultatem ratio illa, quam in sequenti disputatione commodius tractabo.

4. *Tertia conclusio.* —Tertia conclusio est, de congruo sanctos Patres meruisse incarnationem desiderando, et petendo illam, quia congruum erat ut Deus exaudiret homines sibi amicos et obedientes, et juxta hanc conclusionem explicat in solutione ad primum glossam super id Psal. 32 : *Fiat misericordia tua, Domine, super nos, sicut speravimus in te*, dicentem, ibi insinuari desiderium Prophetæ de incarnatione, et meritum impletionis, quod non invenio expresse in aliqua glossa; sumi vero potest ex Glossa ordinaria conjuncta cum interlineari, quæ ex Augustino desumpta est super illum Psalmum.

5. In solutionibus argumentorum sola solutio ad tertium est valde notanda, nam specialiter de Virgine inquirit, an meruerit incarnationem, vel concipere Deum. Et respondet D. Thomas non meruisse Virginem ut Deus fieret homo, sed meruisse illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei. Quæ responsio indiget longa expositione et disputatione statim tractanda.

ARTICULUS XII.

Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis [1].

1. *Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut dictum est* [2]; *sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis, quam naturalis.*

2. *Præterea, gratia dividitur contra naturam; sicut gratuita, quæ sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quæ sunt a principio intrinseco. Sed eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio; ergo gratia Christi non est ei naturalis.*

3. *Præterea naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam (quia sic conveniret etiam aliis personis), nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt ejusdem naturæ cum ipso; igitur videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Enchirid. [1] : *In humanæ naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, in quinto Metaphys. [2], *natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei, unde naturale potest aliquid dici simpliciter, uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale, quod ab ipsa nativitate habet, secundum illud Eph.* 2 : *Eramus natura filii iræ. Et Sap.* 12: *Nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum.*

Gratia igitur Christi, sive unionis, sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo, quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divina natura ipsius.

Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, in quantum eam a nativitate habuit; quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, et anima ejus fuit munere gratiæ repleta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinæ naturæ, quæ est vere natura Christi; et etiam convenit Christo a principio suæ nativitatis.

Ad secundum dicendum, quod non secundum idem dicitur gratia et naturalis, sed gratia quidem dicitur, in quantum non est ex merito; naturalis autem dicitur, in quantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi, ab ejus nativitate.

Ad tertium dicendum, quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ

[1] Inf., q. 7, art. 13, ad 2, et q. 34, art. 3, ad 2; et 3. dist. 4, q. 3, art. 2.

[2] Art. 2 hujus quæst.

[1] C. 40, post med., tom. 3.

[2] Text. 5, tom. 3.

causata ; et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam, propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu Sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, in quantum divina natura est principium activum hujus gratiæ. Et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiæ esse activum principium.

COMMENTARIUS.

1. *Gratia unionis multipliciter dicitur.* — Quoniam esse gratiam et esse naturalem unionem videntur inter se pugnantia, cum dictum sit unionem hanc esse gratiam omnino gratis concessam, ideo D. Thomas inquirit an, hoc non obstante, possit hæc gratia esse Christo naturalis. Notandi vero sunt singuli termini in titulo positi. Imprimis enim gratia unionis variis modis sumi potest : primo extrinsece potest dici gratia unionis, quæ effective facit unionem, scilicet divina voluntas, quæ acceptio non est propria, neque usitata. Secundo potest etiam extrinsece dici gratia unionis, omnis gratia resultans ex unione, seu debita ratione unionis, et hoc modo ipsa gratia habitualis Christi, quatenus illi data est ratione unionis, posset gratia unionis appellari, tamen hoc etiam improprium est, et præter consuetudinem, unde nec de hac gratia movetur hæc quæstio, quanquam propter connexionem doctrinæ D. Thomas etiam de illa responderit. Tertio ergo gratia unionis proprie et intrinsece dicitur ipsa unio substantialis ; quia vero in hac unione interveniunt, seu donantur humanæ naturæ, et modus unionis, quo ipsa est in Verbo, et subsistentia increata Verbi, quæ terminat dependentiam ejus, ideo hoc nomen gratia unionis utrique solet accommodari ; nam et ipsa Verbi persona potest dici gratia unionis, quia est donum gratuitum humanitati concessum, ut sumitur ex D. Thoma infra, q. 6, et q. 7, art. 11, et ex hac parte solet interdum gratia unionis dici infinita et increata ; ipsa etiam unio seu modus unionis proprie vocatur gratia unionis, ut constat ex eodem D. Thoma infra, q. 7, art. 13 ; et hoc modo potissimum sumitur in hoc articulo, ut constat ex corpore ejus, et solutione ad tertium, ubi dicitur gratiam unionis esse active a tota Trinitate.

2. *Christus homo.* — Alius terminus in titulo positus est Christus homo, de quo Cajetanus advertit, non sine causa quæsitum esse de Christo homine, et non de Christo absolute, ut denotetur sermonem esse de supposito divino, non secundum se, sed subsistente in humanitate ; Christus enim non existit simpliciter per unionem, sed per eam constitutus est Deus homo, et de illo sic constituto quæritur an sit illi hæc unio naturalis.

3. *Naturale multipliciter dici.* — Et hic est tertius terminus hujus tituli, quem D. Thomas in corpore distinguit : dicitur enim aliquid naturale, quia manat ex principiis naturæ, sub quo membro comprehendi potest, quidquid est naturæ debitum, aut quidquid est consentaneum, aut proportionatum viribus naturæ, sive semper conveniat, sive non ; quo fit ut naturale hic non sumatur prout distinguitur contra liberum, quare D. Thomas hoc loco acceptionis illius non meminit. Alio vero modo dicitur naturale, quod a principio nativitatis inest, quod posterius membrum Cajetanus subdividit, nam interdum aliquid convenit a nativitate solum concomitanter secundum durationem, quomodo gratia dicitur concreata Angelis, vel Adæ, vel cæcitas dicitur conjuncta cæco a nativitate ; aliquando vero convenit aliquid a nativitate, et ex vi ipsius nativitatis, quomodo dicitur homo nasci in peccato originali et esse natura filius iræ, ad Eph. 2. D. Thomas in articulo indifferenter videtur uti hac voce, et ita simpliciter quærit an visio sit aliquo modo naturalis Christo homini.

4. *Prima conclusio.* — Respondet tribus assertionibus. Prima est : gratia unionis non potest dici naturalis homini Christo, tanquam proveniens ex principiis humanæ naturæ. Hanc non probat D. Thomas, quia per se nota est ex supra dictis ; intelligit autem non provenire ex principiis humanæ naturæ, non solum quia ab illis non causatur, sed etiam quia nullo modo illi debita est.

5. *Secunda conclusio.* — Secunda conclusio est : hæc unio dici potest naturalis Christo homini, tanquam proveniens in humanam naturam, causata a divina natura ipsius Christi ; dicitur enim naturale alicui, quod per proprias vires suæ naturæ facit. Et hanc conclusionem extendit D. Thomas ad gratiam etiam habitualem Christi Domini. Nec refert quod hæc gratia non proveniat a divinitate in humanitatem necessitate naturæ, sed libere, ut Durandus et alii objiciunt ; quia, ut jam dixi, hic non sumitur naturale, ut distinguitur a libero ; actus enim amoris Dei viribus naturæ

a voluntate nostra factus dicitur ei naturalis, quamvis libere fiat. Est vero notanda nonnulla differentia inter gratiam unionis et habitualem; gratia enim unionis, cum sit prima omnium in Christo, licet in dicto sensu possit dici naturalis, quia virtute naturali divinitatis fit, non tamen potest dici naturalis, tanquam aliquo modo debita homini Christo, quia nec debetur humanæ naturæ, nec divinæ, ut per se constat; at vero gratia habitualis, quia in Christo supponit aliam, non solum est naturalis dicto modo, sed etiam quia debetur humanitati jam unitæ; et idem est de omnibus gratiis, quæ supponunt Christum constitutum Deum hominem.

6. *Tertia conclusio.* — Tertia conclusio est, hanc gratiam posse dici naturalem, quia ab initio conceptionis fuit collata humanitati, quæ etiam extenditur ad habitualem gratiam. Sed circa hanc conclusionem est advertendum, aliud esse loqui de Christo homine, aliud de humanitate ipsa; si enim de Christo homine loquamur, potest dici illi connaturalis hæc gratia, non solum concomitanter, sicut potest dici connaturalis gratia Angelis, sed etiam quia ex vi illius actionis, per quam fuit homo productus, habet hanc gratiam. Et ratio est, quia hæc gratia unionis non supponit Christum in esse Dei hominis, sed constituit illum tanquam terminum suum proprium et intrinsecum; unde, sicut unaquæque res dicitur habere ex vi suæ generationis id quod habet per illam, quatenus per illam producitur, ita Christus dicitur habere hanc unionem ex vi suæ conceptionis. At vero oportet distinguere in ipsa conceptione Christi ipsam actionem effectivam humanitatis ab actione unitiva. Nam quod dictum est, procedit de actione unitiva, ex vi cujus convenit huic composito, quod est Christus, unio humanitatis ad Verbum, quæ est de intrinseca ratione illius, et hoc modo dicitur ei naturalis. Secus vero est respectu actionis productivæ humanitatis, nam ex vi ejus, etiamsi intelligatur esse ab Spiritu Sancto et ex Virgine, non habet Christus gratiam unionis, nisi tantum concomitanter, quia data est simul cum illa, non ex vi illius, neque ex debito illius, alias humanitati sic formatæ, seu effectæ, ex vi talis productionis debita esset unio, quod est omnino falsum, quia illæ duæ actiones non habent inter se naturalem colligantiam, ita ut priori debeatur posterior, sed de facto habuerunt ex voluntate Dei. Unde fit ut respectu humanitatis non possit dici hæc unio illi connaturalis, eo quod a principio conceptionis illi data sit, nisi tantum concomitanter, eo modo quo gratia fuit connaturalis Adæ vel Angelis, qui est modus satis improprius; at vero gratia habitualis, et Christo homini, et humanitati ipsi unitæ potest dici connaturalis, tanquam utrique debita ex vi talis conceptionis totalis et integræ, ut includit duplicem actionem supra dictam.

7. *Dubium.* — *Solutio.* — Sed quæres quomodo simpliciter loquendum sit, tota enim hæc quæstio videtur esse de modo loquendi, nam res ipsa constat, et D. Thomas non respondit simpliciter, sed tantum sub distinctionibus; et eodem modo procedunt alii Theologi, Alens., 3 par., q. 8, memb. 3, art. 4; Bonavent., in 3, dist. 4, art. 2, q. 3; Richard., art. 3, q. 2, ubi Duran., q. 3, tam gratiam unionis, quam habitualem, negat proprie dici posse naturales Christo, quia non ex necessitate naturæ, sed mere gratis communicantur. Sed jam dictum est non hic sumi naturale, ut distinguitur contra liberum. Et fortasse ad tollendam æquivocationem esset melius non loqui simpliciter, sed cum aliquo addito vel explicatione. In rigore tamen dicendum videtur, aliquid dici posse naturale, vel simpliciter et absolute, quia est in se ens pertinens ad ordinem naturæ, vel relative, seu respectu alicujus, quomodo gloria potest dici naturalis gratiæ; unio ergo, seu gratia unionis non potest simpliciter et absolute dici naturalis, sed supernaturalis, ut supra sæpe demonstratum est. Neque ut dicatur simpliciter naturalis, sufficit ut Deo sit connaturale efficere illam, alias etiam justificatio vel gratia ipsa posset dici res naturalis. At vero relative, seu respectu Christi, potest dici hæc gratia illa naturalis, duplici illo modo a D. Thoma explicato, et prior solum tribuitur huic homini secundum quamdam communicationem idiomatum; quia enim hic homo est Deus, et Deus per vires naturæ suæ facit hanc unionem, ideo dicitur connaturalis huic homini. Posterior autem modus proprie convenit Christo Deo homini, ut est terminus resultans per hanc unionem.

DISPUTATIO X

In octo sectiones distributa.

DE CAUSIS INCARNATIONIS, PRÆSERTIM MERITORIA.

Diximus de essentia et excellentia hujus mysterii, ubi etiam ostendimus quomodo supernaturale sit, et ad ordinem gratiæ supe-

riori quodam modo pertineat; sequitur jam ut de illius causis dicamus. Ex quatuor autem causis quæ ad effectum aliquem concurrere possunt, materialis et formalis proprie non habent locum in hac unione, quia non fit in ea compositio materiæ et formæ, ut dictum est, quanquam extrema compositionis, scilicet humanitas et Verbum, possint tanquam causæ vel principia ejus considerari, ut Verbum sit tanquam actus et forma, humanitas vero tanquam subjectum seu materia, quæ actuatur; de quibus agendum est cum D. Thoma, q. 3 et 4. De causa autem finali hujus mysterii latissime dictum est supra, in q. 1. Solum ergo superest dicendum de efficiente, quæ in physicam, seu proprie efficientem causam, et meritoriam distingui potest, et de utraque dicemus. Et addemus etiam aliquid de causa dispositiva, tum quia conjuncta quodam modo est cum causa meritoria, tum quia D. Thomas, in his articulis, præsertim 10 et 11, has tres causas indicavit.

SECTIO I.

Quæ sit vel esse possit causa efficiens hujus mysterii.

1. Dico primo: Deus et tota Trinitas est causa principalis efficiens hoc mysterium; est conclusio de fide definita in Concil. Lateranens., sub Martino I, can. 2; et in Concilio Lateranens., sub Innocentio III, et habetur in cap. Firmiter, de summa Trin. et fide Cathol., in Concil. Toletan. VI et XI, in confessionibus fidei, et tradit illam frequenter Augustinus, 1 de Trin., c. 4, in Enchirid., c. 38, tract. 10 et 12 in Joan., et passim alii Patres de hoc mysterio disputantes, et sumitur ex Scriptura sacra, in qua ipsi Filio tribuitur humanæ naturæ assumptio, ad Hebr. 2: *Non Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit;* ad Philip. 2, *formam servi accipiens;* assumere autem includit efficere unionem, ut supra dictum est. Patri, propter efficientiam tribuitur, quod miserit Filium suum, ad Gal. 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Denique Spiritui Sancto appropriatur hoc opus, Luc. 1, et Matth. 1. Ratio vero est, quia omnia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, procedunt enim a tribus personis, ut sunt unum in natura et voluntate, atque adeo in actione et operatione, juxta illud Joan. 5: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor;* et Joan. 10: *Quæ Pater facit, hæc et Filius similiter facit,* ut bene explicat Damasc., lib. 3 Fidei, c. 14 et 15. At vero hoc mysterium, ut effective procedit a Deo, est unum ex operibus quæ ad extra fiunt; ergo.

2. *Secunda conclusio.*—Dico secundo: Deus solus est proxima causa principalis hujus mysterii, nec potuit creatura ulla ad illud concurrere per modum causæ principalis proximæ. Voco autem principalem causam proximam, eam, quæ per propriam virtutem intrinsecam operatur, etiamsi sit causa secunda dependens a Deo. Et ita est conclusio certa, et loquendo de facto videtur de fide, ex illis locis Luc. 1: *Spiritus Sanctus superveniet in te;* et Matth. 1: *Quod enim in ea natum est, ex Spiritu Sancto est;* ubi solus Deus assignatur ut causa proxima et immediata hujus mysterii. Et idem sumitur ex modo loquendi Conciliorum omnium, et Patrum de hoc mysterio tractantium. Ratione vero etiam de possibili convinci potest, aliter fieri non potuisse. Primo quidem, quia hæc unio facta est ad personam divinam; nulla autem creatura potest habere virtutem principalem et propriam, ut faciat Deum subsistere in aliena natura, nam hoc esset quodammodo subjicere Deum virtuti creaturæ. Et confirmatur, quia nulli naturæ creatæ potest esse connaturale esse unitam hypostatice personæ divinæ; ergo multo minus potest esse naturalis virtus efficiendi hanc unionem. Dices: posset esse virtus supernaturalis, tamen sufficiens et principalis. Sed contra, quia talis virtus deberet esse superaddita, et infusa substantiæ creatæ, quia substantia creata per se ipsam nihil habet supernaturale; esset ergo virtus accidentaria; ergo non posset esse principalis virtus ad efficiendam hanc unionem substantialem, quæ est altioris ordinis, quam omnis qualitas supernaturalis, ut supra ostensum est.

3. Ex his rationibus concluditur, si per impossibile posset persona creata terminare alienam naturam, nihilominus tamen unionem inter illa, etiam non posse fieri ab illa creatura, ut a causa efficiente et principali, quia talis unio esset supra omnem naturalem ordinem rerum; nulla autem creatura potest sua virtute, ut principalis causa, immutare hunc ordinem, sicut non potest fingi creatura, quæ virtute sua principali separet accidens a subjecto, illudque ita separatum conservet. Vel sicut etiam non potest persona creata, per solam vim naturalem suæ subsistentiæ, terminare alienam naturam; quia non minus est efficere hanc unionem, quam termi-

nare illam, vel separare accidens a subjecto.

4. Sed quæri hic potest an saltem per modum instrumenti divini possit creatura efficere hanc unionem, vel an de facto illam effecerit. Quoad priorem partem nonnulli negant id esse possibile, unde a fortiori negant factum esse. Ratio est, quia creatura non potest esse instrumentum creationis; ergo neque hujus unionis; patet consequentia, quia sicut per creationem communicatur rei ipsum esse existentiæ, ita per hanc unionem communicatum est ipsum esse existentiæ divinæ, quod altius est. Sed hæc ratio et sumit antecedens dubium, et fortasse falsum, ut suo loco dicetur, et male infert, tum quia falsum etiam est, per hanc unionem communicari naturæ ipsum esse existentiæ, nam potius supponitur, et naturæ existenti communicatur subsistentia divina, unde supra ostendimus animam Christi fuisse vere creatam prius natura quam assumptam, vel humanitatem ejus fuisse prius natura formatam vel conceptam, quam unitam. Tum etiam quia, juxta omnium sententiam, hæc actio est per modum immutationis ex præsupposito subjecto, sive illud includat existentiam, sive sit entitas essentiæ, quæ juxta aliam opinionem est aliqua entitas actualis distincta ab existentia, et prior natura quam illa; hæc ergo entitas supponitur huic unioni juxta hanc sententiam; illa ergo esset subjectum illius actionis vel mutationis, per quam fit hæc unio, et consequenter non esset actio ex nihilo; posset ergo creatura esse instrumentum illius, quamvis non posset esse instrumentum creationis, quia cessat ratio propter quam D. Thomas docuit, creaturam non posse esse instrumentum creationis, scilicet, quia est actio ex nihilo.

5. Alii vero propter aliam rationem negant etiam hoc esse possibile, scilicet, quia virtus unitiva etiam instrumentalis debet habere virtutem super utrumque extremum, ut utrumque conjungat; sed impossibile est, ut creatura habeat virtutem etiam instrumentalem supra divinam personam; ergo neque ut efficiat hanc unionem. Confirmatur ac declaratur, quia creatura non potest communicare ipsum esse divinum personale, quod per hanc unionem communicatur. Atque ita videtur sentire Medina infra, q. 31, art. 4. Prædicta vero ratio imprimis non probat de unione ad personam creatam, si ex parte termini illa esset possibilis. Sed neque de præsenti unione ad Verbum mihi videtur efficax ratio, quia hæc unio non fit per actionem, vel mutationem circa utrumque extremum, sed circa alterum tantum, scilicet humanitatem; ergo non est necesse ut instrumentum habeat directe et per se virtutem supra ipsam personam divinam, sed solum supra humanitatem, ipsa divina persona concurrente principaliter, et, ut ita dicam, admittente ad se fieri unionem extrinsecæ naturæ. Quod ita declaratur et confirmatur, quia, loquendo de virtute effectiva, nec Pater, nec Spiritus Sanctus habent virtutem supra personam Verbi, imo neque ipsum Verbum supra seipsum, sed solum habet voluntatem liberam, ut efficiat in humanitate unionem ad seipsum; et quia est eadem voluntas Patris et Spiritus Sancti, eadem est in eis potestas; ergo pari ratione potest esse liberum Deo, uti creatura ut instrumento ad efficiendam unionem alicujus naturæ ad seipsum; nec enim per hoc subditur Deus virtuti instrumenti, quandoquidem tota ejus actio versatur circa extrinsecam naturam, et usus vel elevatio ejus pendet ex voluntate assumentis.

6. Et in hoc est maxima differentia inter instrumentum et causam principalem; hæc enim agit per virtutem sibi connaturalem, quæ natura sua est definita et determinata, et ideo impossibile est ut sit talis virtus potens unire creaturam Deo, quia hoc esset quodammodo subjicere Deum suæ actioni naturali, non quia posset agere in ipsum, sed quia posset naturam quamdam in ipso ponere, ut ita dicam, non ex determinatione voluntatis ejus, sed ex naturali efficacia, et determinatione virtutis suæ, quod repugnat divinæ excellentiæ. At vero instrumentum divinum agit tantum per potentiam obedientialem, et influxus ejus vel actio definitur juxta voluntatem Dei libere elevantis, et utentis tali instrumento; et ideo nihil repugnat quod Deus illo utatur ad hujusmodi unionem, eo modo terminando actionem sui instrumenti, sicut terminat actionem suam; actio enim instrumenti, et principalis agentis una et eadem est. Unde eodem modo non repugnat creaturam esse instrumentum ad communicandum divinum esse personale, trahendo creatam naturam ad personam Dei, quia talis actio versatur in natura creata efficiendo in illa unionem quæ terminatur ad personam Dei, quæ se ipsam quasi formaliter communicat sine alia actione. Sicut etiam per gratiam et visionem beatam suo modo unitur anima Deo, et tamen illæ formæ fieri possunt per actionem creaturæ, quia tota actio versatur circa formam crea-

tam, quæ ad Deum ipsum terminatur. Sic ergo est in præsenti, servata proportione.

7. Alii denique negant hanc unionem fieri posse a creatura solum, quia in natura creata non est nisi potentia obedientialis ad illam, ut videre licet in Gabr., in 3, dist. 1, q. 2, art. 2, dub. 5; Scoto et Ochamo ibi, quos ipse refert. Sed vel hoc intelligendum est de causa naturali, tam principali, quam instrumentali, de qua procedit optime ratio facta, vel procedit ex generali principio, quod nullum esse potest instrumentum divinum, elevatum ad immutandam creaturam secundum potentiam obedientialem, quod ostendam esse falsum, infra, q. 13.

8. Quocirca, loquendo de possibili, existimo non repugnare Deum eo modo sumere creaturam ut instrumentum ad hanc unionem, sicut ad alios effectus supernaturales, verbi gratia, transubstantiationem, vel justificationem, quia neque ex parte modi, neque ex parte termini actionis est major repugnantia. Et quanquam opus hoc sit altius et excellentius, tamen instrumentaria virtus creaturæ quodammodo infinita est, quia non est naturalis potentia, sed obedientialis, cujus efficacia possibilis non mensuratur ex naturali perfectione creaturæ, sed ex infinita virtute omnipotentiæ Dei, supposita non repugnantia ex parte actionis, vel effectus. At vero loquendo de facto, et de hoc mysterio, quatenus primo factum est in utero Virginis, unum est certum, scilicet, nullam creaturam a Virgine distinctam sumptam fuisse ut instrumentum ad hanc unionem, quia de nulla suspicari potest, quod Christum effecerit hominem; nulli enim Scriptura vel Sancti hoc tribuunt, et temerarium ac erroneum esset, de aliquo alio hoc affirmare, nam etiam ipsius Angeli Gabrielis præsentia, in sola annunciatione, et propositione mysterii, et petitione virginei consensus terminata est.

9. *Num Beata Virgo effective attigerit incarnationem ipsam.*—De ipsa autem Virgine, quæ Deum concepit ac peperit, dubitari non immerito potest an effective attigerit ipsam unionem hypostaticam humanitatis ad Verbum; videri enim potest hoc probabile. Primo, quia non repugnat, ut dictum est, et pertinet ad quamdam majorem Virginis dignitatem, et ut verius ac proprius dicatur concepisse Deum. Secundo, quia Deus uti solet suis creaturis ut instrumentis, quando commode potest, et præsertim quando instrumentum est tam accommodatum, et quasi propinquum effectui intento; pertinet enim hoc ad suavem Dei providentiam, majoremque divinæ omnipotentiæ manifestationem. Tertio, quia hoc consentaneum est locutionibus Sanctorum; Hesychius enim, homil. 2 de B. Virgine, tom. 7 Bibliothecæ, sanctam Virginem vocat instrumentum incarnationis ejus, qui omnia produxit; et Ambrosius, epist. 82: *Per hominem*, inquit, *et mulierem caro ejecta est de paradiso; per Virginem juncta est Deo.* Et oratio de Obitu Theodosii: *Illa fecit*, inquit, *ut inter homines Deus videretur;* et ad eumdem modum loquitur Bernardus, hom. 4 in Missus est, et libro 5 de Consid., circa finem, Virginem dicit fuisse mulierem illam, quæ tria illa sata Evangelica, carnem, scilicet, animam, et divinitatem tam bene fermentavit, ut nec divisione quidem facta carnis et animæ, caro vel anima a Verbo divideretur. Est quidem hoc pium et probabile, non tamen necessarium, præsertim si verum est, ut infra dicemus, quæst. 6, hanc unionem prius natura factam esse in anima et materia secundum se, quam unitis, seu quam in tota humanitate ut sic. De qua re, quia specialem difficultatem attingit ad illum locum pertinentem, ibi dicemus; ex illo tamen principio videtur fieri valde probabile, non fuisse Virginem assumptam ut instrumentum ad hanc efficientiam; sicut nec fuit assumpta ut instrumentum ad creationem ipsius animæ Christi, etiam si concedamus id fuisse possibile; quia illa creatio antecedit informationem circa quam versatur maternus concursus; sic enim etiam anima ut subsistens antecedit unionem ad corpus; ergo ad illam sic subsistentem non concurrit B. Virgo; subsistebat autem anima Christi in illo priori per subsistentiam Verbi; ergo B. Virgo non concurrit ad unionem illius animæ cum subsistentia Verbi. Et simile argumentum proportionaliter fieri potest ex parte corporis, seu materiæ. Unde confirmatur, quia aliæ matres non attingunt per specialem efficientiam ad ipsam subsistentiam ut sic, sed supponunt animam prius natura creatam et subsistentem, et similiter materiam, et illarum unionem efficiunt, et ita producitur homo; ergo similiter dicendum est de B. Virgine, quia nec Scriptura, nec Sancti illi tribuunt majorem concursum quam necessarius sit, ut sit vere mater Dei et hominis, ad quod hæc instrumentalis efficientia necessaria non est; imo neque aliquid confert, ut B. Virgo fuerit vere mater Dei, quia concursus matris non est instrumentalis, sed

principalis in suo genere. Quocirca, loquendo de prima effectione hujus mysterii, verisimilius est a solo Deo fuisse factam, nulla media creatura, quæ principaliter vel instrumentaliter attingeret ipsam actionem supernaturalem, qua facta est unio humanitatis ad Verbum , et B. Virginem solum concurrisse ad unionem naturalem animæ et corporis, et hac ratione esse matrem Dei et hominis, ut infra suo loco dicetur latius.

10. *Num Christi humanitas in sua nutritione effective attigerit unionem partium materiæ ad Verbi subsistentiam.* — Dixi semper sermonem esse de prima effectione hujus mysterii, propter duo dubia, quæ hic incidere possunt. Primum est de unione partium materiæ ad subsistentiam Verbi, quæ per nutritionem facta est a principio conceptionis Christi Domini, usque ad finem vitæ mortalis illius; illa enim unio hypostatica erat, quamvis partialis ex parte rei assumptæ; nam ex parte Verbi tota subsistentia divina cuilibet parti materiæ unita est, unde de illa quasi continua unione et successiva dubitari non immerito potest, an fieret immediate a Deo, an per humanitatem tanquam instrumentum. In quo nihil certum definire possum; video enim utrumque modum esse possibilem, et nullum habeo principium quo alterutram partem satis definiam; quia quod humanitas habuerit hanc instrumentalem actionem, absolute non est necessarium, ut Christus potuerit se modo naturali et vitali nutrire et augere; quia ad hoc satis est quod propria virtute sua disponeret materiam alimenti, et converteret illam in substantiam suam, quamvis in instanti conversionis, et fortasse prius natura quam materia alimenti informaretur anima, per actionem solius Trinitatis illa materia uniretur hypostatice subsistentiæ Verbi, in quam Christus statim in eodem instanti inducebat formam suam. Quanquam vero hoc necessarium non sit, cum tamen non repugnet hanc instrumentalem vim communicatam esse humanitati Christi, non est improbabile illam habuisse, cum in hoc genere habuerit summam quamdam participationem divinæ omnipotentiæ, ut infra, quæst. 13, dicemus.

11. *Num verba consecrationis possint habere efficientiam circa unionem hypostaticam.* — Alterum dubium erat, propter verba consecrationis ; suppono enim ut probabilem sententiam , verba illa habere vim instrumentariam ad efficiendum corpus Christi, non tantum quoad præsentiam, sed etiam quoad ipsam substantiam corporis. Ex hac enim sententia sequitur per illa verba fieri ipsum corpus prout est in rerum natura, atque adeo prout unitum est Verbo; unde fit, per illa verba etiam fieri ipsam unionem, non quidem primo, sed secundo, quia juxta hanc sententiam non repugnat idem semel factum, etiam si existat, iterum fieri. Quod ita etiam declaratur, quia ex vi verborum ita fit corpus sub speciebus, ut per concomitantiam specialiter ibi etiam existat persona Verbi, ut subsistens in tali corpore ; ergo ex vi verborum ponitur ibi corpus, ut unitum personæ Verbi; ergo ex vi verborum efficitur ipsa unio eo modo quo efficitur ipsum corpus. Et ita mihi videtur esse consequenter in ea sententia dicendum; quam vero illa probabilis sit, in materia de Eucharistia dicemus.

SECTIO II.

Utrum fuerit aliqua causa hujus unionis in genere dispositionis, seu causæ dispositivæ.

1. *Dispositio ad unionem triplex.* — Tripliciter intelligi potest aliquam dispositionem ad unionem concurrere: uno modo, tanquam ex natura rei ita necessariam, ut unio habeat cum illa naturalem connexionem, scilicet, ut posita tali sufficienti dispositione, statim veluti necessario, et ex natura rei unio consequatur ; quomodo intelligere possumus, ultimam dispositionem humani corporis concurrere ad unionem animæ cum ipso ; atque ita referuntur quidam dicentes, fuisse necessariam aliquam dispositionem in humanitate, ut Verbo jungeretur ; indicat Gabriel, in 3, dist. 2, imo opinio ejus supra tractata, disp. 6, sect. 2, videtur ad hoc alludere. Sed in hoc sensu est hæc sententia omnino improbabilis, quanquam non possit ut hæretica vel erronea damnari, quia etiam illa posita, posset salvari vera unio substantialis, et quidquid fides docet de hoc mysterio. Ratio vero contra illam est, quia in genere loquendo, ad compositionem ex natura et supposito, nulla concurrit dispositio hujusmodi, ut per se evidens est; nec specialiter in hac unione potest vel reddi ratio cur talis dispositio necessaria sit, vel fingi qualis sit, quia talis dispositio deberet esse accidentalis, et consequenter inferioris ordinis quam sit hæc unio. Deinde, quando forma et dispositio ita se habent, ut ad ipsam dispositionem unio formæ naturaliter consequatur, necesse est ut et forma et

dispositio sint aliquo modo ejusdem ordinis, et ut formæ ipsi connaturalis sit unio ad subjectum sic dispositum, ut patet discurrendo per omnes uniones ac similes dispositiones; at vero in proposito Verbum est alterius rationis in ratione subsistendi, ab omni forma accidentali, et non postulat ex natura sua hanc unionem cum natura creata, quomodocumque illa disposita sit; ergo. Denique multa ex argumentis supra factis contra Gabrielem possunt hic applicari, quia, scilicet, nulla accidentalis forma inhærens humanitati potest necessitare Verbum ad hanc unionem, ut per se videtur evidens; neque etiam humanitatem ipsam, quia talis forma non habet repugnantiam cum subsistentia creata ipsius humanitatis; unde quantum est de se manere posset in humanitate existente in proprio supposito; ergo ex natura sua non infert hanc unionem.

2. Alio modo intelligi potest hæc dispositio, tanquam omnino necessaria ad unionem, non quia ex illa necessario sequatur, sed quia illam necessario præsupponat; et hoc modo videtur asserere hanc sententiam Alens., 3 part., q. 7, memb. 2, art. 1, quæst. 11, memb. ult., q. 12, membr. 1, et eamdem tribuit supra Gabriel illis auctoribus, qui tenent solam naturam rationalem esse capacem hujus unionis; sed immerito, quia non necessario unum sequitur ex alio. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia natura de se non est apta ad hanc unionem; ergo debet elevari, et fieri apta per aliquam dispositionem, quam Alensis vocat gratiam unionis; et interdum indicat esse gratiam habitualem, ut ordinatam ad unionem, interdum vero esse aliquam aliam superiorem qualitatem. Sed hæc sententia etiam est improbabilis et sine fundamento, quia nulla qualitas accidentalis potest reddere naturam capacem hujus unionis, si capax ipsa de se non sit. Primo, quia subsistentia divina uniri debet immediate cum ipsa substantia humanitatis; ergo in illa secundum se debet esse capacitas ad unionem. Deinde, quia unio non fit immediate tantum cum anima, sed etiam cum ipsa carne; nulla autem gratia fingi potest quæ sit forma accidentalis et materiæ inhærens, quæ conferat illi hanc capacitatem. Denique quia, ut dictum est, nulla forma accidentalis excludit propriam subsistentiam ipsius humanitatis; ergo nulla constituit illam capacem alterius subsistentiæ. Et hic possunt accommodari aliæ rationes supra factæ, quod hæc compositio ex natura et supposito, neque ex communi ratione sua fit per dispositionem vel capacitatem accidentalem, neque ex speciali ratione et perfectione hujus unionis ad Verbum, potest medio accidenti hæc capacitas dari. Sicut ergo ipsa unio substantialis est, ita capacitas ad illam est immediate in ipsa natura substantiali per se ipsam, est tamen obedientialis, et non naturalis, sicut etiam capacitas animæ ad gratiam est immediate in ipsa substantia animæ, vel ad charitatem in ipsa voluntate.

3. Quod si anima per se ipsam est capax hujus unionis, nulla fingi potest necessitas cur gratia habitualis ad illam requiratur. Quia neque illa necessitas oriri potest ex communi ratione potentiæ obedientialis, et actus supernaturalis; alias ad ipsam etiam gratiam habitualem esset necessaria simpliciter alia dispositio prævia in substantia animæ; et de illa quæram an sit naturalis, an supernaturalis. Nam, si naturalis est, est impertinens, et tantum per obedientialem capacitatem poterit ad supernaturalem formam cooperari. Si vero est supernaturalis, ad illam erit necessaria alia dispositio; et ita procedetur in infinitum; nec inchoari poterit unio inter potentiam obedientialem, et actum supernaturalem, nisi inter aliqua immediate fiat sine prævia dispositione. Et hæc ratio de habitu charitatis etiam procedit, ac de fide, et de lumine gloriæ, ac similibus. Neque etiam potest illa necessitas oriri ex speciali ratione hujus unionis, quia licet superior sit reliquis, tamen nulla ratio assignari potest cur talem dispositionem requirat. Imo nec declarari potest quid hæc dispositio conferat, cum ex natura sua non ordinetur ad unionem hypostaticam, ut per se notum est; neque augeat capacitatem obedientialem, quæ ex se immutabilis est. Maxime cum ostensum sit unionem hanc ad subsistendum, ex genere suo nullam dispositionem postulare, et hancmet unionem sine tali dispositione cum materia fieri.

4. Tertio modo potest hæc dispositio poni solum ut congruum ornamentum humanitatis Verbo uniendæ, juxta quem modum talis dispositio non est proprie physice attingens ipsam unionem, sed est quasi ex decentia quadam prærequisita, et hoc modo ponunt hanc dispositionem, quam dicunt esse ipsam gratiam habitualem perfectissimam, graves Theologi, in 3, dist. 2, D. Thom., quæst. 2, art. 2; Bonaventura, art. 3, quæst. 2; Palu-

danus, quæst. 2, art. 3; Gabriel, quæst. unica, art. 2; Carthus., quæst. 5; Marsil., quæst. 10, art. 1, ad 1 dubium; et eamdem indicat Alens., 3 par., q. 4, memb. 5. Fundamentum esse potest, quia optime fieri potuit ut humana natura, prius natura quam assumeretur, per gratiam vel alias bonas qualitates ornaretur, et hoc decuit; ergo ita factum est, quia de se ac nude sumpta, videtur non esse decenter præparata ad excellentem unionem. Propter quam causam licet in proprio supposito, cui per se est proportionata, illam non requirat, hic tamen est specialis ratio propter excellentiam divini suppositi. Major probatur, quia humanitas prius natura extitit quam assumeretur, et fuit capax actionis, et passionis seu mutationis in ordine ad hanc unionem; ergo et dispositionis. Et confirmatur primo, quia ex parte corporis possumus intelligere pulchritudinem, vel optimam ejus informationem antecessisse per modum congruæ dispositionis; ergo ex parte animæ idem intelligi potest de pulchritudine spirituali quæ per gratiam fit. Confirmatur secundo quia gratia, præsertim quæ est in essentia animæ, non ordinatur immediate ad operationem, sed ad conferendum animæ quoddam esse divinum, simile divinæ naturæ, cujus ipsa est participatio; sed per esse naturæ, seu per participationem ejus optime disponitur res ad esse personale; ergo, etc. Tandem confirmatur, quia vel implicat contradictionem, hujusmodi dispositionem præcedere, vel non. Primum horum a nemine asseritur; quæ est enim repugnantia? Si autem non implicat, dicendum videtur ita factum esse, quia hoc est decentius, et quia in hoc mysterio mensura operandi est potestas facientis.

5. *Unio hypostatica sine media dispositione facta est.* — Nihilominus dicendum est hanc unionem non esse factam media aliqua dispositione proprie dicta, quæ fuerit causa illius. Hæc sententia sumitur ex D. Thoma hic, art. 10, et infra, quæst. 6, art. 6, et quæst. 7, art. 13; Scoto, in 3, dist. 2, quæst. 2; Richardo, art. 2, quæst. 3; Durando, quæst. 3. Et eamdem tenent Capreol., Cajetanus et omnes Thomistæ. Et probatur primo hæc conclusio, quia hæc dispositio vel debuit præcedere in anima, vel in corpore; neutrum dici potest; ergo. Consequentia probatur, quia, licet aliqua dispositio possit præintelligi in humanitate, tamen necessario debet in ea esse, vel ratione animæ, vel ratione corporis, et ita omnis dispositio, quæ fingi potest, sub illo duplici membro comprehenditur, præsertim cum supponamus unionem prius natura factam esse ad partes, quam ad totum, seu ad totum mediis partibus. Probatur ergo minor, et de anima quidem probatur primo, quia talis dispositio non potuit esse nisi aliquis habitus infusus, vel essentiæ, vel potentiis animæ; sed hoc esse non potuit, quia habitus, cum sit accidens, supponit esse simpliciter; illa autem anima ante assumptionem non habuit esse simpliciter, cum per unionem fuerit ad hoc esse assumpta. Hac ratione utuntur Thomistæ; sed juxta eorum opinionem non videtur multum efficax, quia ipsi concedunt, dispositiones prius natura præparare materiam ad formam, quamvis per formam detur materiæ esse simpliciter; ergo similiter dici posset in præsenti. Deinde juxta nostram sententiam, videri potest infirma hæc ratio, quia ponimus per creationem prius natura habuisse animam illam existentiam substantialem, quam fuerit unita ad subsistentiam; ergo per illam existentiam potuit esse capax hujus dispositionis.

6. Nihilominus hæc ratio videtur mihi sufficiens, quam ita explico, quia anima rationalis ex natura sua prius natura subsistit, quam accidentaliter perficiatur; ergo etiam anima Christi prius natura subsistit in Verbo, quam accidentaliter perficiatur; ergo per nullam accidentalem formam potest disponi et præparari ad illam unionem. Antecedens patet, primo, quia subsistentia est modus magis intrinsecus formæ subsistenti, quam omne accidens ejus, unde si ab illa resultat, ut supra diximus, prius natura resultat quam omnis passio, vel perfectio accidentalis, quia pertinet ad complementum ipsius substantiæ. Si vero fit ab ipso agente generante vel creante, etiam illius actio non intelligitur omnino completa et terminata, donec attingat ipsam subsistentiam, quia illa actio tendit primo ad producendam substantiam suo modo completam in suo genere. Secundo, quia nulla dispositio accidentalis est causa ipsius subsistentiæ, seu naturalis compositionis ex natura et subsistentia, quia cum talis subsistentia solum sit modus intrinsecus ipsius naturæ, qui per se intime illi conjungitur, nullo mediante alio modo unionis, non potest magis intelligi dispositio medians inter naturam et subsistentiam, quam inter quantitatem et figuram suam. Jam ergo ex hac parte

nulla dispositio est prior ipsa subsistentia. Aliunde vero subsistentia est aliquo modo causa accidentalium perfectionum, quatenus substantia est subjectum earum, et subsistentia est complementum substantiæ, atque adeo conditio prærequisita in tali subjecto. Prima vero consequentia probatur, tum quia cum per hanc unionem anima sit assumpta ad subsistendum, debuit eo ordine naturæ uniri et assumi, quo de se deberet subsistere proprio termino; nam, sicut modus propriæ subsistentiæ est maxime intrinsecus, ita modus existendi in alieno supposito, est maxime intrinsecus, et substantialis. Tum etiam quia prius natura est impedita subsistentia propria in anima Christi, quam intelligatur perfecta per gratiam accidentalem, quia cum illa subsistentia ex natura sua sit prior, si non fuisset impedita, etiam de facto antecessisset; sed non impeditur nisi per unionem ad Verbum; ergo hæc unio in eodem signo naturæ facta est, in quo deberet esse propria subsistentia, et ideo impossibile est ut aliqua dispositio accidentalis ordine naturæ antecesserit. Et confirmatur, quia si habitualis dispositio potuisset præcedere, eadem ratione etiam potuisset actualis, quæ est per operationem; ergo posset illa anima mereri saltem de congruo suam unionem, quod statim ostendemus esse falsum.

7. Secundo principaliter probatur hæc sententia, quia si aliqua potuisset esse hæc dispositio, maxime gratia habitualis; nulla enim est excellentior qualitas, nec magis ornans animam; sed hæc non, quia data est ratione unionis, ut proprietas consequens illam, juxta illud Joan. 1: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Quod dupliciter declaratur, primo, ex modo loquendi per causales propositiones. Christi enim humanitas non ideo fuit assumpta, quia fuit tam grata, sed potius, e contrario, quia assumpta fuit, ideo tanta gratia ornata est. Secundo, propter hanc causam gratia habitualis Christi non est gratia adoptionis, quia datur ratione unionis, non tanquam extranea et extrinseca, sed tanquam proprietas debita ratione unionis.

8. Dices: non repugnat eamdem qualitatem esse proprietatem manantem ex forma, et disponentem ad illam, atque adeo posteriorem in genere causæ efficientis, et priorem in genere causæ materialis; ita ergo posset dici in proposito. Respondent aliqui, antecedens esse verum in qualitatibus, quæ simul sunt proprietates, et passibiles qualitates, ut est calor, verbi gratia, gratiam vero non esse passibilem qualitatem. Sed hæc, ni fallor, est petitio principii; nam gratia de se etiam non est proprietas manans ex aliqua forma, seu ex aliqua priori gratia; unde quatenus per propriam actionem per se primo fieri potest, potius habet modum passibilis qualitatis quam proprietatis; quando vero conjungitur cum gratia unionis, dicitur proprietas ejus, quia ratione illius datur; cur ergo negatur esse passibilis qualitas? Certe si ratio hujus redditur, solum quia non disponit ad unionem, principium petitur, nam hoc est, quod agimus. Si vero ratio detur, quia est proprietas, contra hoc procedit ratio facta. Respondeo ergo duplicem esse dispositionem formæ, alteram aptantem subjectum ad formam, et prius tempore vel natura præparantem illud, et de hac dispositione hic agimus, quam nego esse posse proprietatem consequentem formam, quod Div. Thomas, dicta quæst. 7, art. 13, ad secundum, indicavit dicens, in iis quæ in instanti fiunt, proprietates consequentes formam non intelligi natura illam antecedere. Hoc ergo modo gratia habitualis est proprietas gratiæ unionis, et non dispositio ad illam. Alio tamen modo potest dici dispositio, non præparans subjectum ad formam, sed ornans subjectum informatum, et perficiens, ut melius se habeat, vel ut melius operetur; et hoc modo potest proprietas manans ex forma dici dispositio, et sic etiam gratia habitualis potest quodam modo dici dispositio humanitatis unitæ Verbo, non ad unionem, sed ex unione, quomodo D. Thomas, infra, q. 7, a. 12, in corp., et ad 2, dicit hanc gratiam in Christo ordinari ad unionem ut ad finem, non cujus gratia (sic enim ordinatur ad operationem), sed ut ad finem *cui*, quia, scilicet, deservit et congruit unioni, quo modo etiam, q. 8, art. 5, ad 3, dicit gratiam habitualem efficere congruitatem ad unionem, non antecedenter, sed consequenter; sicut si rex ducat uxorem vilis conditionis, et ideo illam ornet cultu regio; vel sicut pulchritudo est dispositio corporis humani perficiens et ornans, non præparans. Idem habet D. Thom., q. 29 de Verit., art. 2.

9. *Objectio*.—Ultimo probatur, quod neque ex parte corporis potuerit præcedere propria aliqua dispositio ad unionem. Primo quidem propter rationem factam de subsistentia, quæ ordine naturæ antecedit formas accidentales, illa enim etiam in materia locum habet. Se-

cundo, quia omnis dispositio, quæ potuit antecedere in corpore Christi, præsertim passibili (quale fuit assumptum) est inferioris ordinis, et mere naturalis, unde non proprie potuit esse dispositio proxima ad unionem. Dices : saltem potuit esse dispositio ad talem formam rationalem. Constat enim corpus, seu materiam ex qua humanitas Christi concepta fuit, non fuisse unitam Verbo, nisi quatenus erat corpus humanum, id est, et organicum, et ultimo dispositum ad talem animam rationalem ; ergo necesse est in illa materia vel corpore antecessisse aliquas dispositiones non quidem præparantes proxime illam materiam ad unionem hypostaticam, sed ad formam rationalem, quia non propter se assumebatur materia, ut sic, sed ut pars humanitatis quæ includit prædictas dispositiones. Si autem ratio illa sumpta ex parte subsistentiæ, quod debeat ordine naturæ antecedere dispositiones accidentales, esset efficax, etiam istæ dispositiones materiæ ad formam non potuissent natura antecedere unionem.

10. *Responsio.* — Respondetur : si loquamur de accidentibus, seu qualitatibus, quæ toto tempore antecedunt ante instans generationis, illæ optime potuerunt tempore præcedere in materia, ex qua formatum fuit corpus Christi, quia toto illo tempore subsistebat subsistentia creata sub forma sanguinis ; si vero loquamur de dispositionibus ultimis, quæ sunt in instanti generationis, sic loquendo consequenter, philosophice dicendum est has dispositiones simpliciter non præcessisse ordine naturæ in materia corporis Christi ante unionem, sed illam materiam in illo instanti fuisse assumptam, ut in eodem, vel ultimo disponeretur ad formam rationalem, et consequenter in eodem instanti ea informaretur ; vel e contrario ut per formam rationalem etiam Verbo unitam informaretur, ad quam statim ordine naturæ consequerentur dispositiones ultimæ conservantes, seu perficientes compositum ex materia et forma, juxta varias philosophorum opiniones de ordine causalitatis et naturæ, qui inter formam, et ultimam dispositionem servatur. Et hoc satis est, ut dicatur corpus Christi assumptum ut humanum, ut infra, q. 6, latius dicturi sumus. Dices : dispositiones ultimæ, juxta probabiliorem physicam opinionem, sunt eædem numero qualitates cum dispositionibus remotis ; ergo cum hæ prius tempore inhærerent materiæ, necesse est ut in instante conceptionis Christi manserint in eadem materia, etiam pro quolibet signo naturæ, prius quam assumeretur a Verbo. Respondetur negando consequentiam, quia, prout conservantur in illo instanti, ordine naturæ supponunt unionem ad Verbum, ut latius dicam inferius, quæst. 6, disp. 17, sect. 6.

11. Ad fundamentum tertiæ sententiæ ex dictis facilis est responsio. Nam quia humana natura nude sumpta non est per se sufficienter ornata, prout decet personam Verbi, ideo congruentissimum fuit ut haberet optimas dispositiones, et perfectiones consequentes unionem. Quod autem illæ ordine naturæ in humanitate præcesserint, et vix fieri potuit (ut ostendimus), et non oportuit, nam potius decuit ut substantialis conjunctio Verbi ad humanitatem antecederet omnem accidentalem influxum, ut ipsum Verbum esset fons totius boni manantis in humanitatem illam. Nec refert quod prius natura humanitas seu anima extiterit, quia oportet ut subsistentia prius natura antecedat, ut ostensum est. Neque etiam est argumentum simile de actione, vel mutatione qua fit ipsa unio, quia hæc est veluti via ad subsistendum in alieno supposito, et ad impediendam propriam subsistentiam, et ideo propter hunc intrinsecum ordinem, necesse est ut ratione vel natura sit prior quam unio in facto esse. Aliæ vero actiones, vel qualitates accidentales non habent hunc ordinem ad unionem vel subsistentiam, sed potius ex natura sua illam supponunt, et propter hanc causam non potest esse similis ratio.

12. *Dubium, an de potentia absoluta possit gratia habitualis esse dispositio ad unionem hypostaticam.* — Et per hæc ad confirmationes alias satis responsum est, præterquam ad ultimam, in qua inquiritur an de potentia absoluta potuerit gratia habitualis (et idem est de similibus qualitatibus) ordine naturæ antecedere unionem tanquam dispositio ad illam ; nam discursus factus vel efficax non est, vel absolute procedit de quacumque potentia, quia fieri nullo modo potest quin substantia sit magis intrinseca naturæ, quam accidentia. Nec fieri etiam potest quin accidentia, quantum est ex se, subsistentiam præsupponant; qui ordo immutari non potest, quia natura subsistentiæ et accidentium semper eadem manet; et in eo ordine solo consistit, quod unum sit prius natura alio. Et confirmatur præterea ex dictis, nam, si Deus potuit facere ut gratia habitualis esset dispositio ad unionem, unde constare potest id non

ecisse? Pendet enim ex ejus libera volunta-e; non potest autem efficaci ratione ostendi qualis illa voluntas fuerit, quia nullus est ef-ectus qui necessario illam ostendat. Si au-em congruentiis utendum est, non minus fficaces afferri possunt, ad suadendum vo-uisse Deum ordinare gratiam Christi habi-ualem, ut esset conveniens dispositio ad gra-iam unionis. Primo, quia, licet gratia habi-ualis ex natura sua non sit dispositio ad su-eriorem gratiam, tamen ei non repugnat ad hoc munus ordinari ex intentione extrinseci gentis; ergo, hoc ipso quod Deus, tanquam upremum agens, voluit utramque gratiam habitualem et unionis humanitati Christi con-erre, pertinuit ad sapientiam ejus, eas veluti onjungere, seu subordinare omnibus modis uibus id convenienter fieri posset; est au-em valde conveniens ut inferior gratia ad uperiorem ordinetur tanquam dispositio ad ormam. Secundo, quia in B. Virgine ordina-it Deus gratiam habitualem, ut dispositio-em convenientem ad conceptionem Filii Dei; imo omnis gratia, et favores seu privi-egia gratiæ concessa priscis Patribus, et præ-ipuis progenitoribus Christi, imo et universo opulo Israelitico, fuit veluti quædam dispo-itio et præparatio ad Christi incarnationem; rgo multo magis credendum est, ipsammet umanitatem assumendam a Verbo fuisse or-atam ac præparatam illa perfectissima dis-ositione, si hoc fuit possibile. Tertio tandem eclaratur humano exemplo: nam, si rex ucturus esset uxorem inferioris conditionis, rius quam illam duceret, eam, quantum osset, ornaret ac nobilitaret; sic ergo Ver-um, assumpturum humanitatem, credendum st prius illam deificasse per gratiam sancti-cantem, si id fieri potuit; ergo, e contrario, i id factum non est, non est alia ratione præ-ermissum, nisi quia fieri non potuit; vel (ut roprius loquamur) quia humanitas, ut prior ubsistentia propria, et unione, quæ illam im-ediat, seu suppleat vicem ejus, non est ca-ax talis dispositionis præparantis illam ad nionem. In contrarium autem est primo, uia videtur novum et inusitatum dicere, hoc sse impossibile; quæ est enim in hoc impli-atio contradictionis? Secundo, a simili de-laro nullam esse, nam, cum gratia unionis t gratia habitualis in eodem instanti collatæ int animæ Christi, nulla est repugnantia uod per gratiam habitualem tanquam per nstrumentum Deus effecerit gratiam unio-is; suppono enim ex dictis sectione præce-denti non repugnare assumi creaturam ut in-strumentum physicum ad hunc effectum; quod si aliis non repugnat, nec repugnabit gratiæ habituali secundum se, quia non est illa magis inepta vel improportionata, quam aliæ res vel qualitates; imo, quo propinquior est supremo ordini rerum, eo videri potest magis apta, vel minus repugnans. Quod si gratiæ ut sic non repugnat, nec gratiæ illi quæ animæ Christi infusa est, repugnavit in instanti incarnationis, cum in illo habuerit existentiam et entitatem suam. Potuit ergo de potentia absoluta esse prior natura, quam gratia unionis; ergo eadem ratione potuit esse dispositio ad illam, vel ad subsistentiam Verbi, ut communicandam humanitati; nam, juxta principia etiam philosophica, causalitas dispositiva et effectiva non repugnant simul convenire eidem formæ; imo dispositio præ-via, si sit ultima, communiter creditur esse instrumentum ad introducendam formam. Quod si potest Deus utramque causalitatem simul conferre gratiæ habituali respectu unio-nis, poterit etiam illam ordinare per modum dispositionis sine causalitate effectiva, quia nulla est necessaria connexio inter illas cau-salitates; et quia, si non repugnat gratiam accidentalem esse priorem natura subsisten-tia, seu substantiali unione, non est cur re-pugnet habere hanc prioritatem solum in ge-nere causæ dispositivæ. Tertio declaratur a simili, quia causa dispositiva non est semper physica, sed interdum moralis, ut patet de actu contritionis, qui est in voluntate, res-pectu gratiæ habitualis, quæ in essentia ani-mæ infunditur; et tamen ille ordo vel habi-tudo moralis sufficit ad prioritatem naturæ, sic adeo ut multi existiment non posse actum contritionis effective procedere ab habitu ad quem disponit, solum propter prioritatem na-turæ, quam in genere dispositionis habet respectu illius; ergo similiter in præsenti, quamvis gratia habitualis non sit physica dispositio ad gratiam unionis, ut re vera non est, quod maxime videntur convincere ratio-nes superius factæ in confirmationem nostræ sententiæ, nihilominus poterit Deus ea uti tanquam congruente dispositione morali, ut humanitas sit decenter præparata ad unio-nem; et hoc satis erit ad quamdam naturæ prioritatem.

13. *Implicat, habitualem gratiam esse phy-sicam dispositionem ad unionem hypostaticam.* — In hac difficultate certum imprimis vide-tur non posse fieri, etiam de potentia abso-

luta, ut gratia vel ex se, vel ex aliqua elevatione divina, sit dispositio physica et quasi naturalis ad unionem hypostaticam. Hoc constabit facile, si declaretur in quo consistat ratio hujusmodi physicæ dispositionis præviæ ac præparantis subjectum ad formam (de hac enim loquimur). Non enim consistit in hoc solum quod ipsa sit forma physice ac realiter actuans subjectum, ac perficiens illud (hoc enim habet etiam dispositio moralis); sed ultra hoc requiritur ut inter illam et formam sit intrinseca, realis, ac naturalis connexio, ut supra etiam dictum est. Ita ut, si illa dispositio sit ultima, ut est illa de qua agimus, nec sine illa possit, servata rei natura, introduci forma, neque etiam possit, illa posita, non introduci forma quæ ob naturalem connexionem debetur subjecto ex vi talis dispositionis. Quæ descriptio physicæ dispositionis non aliter probatur quam ex communi usu philosophorum, ex quo hujusmodi descriptiones petendæ sunt, quia potius sunt explicationes terminorum, quam rerum. Nec posset facile alia ratio physicæ dispositionis excogitari. Constat autem gratiam habitualem ex se non habere realem connexionem cum gratia unionis, ut probant manifeste rationes factæ. Et amplius declaratur, quia gratia habitualis, in quantacumque intensione existat, est inferioris ordinis a gratia unionis, et natura sua compossibilis est cum subsistentia creata; ergo ex natura sua nec determinat subjectum, in quo inest, ad unionem hypostaticam, neque illi debetur debito connaturalitatis. Et confirmatur, quia gratia habitualis ex vi suæ specificæ naturæ non ordinatur ad gratiam unionis, sed ad visionem beatam, qua consecuta, dicitur consummata, quia jam est in suo proprio et connaturali statu; ergo ex se non est connaturalis dispositio postulans gratiam unionis. Rursus e contrario gratia unionis talis est, ut non requirat physicam dispositionem in subjecto, propter rationes supra factas, scilicet, quia illa dispositio nec conferre potest ad removendum impedimentum contrariæ formæ, vel dispositionis, quia nullum est tale impedimentum, nisi fortasse subsistentia propria naturæ assumendæ, quæ per nullam accidentalem dispositionem excludi potest. Neque etiam conferre potest ad præparandam physice naturam hypostatice uniendam, quia illa natura ex se habet capacitatem obedientialem, quæ neque augetur, neque immutatur propter dispositiones accidentales, quæ non possunt etiam physice deservire ad ipsum actuale vinculum inter naturam et personam, tum quia hoc vinculum est omnino substantiale; tum etiam quia unio, cum substantialis sit, non potest immediate recipi in gratia accidentali, sed in ipsa substantia naturæ. Unde confirmatur tandem, quia unio hypostatica natura sua non pendet a gratia habituali; sicut nec subsistentia propria pendet ab aliqua prævia dispositione naturæ. Atque hinc tandem concluditur, non potuisse Deum adjungere his gratiis hoc vinculum seu habitudinem dispositionis physicæ et formæ, quia non potest immutare earum naturas, seu essentias, in quibus nulla talis connexio vel habitudo reperitur. Item, quia vel Deus id faceret addendo aliquid gratiæ habituali, vel nihil addendo. Neutrum dici potest. Primum probatur, tum quia intelligi non potest quale esse posset illud additum, nisi fortasse aliqua magna et excellens intensio, de qua ita procedunt rationes factæ, sicut de ipsa gratia; tum etiam quia, si aliquid aliud esse fingatur, præter intensionem, jam illud non esset gratia habitualis, sed aliqua alia dispositio, contra quam poterunt applicari eædem rationes, quia etiam illa esset accidentalis dispositio, et inferioris ordinis. Altera pars probatur, quia gratia, eodem modo se habens, eodem modo disponit subjectum. Dices: cur potest Deus per qualitatem aliquam, nihil ei addendo, physice aliquid efficere, quod illa qualitas ex natura sua facere non poterat, et similiter non poterit per aliquam qualitatem eodem modo se habentem, et nihil ei addendo, physice disponere subjectum ad aliquam formam, quamvis illa qualitas ex natura sua non possit eum effectum conferre in eo genere causæ? Respondetur, rationem differentiæ esse claram; nam forma non disponit physice nisi informando subjectum cum tali proportione ad aliam formam; effectus autem formalis, cum sit maxime intrinsecus, non potest variari, forma invariata manente; effectus autem in genere efficientis cum sit extrinsecus, variari potest. Unde ad effectum formalem non est in rebus potentia obedientialis, sed naturalis tantum; secus vero est ad efficiendum, ut infra, quæst. 13, videbimus. Existente autem eadem forma, et eodem effectu formali, necesse est ut sit etiam eadem proportio ad aliam formam, quia hæc nihil aliud est quam relatio quædam, vel ad modum relationis quæ necessario consurgit, posito fundamento et termino; unde his eodem modo se habentibus, illam etiam eodem mo-

do se habere necesse est. Hac ergo de causa nullo modo fieri potest ut gratia habitualis sit physica dispositio ad unionem.

14. An vero alio modo potuerit esse dispositio quasi moralis, videndum superest. Quibusdam enim videtur non repugnare quod per extrinsecam ordinationem agentis gratia potuerit esse dispositio præparans animam ad unionem, solum quia Deus voluerit ita unam gratiam ad aliam ordinare. Primo, quia in hoc nulla apparet implicatio contradictionis, ut argumenta supra facta declarant; et quia sicut Deus libere confert hæc dona, ita etiam liberum ei est unum eorum ad aliud ordinare, prout ipse voluerit. Secundo, quia alias neque etiam posset Deus conferre Christo gratiam habitualem, ut proprietatem consequentem unionem; maxime si supponamus, quod ostendemus infra, gratiam habitualem non manare physice a gratia unionis. Sequela autem patet, quia gratia habitualis ex se et ex natura sua non postulat ut sit proprietas gratiæ unionis, neque unquam est proprietas physica; ergo, si Deus sua voluntate facit ut sit proprietas moralis, poterit etiam facere ut sit moralis dispositio; vel, si hoc non potest, neque illud poterit. Tertio, in hunc modum declaratur, nam, licet gratia unionis physice non pendeat a gratia habituali, Deus tamen potuit facere ut moraliter pendeat, quasi per denominationem ab extrinseca voluntate agentis, quia potuit hac lege velle humanitati conferre gratiam unionis, si esset ornata tanta gratia habituali, et non alias; nulla est enim in hoc repugnantia; hoc autem genus dependentiæ ad dispositionem pertinet. Quarto, potuisset Deus humanitatem Christi creare in propria persona, et ordinare ut suis actibus tantam gratiam obtineret, qua se disponeret ad unionem hypostaticam tali tempore vel momento recipiendam, quod omnes admittunt, quia nulla est repugnantia, ut infra, sectione quinta, patebit; ergo in uno instanti potest Deus sua voluntate hanc gratiam cum hoc ordine dispositionis conferre. Ultimo, quamvis hoc sit possibile, non sequitur ita factum esse, quia alius ordo est magis consentaneus naturis rerum, ut rationes superius factæ probant, et quas D. Thom. adducit infra, quæst. 7, art. 13, tam ex parte Verbi, quod, cum sit lumen per essentiam, antecedere debet participationem luminis, quod est gratia, sicut solis præsentia antecedit illuminationem aeris; et quia cum sit secunda Trinitatis persona, prior origine quam persona Spiritu Sancti, ejus missio, quæ est per gratiam unionis, antecedere debet missionem Spiritus Sancti, quæ est per gratiam sanctificantem. Tum ex parte ipsius gratiæ, quæ cum sit accidentalis, supponit substantialem, et cum ordinetur ad actionem, supponit suppositum constitutum, quia, sicut actiones sunt suppositorum, ita etiam proxima principia agendi. Tum ex parte ipsius humanitatis, cujus magna dignitas maximumque privilegium est, quod primum donum, ei collatum, fuit ipsum Verbum, et unio ad illud; ex quo dono tanquam ex primo fonte cætera gratiæ dona in illam profluxerunt.

15. *Non potuit etiam supernaturaliter gratia habitualis esse dispositio prævia moralis ad hypostaticam unionem.*— Nihilominus, seclusa efficientia physica inter has duas gratias, de qua dicam in solutione argumentorum, existimo nullo modo immutari potuisse hunc ordinem naturæ, quem inter gratiam sanctificantem et unionis fuisse ostendimus; et consequenter gratiam habitualem non potuisse esse dispositionem præviam præparantem humanitatem ad unionem, sed solum consequentem et ornantem humanitatem jam unitam. Probatur primo, quia, si Deus immutaturus esset hunc ordinem, quid, quæso, aliter esset facturus quam nunc fecit? Nam, si nihil aliter faceret, neque habitudo moralis in ratione dispositionis alia esset. Si vero aliquid esset aliter operaturus, declaretur quid illud sit; quod certe fieri non poterit. Quod alio modo sic declaro, nam, vel illa nova ratio, seu habitudo dispositionis moralis conveniret gratiæ ex aliqua intrinseca proprietate ejus; vel solum per denominationem extrinsecam ex intentione Dei ordinantis unum ad aliud. Primum dici non potest, ut facile potest ostendi argumentis supra factis de dispositione physica, quæ procedunt de quacumque qualitate, cujuscumque naturæ vel proprietatis sit, et quia gratia habitualis non potest habere aliam intrinsecam naturam vel proprietatem quam nunc habet, sed tantum majorem vel minorem intensionem, quæ non refert. Et denique quia nunc non agimus nisi de hac gratia habituali, quam Christus habet, nulla interveniente mutatione intrinseca in entitate ejus. Secundum etiam dici non potest, primo quidem, quia sola extrinseca intentio agentis potest variare denominationem finis, et medii, ut actu voliti et electi propter talem finem, quia hæc habitudo convenit me-

dio per solam extrinsecam denominationem ; non potest tamen variare habitudinem in ratione dispositionis præviæ, vel consequentis; quia hæc non est posita in sola ordinatione agentis, sed in aliqua alia causalitate, vel physica, vel morali, quæ non ad causalitatem finis, sed vel ad materialem, aut unam ex aliis revocatur. Potestque hæc causalitas in hunc modum declarari, etiam in morali dispositione, quæ aliquo modo sumenda sit in ordine ad agens extrinsecum, et ad intentionem seu voluntatem ejus; nam, quod ordinatur ad finem ut medium, non præsupponitur ut existens, vel futurum, ut sic ordinetur, seu sit volitum; sed potius quia est sic volitum, futurum est; per illam enim voluntatem, qua Deus ordinat illud ad finem, ordinat etiam illud ut sit. At vero dispositio, sive physica sit, sive moralis, si consideretur in ordine ad agens, licet in ratione medii sit ex præordinatione agentis, tamen, ut exercet munus præviæ dispositionis, non movet agens ad inducendam formam, nisi ut præexistens in subjecto; et ita in ordine ad agens naturale prævia dispositio physica necessitat illud ad talem formam inducendam; in ordine vero ad agens liberum, inducit illud, et quantum est ex se determinat, quod etiam suo modo participat dispositio moralis; et nisi hoc habeat, non potest ulla ratione dispositio prævia seu præparans appellari. Quod declaratur exemplo contritionis : ideo enim est dispositio ad gratiam vel remissionem peccati, quia illa ut posita in homine, seu ut exercita, movet, et quantum est de se determinat Deum ad conferendum effectum gratiæ et remissionis peccati; cujus signum etiam est, quia juxta mensuram contritionis infunditur gratia, et fit peccati remissio ; hæc ergo ratio et causalitas dispositionis non consistit, nec consistere potest in hoc solum, quod ab extrinseco agente ordinetur ad aliam formam, sed in hoc potius quod ratione illius talis forma infundatur, et secundum aliquam commensurationem ad illam, quomodo vere dicimus B. Virginem, ratione talis sanctitatis, humilitatis, aut virginatis, factam esse digne capacem maternitatis divinæ, et inclinasse Deum, ut sibi talem dignitatem conferret.

16. *Illatio.— Habitualis gratia ad hypostaticam unionem ordinata est, ut ad finem, ad quem aliquo modo confert. — Objectio. — Solusio.* — Atque hinc fit quod, ut aliqua sit vera dispositio, necesse est, ut ex se præsupponi possit secundum existentiam ad id ad quod esse dicitur dispositio, ut sic movere possit, seu determinare agens ad inducendam formam. Hunc autem modum præsuppositionis non potest habere gratia habitualis respectu gratiæ unionis, quia ante illam non habet subjectum accommodatum, in quo possit inhærere, neque extrinseca ordinatio Dei potest hoc mutare, non conferendo subsistentiam, quia ille ordo naturæ est intrinsecus ipsis rebus quæ omnino eædem et eodem modo manent; ergo ex sola extrinseca ordinatione non potest esse unum prius natura alio in ratione dispositionis, nisi in ipsis rebus secundum se sit sufficiens fundamentum talis ordinis. Unde omnes nunc fatemur, Deum ordinasse gratiam sanctificantem Christi ad gratiam unionis, non ut ad finem qui acquiritur, sed ut ad finem cui inserviat, quomodo proprietates ordinantur ad essentiam a qua dimanant ut ad finem; et tamen non concedimus ordinari illam gratiam ad unionem, ut dispositionem præparantem ad formam, quia non intelligimus illam ut determinantem Deum ad inducendam talem formam, neque etiam ipsam unionem intelligimus fieri secundum aliquam commensurationem ad talem gratiam habitualem ; sed e contrario potius gratiam intelligimus conferri proportionatam unioni, juxta illud Joan. 1 : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre.* Ex his ergo omnibus concluditur ratio, quia gratia habitualis, ex sola voluntate Dei extrinseca, non potest inducere rationem dispositionis, nisi ejus causalitatem aut physicam, aut moralem participet. Sed non potest physicam participare, ut ostensum est; nec moralem, quia, ut dictum est, non potest Deus determinari ad conferendam unionem huic humanitati, eo quod videat ipsam tali gratia affectam, quia, ut illam tali gratia afficiat, necesse est ut prius illam efficiat subsistentem in se, vel in alio; quia hic modus intrinsece præsupponitur ex parte subjecti ad accidentalem unionem. Et confirmatur hæc ratio, nam, si Deus vellet dare humanitati Christi gratiam habitualem ut dispositionem præviam ad unionem, quo alio modo illam conferret, quam modo contulit? Certe nullus alius excogitari potest, neque ex parte effectus, neque ex parte Dei. Non quidem ex parte effectus, quia, ut supponitur, etiam tunc daretur utraque gratia in eodem instante, et accidentalis gratia necessario supponeret substantialem, quia esset actu inhærens, et ut sic ab intrinseco supponit subjectum existens et subsistens in

se, vel in alio; et e converso gratia unionis ex se et natura sua non magis penderet a gratia sanctificante, quam nunc pendet; ergo ex parte effectus nihil excogitari potest, propter quod tunc magis haberet gratia rationem dispositionis prævlæ, quam nunc habet. Neque etiam ex parte Dei, quia talis Dei voluntas in effectu manifestanda esset, nec potest variare inter res ipsas modum causalitatis, nisi variet etiam dependentiam vel habitudinem. Dices : posset velle ut gratia unionis penderet a gratia sanctificante, ita ut non aliter vellet unionem facere, nisi in anima habente talem gratiam. Respondetur : si per dependentiæ nomen solum intelligamus illam mutuam connexionem inter illas duas gratias in ordine ad voluntatem Dei operantis, concedo posse Deum facere has gratias cum hac connexione; imo verisimile est ita nunc voluisse ac fecisse, quia non nisi optimo et decretissimo modo voluit hoc mysterium operari; sed ex hac connexione non sequitur gratiam habitualem fieri dispositionem præviam ad unionem, quia potest illa connexio esse non tanquam dispositionis præviæ, sed tanquam proprietatis necessario consequentis. Nec poterat aliter esse volita illa connexio, quia aliunde illa proprietas gratiæ necessario supponit unionem. Sicut substantia animæ necessario est connexa cum potentia intellectiva, et ut sic dici potest aliquo modo pendere ab illa, ut supra explicatum est; non tamen propterea dici potest intellectus dispositio prævia ad animam, neque ullus philosophorum ita loquitur; sed est proprietas et dispositio consequens et ornans animam. Et Deus, qui, ut auctor naturæ, vult illam connexionem, non potest aliter illam velle, supposito quod vult, intellectum non esse, nisi inhærentem ipsi animæ.

17. *Accidentaria perfectio ad substantiale complementum dispositio esse nequit.*—Ad ultimam ergo confirmationem, concedo hujusmodi causalitatem esse impossibilem gratiæ habituali respectu gratiæ unionis propter intrinsecam et inseparabilem habitudinem, seu ordinem quo, secundum propriam rationem, seu ordinem naturæ, illam præsupponit in ea natura, quæ non habet subsistentiam propriam, sed impeditam per unionem; sicut est impossibile ut in natura habente propriam subsistentiam gratia aut alia forma accidentalis sit dispositio prævia, vel physica, vel moralis ad ipsam subsistentiam, propter rationem sæpe factam, quod substantiale complementum natura sua præsupponitur ad accidentarias perfectiones, qui ordo est inseparabilis a rebus, quia ab ipsis non distinguitur; et quia ante subsistentiam non intelligitur natura habere statum in quo possit accidentia sustentare; hic autem ordo est directe repugnans ordini dispositionis præviæ, ut satis declaratum est.

18. *Non implicat absolute gratiam habitualem esse instrumentum physicum ad efficiendam unionem hypostaticam; secus, si simul natura ambæ gratiæ producantur.* — De physica autem efficientia (quod in secunda probatione in contrarium inquiritur) varii possent esse dicendi modi; tamen, consequenter loquendo, dicendum videtur quod, licet simpliciter non repugnet, Deum uti gratia habituali ut instrumento physico ad efficiendam unionem hypostaticam, ut argumentum recte probat; nihilominus tamen repugnare ut, quando utraque gratia simul confertur eidem naturæ, gratia unionis fiat effective a gratia habituali; quia causa efficiens simpliciter præsupponitur in existendo ordine naturæ ad suum effectum, nec potest illum simpliciter præsupponere, quia efficere supponit esse; gratia autem habitualis inhærens naturæ unitæ Verbo, necessario supponit ordine naturæ unionem, ut ostensum est; ergo. Et confirmatur ac declaratur illo simili : nam Deus, creando animam subsistentem affectam intellectu et voluntate, non potest illomet intellectu uti ut instrumento ad efficiendam ipsammet animam in qua inhæret, vel subsistentiam ejus; ergo similiter, etc. Ratio denique explicatur in hunc modum, quia, ut accidens inhærens efficiat simpliciter, supponi debet sustentatum in suo esse a subjecto, in quo inhæret, quia non aliter existit, neque per aliam actionem, nisi quæ est ex subjecto; non potest autem subjectum sustentare accidens, nisi vel ipsum subsistens sit, et quasi se ipsum sustentans, vel sustentatum ab alio, tanquam subsistens in illo; ergo de primo ad ultimum non potest accidens inhærens alicui naturæ esse principium subsistentiæ ejus, vel unionis, quæ est ad subsistendum.

19. *Ad tertium solutio.* — Ad tertium, concedo posse dari causam dispositivam moralem cum aliqua prioritate naturæ in eo genere causæ respectu sui effectus; nego tamen inde sequi hujusmodi causalitatem posse communicari gratiæ respectu unionis; imo, quia hæc causalitas, quamvis moralis, prioritatem aliquam requirit et præsuppositionem in exi-

stendo, ideo repugnat hujusmodi causalitatem gratiæ habituali communicari, ut declaratum est.

20. *Rationibus oppositæ sententiæ fit satis.* — Ad alias rationes contrariæ sententiæ facilis etiam est responsio. Ad primam, concedo posse Deum hæc dona conferre, unum ad aliud ordinandoin ratione medii aut finis, quod pendet ex voluntate operantis ; non tamen posse aliquem ordinem causalitatis inter ipsasmet res instituere, quæ non solum in eis non habeat fundamentum, verum etiam repugnet modo existendi earum, et intrinseco ordini quem inter se habent. Ad secundam, qua infertur non posse gratiam habitualem dari ut proprietatem consequentem gratiam unionis, negatur sequela, non enim est similis ratio ; nam, licet gratia habitualis non requirat ex natura sua gratiam unionis, nec petat esse proprietatem ejus, tamen e converso gratia unionis, quando est, postulat gratiam habitualem, sive ut proprietatem physicam, sive ut moraliter debitam ; et ad hoc causalitatis genus nulla est in rebus ipsis repugnantia, sed maxima proportio, quia, ubi hæc duæ gratiæ conjunguntur, unio simpliciter præsupponitur, et est natura prior. Ad tertiam jam responsum est, nam est magna deceptio, ex connexione rerum in ordine ad voluntatem agentis, inferre causalitatem prææviæ dispositionis. Ad quartam, concedo naturam præexistentem in propria persona posse disponi per gratiam, vel actus ejus ad unionem posteriori tempore factam in illa natura; illa tamen esset dispositio quasi remota, non proxima. Unde, considerando illammet gratiam et actus ejus, ut sunt vel conservantur in eodem instante in quo in tali natura perficitur unio hypostatica, ut sic non haberent rationem dispositionis, sed tantum proprietatum vel effectuum consequentium unionem, quia, ut tunc existunt vel conservantur, omnino præsupponunt unionem, ut in simili explicabimus latius infra, q. 6, disp. 17, sect. 6. Ultimum argumentum non eget responsione: admittimus enim omnes illas congruentias, ut de facto gratia habitualis non sit dispositio ad unionem. Ulterius vero addimus etiam hoc repugnasse. Estque valde probabile, quod si illa causalitas non repugnasset cum alio ordine naturæ, quo unio præsupponitur ad gratiam, non esset de facto exclusa, quia cum ea simul conjungi posset alia habitudo, secundum quam gratia est proprietas debita unioni, quam supponit ; excluditur ergo quia repugnat cum illo ordine ; et hanc existimo esse mentem D. Thom., quando illa ratione usus est ; alias non fuisset efficax probatio.

21. Ad primam confirmationem, jam explicatum est quomodo ex parte corporis possit antecedere aliqua dispositio ; pulchritudo vero, de qua ibi est sermo, potius est dispositio consequens et ornans, quam præparans, nisi fortasse, quatenus fundamentum habet in perfecta corporis complexione, et organisatione, quæ antecedit ut dispositio ad ipsam animam, ut dictum est.

22. Ad secundam confirmationem respondetur, etiam gratiam habitualem ordinari aliquo modo ad operationem, ut principium quasi principale, et primum ; et deinde etiam, ut confert esse participatum divinæ naturæ, non est congrua dispositio præparans ad unionem substantialem in subsistentia divina, non participata, sed vera et increata. Quia illud esse quod confert, accidentale est, quod supponit esse substantiale ; et in Christo supponit ipsam unionem tanquam radicem, a quo suo modo dimanat.

SECTIO III.

Utrum humanitas Christi unionem suam ad Verbum mereri potuerit.

1. Expeditis breviter aliis causis, dicendum jam est de causa meritoria, in qua potissimum hæc disputatio versatur. Hæc autem causa intelligi potest, aut intra ipsum Christum existens, aut extra, et de utraque dicendum est. In ipso autem Christo distinguimus humanitatem (sub qua animam comprehendimus, ut natura antecedit unionem) ab ipsomet Christo, quoniam in singulis est specialis difficultas. Supponimus autem humanitatem Christi non prius tempore extitisse in rerum natura, quam fuerit unita Verbo, atque adeo Christum ipsum non prius fuisse hominem quam Deum, ne modo disputare cum illis hæreticis necesse sit, qui dixerunt Christum prius fuisse purum hominem, et deinde meruisse suam unionem ad Deum ; illi enim supponebant, vel animam Christi extitisse ante incarnationem, ut Origenes, vel ut Photinus et Nestorius, etiam hunc hominem prius fuisse quam fuerit Deus, seu Deo unitus ; ac denique non veram incarnationem, sed unionem tantum accidentalem meruisse dicebant. Sed hoc jam refutatum est ; aliud vero fundamentum infra, disp. 16, ex professo impro-

babitur, ubi hoc, quod nunc supponimus, ostendemus.

2. *Aristoteles*, 1 *Metaphys.* — *Actio non necessario est suppositi.*—In hac ergo quæstione varii dicendi modi esse possunt. Primus est, quod Christi anima, seu humanitas de condigno, vel saltem de congruo meruerit assumptionem suam. Quem modum videntur consequenter debuisse asserere auctores præcedenti sectione citati, qui dicebant præcessisse in anima vel humanitate dispositionem gratiæ habitualis. Nam inde fit potuisse etiam præcedere operationem talis gratiæ; ergo per illam potuit illa anima se præparare ad unionem; quod si potuit, ita factum est, quia perfectissimus modus recipiendi dona Dei est per propriam recipientis dispositionem, et credendum est omnia dona gratiæ, etiam ipsam unionem, perfectissimo modo collata fuisse Christi humanitati. Rursus omnis dispositio per actum supernaturalem, et procedens a subjecto informato gratia, est aliquo modo meritoria, saltem de congruo, illius boni ad quod est dispositio, etiam si statim in eodem instanti conferendum sit, quia non est de ratione meriti, ut tempore, sed natura tantum antecedat præmium, ut in merito de congruo patet in ultima dispositione ad primam gratiam, et in merito de condigno in augmento gratiæ, et ejus merito. Et confirmatur, quia non est necesse omnes operationes esse suppositorum, vel subsistentium; possunt enim esse a quacunque re, seu forma individua existente. Aristoteles enim, 1 Metaph., c. 1, non dixit actiones esse suppositorum, sed singularium. Et forma caloris, si intelligatur existens, intelligitur sufficiens ad calefaciendum, etiam si neque inhærens vel subsistens intelligatur; sed anima rationalis Christi singularis et individua prius natura existit, quam uniatur. Potuit ergo etiam prius natura operari, et per illam operationem suam unionem mereri. Imo etiam si secundum Thomistas supponeretur prius natura, tantum secundum esse essentiæ, verum tamen et reale, et actuale, potest contra eos procedere argumentum, nam ipsi concedunt animam secundum illud esse, esse sufficiens principium, a quo manat existentia; ergo etiam esse potest sufficiens principium operationum. In nostra vero sententia fortius urget argumentum, tum quia anima, ut existens, est sufficiens principium suæ subsistentiæ, ut supra dictum est; tum etiam quia ipsa subsistentia non videtur per se requisita ad operationem, ut necessario prius natura supponenda sit.

3. Secundus modus dicendi sit, de potentia quidem absoluta potuisse humanitatem, vel animam Christi mereri unionem suam, non tamen de potentia ordinaria, atque adeo nec de facto meruisse. Fundamentum esse videtur, quia de potentia ordinaria operatio supponit constitutionem personæ, vel rei subsistentis, non tamen de potentia absoluta. Hunc modum tenet Cajetanus hic, art. 11, cujus fundamentum fortasse aliud fuit; existimat enim ille, ex natura rei, naturam prius personalitate terminari quam existat, quem ordinem dicit esse servatum in humanitate Christi, et illo stante, non existimo diceret Cajetanus potuisse etiam de potentia absoluta antecedere meritum in illa humanitate. Dicit tamen idem Cajetanus infra, quæst. 4, art. 2, de potentia absoluta posse inverti hunc ordinem, atque adeo humanitatem, ut sic, posse existere prius non solum natura, sed etiam tempore, quam aliqua personalitate terminetur; illam ergo humanitatem sic existentem videtur dicere potuisse mereri de potentia absoluta suam unionem.

4. *Error Photini.* — In hac re distinguamus imprimis inter ipsam unionem et divinam electionem, seu prædestinationem qua illa humanitas vel anima præordinata fuit ab æterno ad hanc unionem. Est enim de his diversa ratio, quia difficilius multo est mereri prædestinationem quam effectum ejus; imo potest hic cadere sub meritum, quamvis illa non cadat. Supponamus deinde nos loqui de incarnatione, prout facta est simul tempore cum creatione ipsius animæ, et compositione seu formatione humanitatis, ut omittamus errorem Photini, et aliorum qui dixerunt Christum prius tempore extitisse, et per sua merita meruisse unionem illam, quam illi ponebant, scilicet, accidentalem; et Origenis, qui 2 Periarch., c. 6, dixit animam Christi prius fuisse creatam, et per bona opera moralia meruisse incarnationem, ut latius infra, q. 6, dicam. Ultimo suppono duplicem hic posse esse quæstionem, scilicet, vel de merito fundato in operibus quæ natura antecedant unionem, vel de merito fundato in operibus natura vel tempore posterioribus unione (meritum enim, fundatum in operibus illius animæ et tempore prioribus unione, nullum esse potuit, ut constat ex secunda suppositione); hic solum agimus de merito priori modo fundato in opere antecedenti, nam

si quod fundari posset in opere subsequenti, illud non jam esset meritum solius humanitatis, sed Christi, et ita de illo erit sermo in sectione sequenti.

5. *Meritum necessario est ante præmium.*— Dico primo : Christi anima vel humanitas nec meruit, nec mereri potuit prædestinationem, seu electionem suam ad hypostaticam unionem. Hæc est certa et communis omnium, quos in sequenti assertione citabo, et a fortiori probatur, quia nulla persona angelica vel humana potest mereri totam suam prædestinationem ad gloriam ; ergo multo minus potuit hæc anima mereri prædestinationem ad unionem hanc. Patet consequentia, quia ex parte termini est multo major repugnantia, quia est multo perfectior et altior ; ex parte vero ipsius prædestinationis est eadem ratio, quia, sicut in cæteris prædestinatio est ratio omnis boni supernaturalis, a quo meritum proficiscitur, ita et in Christi anima vel humanitate. Confirmatur et a priori explicatur ratio, quia meritum necesse est ut antecedat præmium, vel in reipsa secundum existentiam, vel saltem in præscientia Dei, secundum præscientiam objectivam, seu (ut alii volunt) secundum existentiam in æternitate. Cum enim meritum sit causa vel ratio præmii, necesse est ut aliquo modo illud antecedat; non potest autem intelligi nisi alterutro ex dictis modis ; sed non potuit meritum in anima Christi antecedere electionem suam secundum realem durationem, ut per se constat, quia illa electio fuit æterna, et meritum in tempore fit; neque etiam potuit antecedere secundum præscientiam, quia præscientiam talis meriti antecedit voluntas dandi gratiam, qua fit tale meritum, quæ gratia in anima Christi vel est gratia unionis, vel saltem manans ex unione, vel ordinata ad unionem juxta varias sententias. Unde illa voluntas vel est electio ad unionem, vel supponit illam ; ergo est ante præscientiam meritorum; ergo illa merita nullo modo antecedunt, et consequenter neque possunt esse ratio talis electionis. Ex hoc sensu explicanda est illa vulgaris ratio in hac materia, ut sit efficax, scilicet : electio Dei est increata et æterna ; ergo non potest cadere sub meritum. Universaliter enim hæc consequentia non est bona, quia aliqua electio Dei, licet sit increata et æterna, tamen, quia est actus liber, et terminatus ad creaturam, ut sic potest interdum habere aliquam rationem ex parte alicujus meriti ab æterno prævisi, ut infra, quæstione 19, latius dicam. Solum ergo tenet in electione et merito respectu ejusdem, quia ipsa electio est radix ipsius meriti, tam ut existentis, quam ut prævisi ab æterno.

6. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : quamvis absoluta præscientia meriti in tali humanitate non antecesserit electionem ejusdem, tamen præscientia conditionata antecessit; præscivit enim Deus, quod si assumeret humanitatem, in illa futura erant merita. Quod argumentum magis de ipso Christo quam de humanitate procedit. Respondetur, hanc præscientiam sufficere ad rationem causæ finalis, non vero ad causam meritoriam, ut sumitur ex D. Thom., q. 29 de Verit., art. 6. Quod a posteriori patet in omnibus prædestinatis. Nam de omnibus prævidet Deus quid sint acturi, si hanc vel illam gratiam conferat ; unde si vult conferre, non ideo est quia habituri sunt illa merita, quod significat habitudinem causæ meritoriæ, sed ut illa habeant, quod significat habitudinem causæ finalis. Signum etiam hujus est, quia de omni humanitate possibili habuit Deus illam conditionalem scientiam ; quæcumque enim assumeretur, in illa habere posset infinita merita. Ratio vero est, quia causa finalis movere potest ut fiat, et ideo non supponit necessario suum esse, ut absolute existens in se, vel in præscientia ; sed solum supponit esse cognitum ut possibile, vel ut futurum sub conditione, id est, si hæc vel illa merita applicentur ; at vero causa meritoria movet, ut existens saltem in præscientia præmiantis, quæ moraliter æquivaleat reali existentiæ, quia participat aliquo modo rationem causæ efficientis saltem moralis, et ideo requirit aliquam existentiam. Causa enim meritoria censetur aliquid conferre ad effectum, et quasi de suo aliquid ponere, et est quasi medium ad comparandum finem. Adde, illam etiam conditionatam præscientiam non haberi de humanitate ipsa, sed de homine ex illa constante, quia (ut jam dicam) humanitas meriti capax non est, atque ita non præscivit Deus, si assumeret humanitatem, merita ipsam habituram, sed Christum in humanitate et per humanitatem meriturum.

7. *Objectio.*— *Responsio.* — Et hinc facile solvitur alia objectio, scilicet, quia potuit humanitas Christi prædestinari prius ad gratiam et gloriam creatam, et in illa sic prædestinata potuerunt prævideri merita, propter quæ ad unionem hypostaticam prædestinaretur. Respondetur enim, argumentum primo sup-

ponere humanitatem esse capacem meriti, quod falsum est. Deinde prædestinatio illius animæ ad gloriam non antecedit prædestinationem ad unionem personalem, sed potius subsequitur. Nam, sicut illa gloria est velut proprietas hujus unionis, ita prædestinatio Christi vel ejus animæ ad illam gloriam est tanquam ad proprietatem consequentem incarnationem, unde supponit prædestinationem incarnationis. Ac denique meritum incarnationis, præsertim in pura creatura, intelligi non potest, nisi supposita ordinatione et prædestinatione talis unionis, quia ex natura rei nullum tale meritum esse potest (ut infra ostendam), sed tantum supposita ordinatione divina ; omne ergo meritum hujusmodi necessario supponit voluntatem Dei de incarnatione futura, et propterea volentis talia merita. Et consequenter non potest tale meritum esse de tota incarnationis prædestinatione. An vero illa voluntas, quæ supponitur ad prædestinationem, debeat esse efficax et beneplaciti, vel possit sufficere voluntas inefficax et antecedens, non est hujus loci explicare ; satis est in proposito, incarnationem, et merita, quæ in Christo et ejus humanitate fuerunt, supposuisse absolutam et efficacem Dei voluntatem, tam incarnationem ipsam, quam Christi merita prædefinientem, ut infra, q. 18, et 19, et 24, explicabimus.

8. *Unio hypostatica respectu Christi et hominum mera Dei gratia.* — Dico secundo : anima Christi vel humanitas non meruit suam unionem seu assumptionem. Conclusio est D. Thomæ hic, et in ea conveniunt Cajetanus, et omnes Thomistæ ; Alensis, 3 par., q. 8, memb. 3, art. 2; Scotus, Durandus, et alii præcedenti sectione citati, quia negant in humanitate dispositionem aliquam ad unionis gratiam præcessisse, consequenter, et a fortiori, meritum omne negare debent, tum quia si in humanitate non potuit antecedere habitus, multo minus actus ; tum quia, si non antecessit gratia, non fuit ullum meriti fundamentum. Et probatur primo ex Scriptura sacra, in qua mysterium hoc, et beneficium incarnationis soli divinæ misericordiæ et charitati tribuitur, Joan. 3 : *Sic Deus dilexit mundum*, etc. ; Luc. 2 : *Per viscera misericordiæ Dei*, etc.; ad Ephes. 2 : *Propter nimiam charitatem*, etc. ; 1 ad Timot. 3, dicitur : *Magnum pietatis sacramentum ;* et ad Tit. 3 : *Apparuit gratia Dei*, etc.; et c. 3 : *Apparuit benignitas et humanitas*, etc. Quæ testimonia non satis probant hanc conclusionem de fide (ut quidam censent), quia revera non loquuntur de incarnatione respectu humanitatis Christi, sed respectu nostri, ut est beneficium nobis collatum ad nostram redemptionem, sic enim datum est sine meritis nostris, ut probant dicta testimonia ; quod vero respectu humanitatis Christi nullum ibi intervenerit meritum, non satis ex illis locis colligi potest, sed solum probabile argumentum ; cum enim semper Scriptura istud beneficium simpliciter et absolute revocet in Dei misericordiam et liberalitatem, videntur omnia merita simpliciter exclusa. Sumi etiam hoc potest ex illo Psal. 8 : *Quid est homo, quod memor es ejus*, etc., usque ad illud : *Constituisti eum super opera manuum tuarum.* Quibus verbis satis indicatur id factum esse sine merito hominis sic exaltati ; ea tamen verba de Christo interpretatur Apostolus, ad Heb. 2, ubi inter alia ait : *Eum autem, qui modico, quam Angeli, minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.* Ubi indicatur illam exaltationem humanitatis supra omnes Angelos ante omne meritum esse ; at vero gloriam et honorem, quem postea per passionem adeptus est Christus, ex merito fuisse consecutum. Hinc etiam, Joan. 1, hoc mysterium *gratia* vocatur, non nobis tantum facta, sed simpliciter, quia non ex operibus data est.

9. Secundo, hanc veritatem expressius quam alii Patres docuit Augustinus, de Prædest. sanct., c. 15, ubi primum de natura ipsa humana expresse interrogat, quibus meritis hoc sibi compararit; deinde de ipso homine Christo ; et tandem concludit in hoc esse similem illam gratiam unionis in Christo primæ gratiæ quæ nobis confertur, quod sicut illa ex nullis præcedentibus meritis Christi hominis et humanitatis ejus collata est, ita hæc sine nostris meritis datur. Idem repetit de Bono perseverantiæ, c. ult. ; et de Correptione et gratia, c. 11, videtur dicere hoc esse de fide : *Neque enim quisquam*, ait, *tanta rei hujus et fidei cæcus est ignorantia*, etc. Sed ibi plane loquitur contra Photinum et alios, asserentes Christum justum hominem ac sanctum prius extitisse, atque bonis suis operibus meruisse conjunctionem specialem cum Deo ; qui in duobus errarunt contra fidem, tum quod incarnationem negabant factam a principio conceptionis Christi, ex quo inferebant cecidisse sub meritum ; tum quod illam incarnationem non veram hypostaticam unionem cum Deo, sed accidentalem dicebant, ut Nes-

toriani. Et ex quolibet horum principiorum asserere Christum, vel humanitatem ejus meruisse suam incarnationem, est sine dubio contra fidem. At vero Augustinus solum ex eo colligit, humanitatem non fuisse assumptam ex meritis, quia non prius tempore extitit quam fuerit assumpta. Quæ consequentia licet bona sit ratione materiæ (ut statim dicam), non tamen per se sufficit ad faciendam conclusionem de fide. Eamdem tamen sententiam repetit Augustinus in Enchirid., c. 36 et 40, et 13 de Trinit., c. 17, et tract. 2 in Joan.

10. *Subsistentia conditio requisita ad operationem.*— Ultimo arguitur ratione illa communi, quæ ita explicatur. Quia meritum debet antecedere præmium saltem ordine naturæ; sed in Christi humanitate non præcessit ordine naturæ aliquod opus meritorium ante assumptionem; ergo. Major supponitur ex materia de merito, et ex supra dictis explicando sensum hujus dubii, in quo versamur. Minor probanda est ex dictis in sectione præcedenti, quia operatio animæ est quoddam accidens ejus; sed ostensum est nullam formam accidentalem, præsertim extrinsecam, seu non habentem intrinsecam et necessariam connexionem cum ipsa substantia, antecedere ordine naturæ propriam subsistentiam, atque adeo neque hanc hypostaticam unionem; ergo idem dicendum est de operatione, atque adeo de merito quod in operatione fundatur. Et hoc sensu optime procedit illa ratio, quæ in eamdem coincidit, quod, scilicet, actiones sunt suppositorum, seu subsistentium; sed humanitas, seu anima prius natura quam uniretur, non fuit suppositum, nec subsistens; ergo neque capax operationis, nec meriti. Major habetur ex communi consensu philosophorum, et ex Aristotele in citato loco Metaphys., qui (ut ego existimo) pro eodem duxit naturam singularem et suppositum, et ex dictis ita explicanda est, et probanda, quia, licet subsistentia non sit formale principium operandi, tamen est conditio ex natura rei prærequisita in operante propter illam rationem, quia complementum rei in proprio esse substantiali secundum naturæ ordinem operationem antecedit. Quod a simili explicatur in forma accidentali, in qua etiam ex natura rei distinguitur actualis inhærentia ab ipsa existentia, et tamen ex natura rei loquendo, accidens prius natura intelligi debet non solum existens, sed etiam inhærens, quam actu operans, quia prius constitui debet in suo naturali modo essendi, quam operetur. Et hinc etiam fit quod, si per Dei potentiam accidens sine subjecto conservetur, prius intelligetur esse suo modo per se existens quam operans, quia cum inhærentia sit magis intrinseca accidenti quam actio, et ex natura rei prius illi conveniat, ea impedita per alium modum per se existendi, necesse est ut talis etiam modus actionem antecedat, atque universaliter, ut forma in re prius habeat unum vel alium determinatum modum essendi, quam agat; sic ergo in proposito, subsistentia propria, tanquam modus maxime intrinsecus naturæ, ex natura rei antecedit operationem; et ideo quando per hanc hypostaticam unionem impeditur, etiam talem unionem antecedere operationem necesse est.

11. Et hac ratione solvitur facile fundamentum prioris sententiæ. Concedo enim, consequenter loquendo, ita potuisse probabiliter, imo et probabilius dici in illa opinione quæ ponebat dispositionem gratiæ antecedentem in ipsa humanitate. Sed propterea illam rejecimus, et ab inconvenienti, hoc eodem argumento illam impugnavimus. Ad confirmationem, sunt qui propter illam concedant potuisse in humanitate præcedere aliquam operationem liberam ordine naturæ ante unionem; sed hanc non potuisse esse meritoriam, quia non procedebat ex gratia. Hoc vero mea sententia inconstanter dicitur. Quia si operatio libera et moralis, seu virtutis acquisitæ, potuit in humanitate antecedere unionem, cur non etiam supernaturalis, vel cur non etiam habitus infusus? vel saltem operatio supernaturalis procedens ab auxilio? Si enim dicatur hæc dona supernaturalia ratione unionis conferri, principium petitur. Hoc enim controvertitur, nam quamvis unio semel habita sufficiens ratio sit, ut hæc omnia auxilia præbeantur, tamen etiam possunt ex voluntate Dei per se concedi cuicumque naturæ illorum capaci, atque adeo possent dari naturæ humanæ, ut per illa se actualiter disponeret ad unionem, et aliquo modo mereretur illam, si illorum esset capax. Aliter ergo ex dictis respondendum est, etiamsi prius natura anima supponatur existens, non tamen potuisse prius natura operari quam subsistat propria subsistentia, vel subsistentia Verbi, cujus ratio satis explicata est.

12. Ex quibus tandem dico tertio, etiam de potentia absoluta fieri non potuisse ut humanitas mereretur suam incarnationem, eo

modo quo nunc agimus. Nam imprimis suppono, humanitatem separatam ab omni supposito proprio et alieno non posse existere in rerum natura, et consequenter in illa ut sic hujusmodi meritum esse non posse. An vero in proprio supposito prius existente esse potuerit, dicetur sect. 5. Deinde, cum ex natura rei sit prior subsistentia quam operatio, nulla ratione potest hic ordo immutari, quia est prorsus intrinsecus et quasi essentialis. Quod ita declaro, quia non potuit Deus facere ut humanitas in proprio supposito prius natura operaretur quam subsisteret, quia non potest facere quin subsistentia sit magis intrinseca, et ex natura sua anterior operatione. Deinde non potuit hæc subsistentia propria impediri per unionem ad Verbum, alio modo quam de facto impedita est; ergo, si de facto non intelligitur talis ordo naturæ, quo operatio humanitatis præcedat unionem, nulla ratione est illa possibilis. Denique rationes in præcedente sectione factæ in præsente casu procedunt.

13. *Aliquorum figmentum. — Quot laboret defectibus. — Substantialis unio ad existentiam Verbi, ad subsistentiam ipsius terminetur, necesse est.* — Præter hos autem modos nullus alius excogitari potest, quo humanitas per opera ordine naturæ antecedentia hypostaticam unionem mereatur. Dicunt vero aliqui, potuisse humanitatem existere per existentiam Verbi, et ut sic existentem mereri unionem ad hypostasim seu subsistentiam Verbi. Nam, licet unio ad subsistentiam (ut aiunt) naturaliter sit prior quam ad existentiam, posset tamen Deus hunc ordinem immutare. Addunt vero meritum illud non fore omnino perfectum et de condigno, eo quod non esset ab infinita persona, sed a natura, quæ licet per infinitam existentiam existeret, illa tamen existentia non ita dignificaret operationem, sicut persona. Sed mirum est quot falsa principia in hac imaginatione seu fictione includantur. Primum, posse naturam existere per alienam existentiam, de quo infra, q. 17. Secundum, posse intelligi unionem substantialem cum Deo, et non esse in hypostasi, nec subsistentia; illa enim unio cum existentia substantialis est, et tamen non ponitur esse in hypostasi, nec ad subsistendum; relinquitur ergo ut talis unio sit in natura, quia juxta doctrinam Conciliorum supra traditam, non est aliud genus unionis substantialis inter duas substantiales naturas. Et ex eadem doctrina constat quam sit falsum illud consequens, constabitque amplius ex dicendis infra, q. 3. Tertium, posse esse realem naturæ ordinem inter unionem ad existentiam, et unionem ad subsistentiam Verbi. Qui enim hoc concipi potest, cum existentia illa et subsistentia in re nullo modo actualiter distinguantur? Ubi enim non est in re distinctio, nec realis ordo naturæ esse potest. Quod magis declaratur ex parte humanitatis: aut enim in illa sunt duo modi unionis ex natura rei distincti, unus ad existentiam, et alius ad subsistentiam divinam, aut est unus tantum. Primum per se apparet valde absurdum. Cur enim distinguentur in re uniones, cum neque in re quæ unitur, neque in re ad quam unitur, reperiatur talis distinctio ex natura rei? Adde etiam, quod neque illæ uniones sunt separabiles, alias posset manere humanitas existens divina existentia in propria persona; quod nemo (credo) prudens affirmabit. Nullum ergo est principium aut signum distinctionis ex natura rei inter illas. Quod si unio est in re eadem in seipsa, et existentia cum subsistentia Verbi in re est idem, non potest ordo naturæ in illa unione excogitari, neque est distinctum donum Dei illa unio, ut terminatur ad existentiam, vel ad subsistentiam; non ergo potest tale meritum intercedere inter illas duas uniones, etiamsi eas admittamus, et demus ratione distingui, quia hæc distinctio non satis est ut inter eas, vero ordine naturæ et causalitatis, quasi interponatur seu intercedat. Sed de hac re iterum redibit sermo infra, q. 17.

14. Quartum denique absurdum, quod involvitur in prædicta assertione, est suppositis his principiis non habere operationem, infinitam dignitatem moralem ab existentia divina, sicut habet a subsistentia. Quænam enim differentiæ ratio reddi potest? Numquid minoris perfectionis aut dignitatis est existentia divina, quam subsistentia? Non sane, cum sit infinita in genere entis. Aut fortasse existentia minus influit in operationem quam subsistentia? Non certe, nam secundum veriorem metaphysicam existentia naturæ per se influit, natura enim non influit nisi ut actualis entitas; et in omni opinione existentia est conditio magis necessaria ad agendum quam subsistentia. Aut fortasse differentia in hoc consistit, quod suppositum sit quod operatur, non natura, etiam existens? At vero, licet hoc in se verum sit, tamen nec inde sequitur naturæ dignitatem nihil conferre ad valorem meriti; sicut confert gratia, licet non

sit ipsa quæ operatur, sed principium operandi. Neque in ea hypothesi, in qua proceditur, id dicitur consequenter; asseritur enim humanitas existens in eo casu mereri unionem hypostaticam; consequenter ergo asserendum est illam esse quæ operatur, non enim meretur nisi operando; ergo, cum illa non operetur nisi existens, neque etiam meretur nisi existens; ergo, si existeret existentia infinitæ dignitatis, ex habitudine et conjunctione ad illam haberet opus infinitum valorem, sicut etiam humanitas haberet infinitam dignitatem et sanctificationem, non minus quam ex unione ad subsistentiam. Est ergo hic dicendi modus (judicio quidem meo) nec sibi constans, nec absolute verisimilis aut probabilis.

SECTIO IV.

Utrum Christus Dominus mereri potuerit incarnationem suam.

1. Hæc quæstio non habet locum, ut ex supra dictis constat, in merito fundato in operibus tempore vel natura præcedentibus ipsam unionem. Quia Christus solum antecedit unionem ut Deus; ut sic autem meriti capax non est (ut suppono), sed ut Deus homo, et ut sic resultat per unionem, et posterius saltem natura sequitur operatio. Quamobrem instituitur tota ista quæstio de merito in posterioribus operibus fundato.

2. De quibus secundo certum est non potuisse per illa Christum Dominum mereri prædestinationem incarnationis, per quam ipse ut homo prædestinatus est, ut esset filius Dei naturalis. Hoc enim probant adducta omnia superiori sectione pro prima conclusione, quia, scilicet, illa merita neque in duratione, neque in præscientia potuerunt antecedere hanc prædestinationem, cum ab illa proficiscantur. Nam quod cognoscantur merita possibilia, non refert ut sint ratio volendi incarnationem, nisi fortasse per modum finis, quia causa meritoria (ut dixi), cum habeat moralem quamdam efficientiam, supponi debet secundum actualem existentiam saltem in prævisione præmiantis. Et eadem ratione non sufficit præscientia conditionata eorumdem meritorum, ut dictum est sectione præcedenti. Atque hinc ulterius colligitur primam futuritionem (ut sic dicam) incarnationis non potuisse sub meritum Christi cadere, id est, non potuisse Christum mereri, ut sua incarnatio esset futura. Probatur primo ex proposita assertione, quia, hoc ipso quod incarnatio Christi prædestinata est, seu prædefinita, ut in tempore fieret, fuit infallibiliter futura; sed non potuit Christus mereri prædestinationem incarnationis; ergo nec quod simpliciter futura esset. Secundo, quia non potuit aliquid esse ex meritis Christi, nisi illa supponantur vel prævideantur, saltem ut futura; sed merita futura supponunt incarnationem futuram; ergo non possunt esse causa meritoria ob quam simpliciter sit futura incarnatio, sed necessario supponi debet, quod ante omne tale meritum futura sit incarnatio, ita ut sicut de possibili non potest esse vera hæc causalis : Quia merita Christi sunt possibilia, ideo incarnatio est possibilis; sed potius e converso; ita de futuro, non ideo futura est incarnatio, quia merita Christi sunt futura; sed e contrario, quia incarnatio erit, ideo ab illa erunt merita.

3. Difficultas ergo superest, an ipsa incarnatio potuerit in re ipsa fieri propter merita prævisa ipsius Christi jam prædestinati. Et ratio dubii est, quia gratia antiquorum Patrum, propter merita Christi prævisa, multo ante tempore illis data est; ergo, quamvis incarnatio ordine temporis vel naturæ eadem merita præcesserit, nihilominus propter illa prævisa potuit exhiberi. Si enim in genere loquendo, ad rationem meriti satis est ut in præmiantis scientia præmium antecedat, cur non hic etiam sufficiet? Dicetur fortasse rationem esse, quia ipsa incarnatio totius meriti principium est, non autem gratia Patrum antiquorum. Sed contra, primo, quia incarnatio non ut exhibita, sed tantum prævisa, meriti etiam prævisi principium intelligitur; ergo, licet incarnatio illa, ut prædestinata, non potuerit cadere sub tale meritum, tamen ut re ipsa facta, optime potuit. Quod ita explicatur, quia postquam Deus prædestinavit et prævidit Christum habiturum infinita merita, potuit non exequi illam incarnationem, nisi intuitu illorum meritorum, quia libere operatur, et potest, prout vult, sua dona conferre. Nam ex eisdem meritis eodem modo prævisis paravit viam incarnationi exequendæ, et dedit gratiam Virgini, qua esset condigna mater incarnati Dei.

4. *Sufficiens valor in operibus Christi ad merendam hypostaticam unionem.* — In hac quæstione, non dubitamus quin in operibus Christi Domini fuerit sufficiens valor, ut gratiam unionis mererentur, in genere de illa loquendo, quia (ut supra, q. 1, art. 2, demonstratum est) illa valorem infinitum habuerunt.

Unde si ordinasset merita, ut Pater, vel Spiritus Sanctus incarnaretur, vel si assumpsisset prius naturam angelicam, et per illam operaretur ordinando merita ad assumptionem hujus humanitatis, sine dubio illam mereri de toto rigore justitiæ posset, ut ibi dictum est, quia nulla conditio ad meritum necessaria illi deesset. Difficultas ergo tantum est de hac numero incarnatione, ut obtinenda per opera et merita exequenda per humanitatem assumptam per eamdem incarnationem. Et hoc modo multorum opinio est, implicare contradictionem Christum meruisse hanc incarnationem, propter illam rationem, quia impossibile est principium meriti sub meritum cadere. Quæ variis modis confirmatur : primo, quia alias quilibet homo primam gratiam mereri sibi posset, per opera, scilicet, ab ipsamet prima gratia procedentia. Secundo, quia alias idem esset causa sui ipsius in eodem genere ; incarnatio enim in genere efficientis est causa meriti, et meritum causa incarnationis, quod genus causæ ad efficientem quoque revocatur; ergo et incarnatio erit causa sui ipsius, et duo erunt sibi invicem causæ in genere efficientis, quæ est aperte repugnantia. Tertio, quia alias posset cadere sub meritum, ipsum etiam esse et creari, quæ videntur absurda et contra omnium sententiam.

5. Hæc sententia est probabilis. Nihilominus tamen, de potentia absoluta loquendo, fateor me non videre tam apertam contradictionem, et ideo valde probabile existimo hoc fieri potuisse. Quod ratio dubitandi in principio posita multum persuadet, cum replicis etiam adhibitis. Quæ amplius confirmantur, quia non implicat contradictionem velle Deum ita conferre humanitati gratiam unionis, ut non omnino absolute donet, sed quasi sub conditione et dependenter a futuris operibus, et in præmium eorum, atque adeo ut, licet tempore vel natura antecedat unio, non sit per modum gratiæ gratis datæ, sed per modum anticipatæ solutionis; ut si rex tribuat militi arma et equum in stipendium futuri laboris et militiæ, et quasi in præmium meritorum eodem equo et armis futurorum. Quod exemplum variis modis vitatur ab iis qui tuentur contrarium, sed vix unquam satisfaciunt. Deinde quia argumenta in contrarium non cogunt; quod in his quæstionibus, quæ pertinent ad potentiam Dei absolutam, satis fere est ut non existimetur impossibile, quod non probatur.

6. *Ad fundamentum præcedentis sententiæ responsio prima. — Secunda responsio. — Incarnatio qualiter possit cadere sub meritum.* — Ad fundamentum enim respondetur primo, principium meriti ex natura rei, et prout de facto confertur, non posse cadere sub meritum, ut statim explicabimus; secus vero de potentia absoluta. Secundo respondetur, principium meriti secundum eam rationem vel conditionem, qua principium meriti est, non posse cadere sub idem meritum, quatenus causa meritoria est, seu ratio aliquid faciendi; easdem tamen res sub alia ratione, seu sub alio statu, posse cadere sub meritum. Declaratur, nam merita Christi non dicuntur posse concurrere ad hoc præmium, nisi ut futura; ut sic autem principium eorum est incarnatio ut prædestinata tantum, non ut jam executioni mandata; est autem præmium, prout in tempore executioni mandatur, et ut sic est principium meritorum ut actu existentium, et ita sub alia et alia ratione est principium et præmium meritorum. Unde potest retorqueri argumentum, quia merita, ut futura et ut prævisa, antecedunt incarnationis executionem; ergo nihil repugnat quin Deus intuitu horum meritorum illam exequatur.

7. *Objectio.* — Dices : repugnat Christum ordinare sua merita ad obtinendam incarnationem, cum necessario supponatur habens illam; hoc autem videtur necessarium ad meritum, scilicet, ut is, qui meretur, ordinet et referat suam actionem in præmium. Respondetur : satis est quod Deus ita ab æterno ordinaverit, et quod in tempore quasi hac lege incarnationem fecerit, et quod Christus postea legem acceptarit, et sua opera retulerit ad implendam voluntatem Patris. Denique non est necesse ut sua merita referat ad obtinendam incarnationem, sed potest referre quasi ad persolvendam illam, quod est satis, cum idem dicendum necessario sit de modo quo Christus antiquis Patribus gratiam meruit. Dices : Deus absque meritis Christi præordinavit Verbi incarnationem, nec potuit aliter fieri, ut dictum est; ergo non potuit illam efficere ex meritis Christi, quia non potest aliter fieri quam præordinata est. Et eadem ratione non potuit Deus ordinare merita Christi ad incarnationem, quam sine ordine ad merita jam præordinaverat. Respondetur, idem fere argumentum fieri posse de omnibus prædestinatis; negatur ergo utraque consecutio, quia Deus, qui sine prævisis meritis gratis voluit incarnationem, potuit etiam simul velle,

post jam prævisa merita futura, illam perficere et exequi intuitu illorum; hæc enim non sunt opposita, quia prædestinatio seu potius prædefinitio et executio diversa sunt; unde, licet illa sit absque meritis, hæc potest fieri intuitu meritorum; et licet incarnatio non possit nisi gratis prædestinari, potest tamen non omnino gratis fieri, quia ante præordinationem incarnationis nullo modo supponitur Christus, aut merita ejus, nec ut existentia, nec ut futura; ante executionem vero supponuntur saltem ut futura et prævisa, ex vi efficacis decreti, quo gratis prædefinita est incarnatio; atque ita incarnatio gratis prædestinata potest non omnino gratis fieri, sed intuitu meritorum, quamvis non possit nisi gratis prædestinari.

8. Atque hinc constat ad exempla adducta de prima gratia, et de aliis similibus; quamvis enim de facto non possit prima gratia cadere sub meritum juxta rerum naturas, et juxta legem meriti a Deo statutam, ut infra attingemus, et in materia de gratia latius tractatur, tamen de potentia absoluta non repugnaret, Deum non uti his legibus, sed intuitu futuri meriti, et ratione illius, primam gratiam conferre, sicut de incarnatione dictum est. Adde vero, in his omnibus negari non posse quin in hoc genere seu modo præmiandi merita, aliqua liberalitas intercedat, quia hoc ipsum, scilicet, dare aliquid per modum præmii ante exhibitum meritum, liberalitas est; tamen quia hæc liberalitas non repugnat cum ratione justitiæ et meriti, ideo non videtur simpliciter implicare contradictionem, quod hæc omnia dentur propter futura merita prævisa, sicut supra dictum est de gratia data antiquis Patribus propter merita Christi, et de omni pacto justitiæ, in quo datur anticipata solutio ante merces exhibitas vel acceptas. Ex quo patet ad primam et tertiam confirmationem.

9. *Analogia inter causam finalem, et meritoriam.* — Ad secundam vero simpliciter negatur sequela, sicut non sequitur: Meritum est causa finalis incarnationis, et incarnatio est causa efficiens meriti; ergo est causa sui ipsius; quia sicut hic mutatur genus causæ, ita ibi; causa enim meritoria et finalis licet in aliis differant (ut dictum est), tamen in hoc conveniunt, quod sicut finis causat, antequam sit, ita causa meritoria potest suo modo causare, antequam in re ipsa existat, si sit in mente ejus qui collaturus est præmium. Et hujus ratio est, quia, sicut finis causat movendo causam agentem, ita meritum non causat immediate influendo in præmium, sed movendo voluntatem alterius ad reddendum illud. Et hinc est quod, sicut finis interdum movet ad productionem vel consecutionem sui ipsius, ita meritum possit movere, seu esse ratio propter quam Deus conferat id, quod ipsius meriti principium est; ita ut idem simul sit ejusdem meriti solutio et satisfactio. Incarnatio ergo est causa suo modo efficiens physica operis meritorii; meritum autem est causa moralis, et quodammodo metaphorica præmii, et ideo non videtur implicare quod sint sibi invicem causæ, nec propterea sequeretur, idem esse causam sui ipsius, genere causæ mutato.

10. *Christus non meruit incarnationem suam.* — Sed quidquid opinemur de implicatione contradictionis, de facto tamen sine ullo dubio dicendum est Christum Dominum non meruisse incarnationem suam. Assertionem hanc aliqui existimant esse de fide, quod est verum in sensu contrario errori Photini, Origenis, et aliorum, ut dictum est, scilicet, quatenus per eam excluditur meritum, quod in eadem natura tempore antecesserit incarnationem; tamen ut excludit meritum, vel natura prius, vel solum prævisum, non est expresse de fide, cum non sit in Scriptura aperte proposita, neque ab Ecclesia definita, aut declarata, est tamen ita certa, ut contraria sit temeraria et periculosa. Primo, quia sacræ Scripturæ testimonia sectione præcedenti citata plurimum illi favent. Secundo, propter testimonia Sanctorum, præsertim Augustini, ibidem allata. Tertio, propter communem consensum Scholasticorum hic, et in 3, d. 4. Ratio vero reddi potest primo, quia meritum natura sua postulat ut antecedat præmium ad quod ut via ad terminum comparatur, vel ut medium ad finem, et ideo hic ordo in uno et eodem nunquam immutatur. Imo, neque in diversis, nisi quando congruenti ratione alio modo fieri non potest, ut contingit in gratia antiquorum Patrum, in qua etiam suo modo hic ordo servatus est; nam saltem in prævisione Dei fuit prius meritum Christi, propter quod illa data est, quam ipsa gratia; at vero idem Christi meritum non potuit etiam in prævisione Dei esse prius quam incarnatio.

11. Secundo, si admittamus esse possibile principium meriti sub diverso statu sub meritum cadere, ut id fieri possit, necesse est ut illud a principio non absolute et simpliciter detur sed quasi sub conditione futurorum

meritorum, et dependenter ab illis, sicut necessario dicendum est de gratia antiquorum Patrum, quia alias non posset ibi intercedere ratio justitiæ, atque adeo neque ratio meriti; at vero hic modus est imperfectus, neque in Christo Domino locum habuit; sed a principio habuit gratiam unionis, perfectissime et simpliciter, et ideo neque in illo talis modus meriti locum habuit. Unde confirmatur tertio, nam propter hanc causam gratia simpliciter prima sub meritum non cadit, quia non datur imperfecto modo et dependenter a futuro opere, sed absolute et simpliciter, et alias non perfecte haberet rationem gratiæ. Dico autem, gratia simpliciter prima, quia prima gratia habitualis, sicut est prima in ordine ad meritum de condigno, ita non cadit sub illud; tamen, quia non est simpliciter prima, sed supponit aliam excitantem et adjuvantem, quæ (ut est probabile) potest esse principium meriti de congruo, ideo gratia prima habitualis potest fortasse cadere sub hoc meritum, non ut consequens illam, sed ut antecedens; tamen ipsa prima gratia excitans vel adjuvans, quæ est simpliciter prima, sub nullum meritum cadit; pertinuit enim ad convenientem et liberalem providentiam Dei, et consentaneam naturis rerum, gratis donare principia operandi, ipsa vero bona opera ad alia congruentia præmia ordinare; sed gratia unionis in Christo est omnium prima, et radix omnis meriti; ergo. Denique quia maxime decens fuit ut summum Dei opus, et quod est fundamentum totius meriti, non fuerit fundatum in merito, sed in sola Dei liberalitate.

12. *Quæsito fit satis. — Quot et quales incarnationis circumstantiæ.* — Sed quæres an idem dicendum sit de circumstantiis incarnationis. Respondeo breviter, cum communi et probabiliori sententia, idem esse dicendum. Ut vero hoc et recte intelligatur, et probetur efficaciter, advertendum est circumstantias proprie dici, quæ comitantur incarnationem, ut sunt quod tali tempore fiat, tali loco, tali modo, opere, scilicet, Spiritus Sancti, et similes; possunt vero etiam circumstantiarum nomine comprehendi quædam quæ incarnationem antecedunt, ut annunciatio angelica, consensus Virginis Beatissimæ, ejusque dispositio ac cooperatio. Item quædam alia, quæ incarnationem subsecuta sunt, possunt etiam circumstantiæ appellari, ut Angelorum laudes et cantus, pastorum et magorum adorationes. De primis ergo circumstantiis præcipue intelligitur communis sententia. Quam aliqui ex eo probant, quod hæ circumstantiæ ad divinam prædestinationem pertinent, et non cadunt sub libertatem Christi hominis, sed ante illam fuerunt a Deo, suo arbitrio, et juxta divinam ipsius sapientiam, præordinatæ. Sed hæ rationes et similes non cogunt, nam ea, quæ a Deo prædestinata sunt sola ejus voluntate, possunt cadere sub meritum, licet eorum prædestinatio sub meritum non cadat, ut patet, nam Deus præordinavit Petrum ad tantam gloriæ intensionem sola sua voluntate, quam Petrus postea meretur. Item etiam non cecidit sub libertatem Christi humanam, quod Beatæ Virgini tanta gratia sit data; nam, priusquam ipse fieret homo, data est illi, et nihilominus eam ipse meruit, quasi solvendo quod datum jam erat. Ratio ergo solum est illa, quia hæ circumstantiæ, sicut et executio incarnationis, antecedunt meritum saltem naturæ ordine, et ideo ex natura rei non cadunt sub illud, nec sunt multiplicanda miracula sine necessitate. Item quia hæ circumstantiæ per modum unius conjunguntur cum ipso mysterio, et (ut ita dicam) tenent se ex parte illius, quatenus cum illo conjunguntur ad constituendum in rerum natura Christum, in statu in quo possit operari et mereri, nam ad hoc necessariæ sunt, et ideo non magis cadunt sub meritum ejus, quam ipsamet incarnatio.

13. *Dispositiones ad incarnationem prævias ut sic Christus non est meritus.*—Et hæ rationes procedere videntur a fortiori de aliis circumstantiis, quæ tempore antecesserunt incarnationem, quia sunt multo anteriores merito. Sed in his considerare oportet, aliud esse loqui de illis formaliter, ut circumstantiæ incarnationis sunt, et ad illam dicunt habitudinem; et hoc modo applicari ad eas potest doctrina data. Aliud vero erit si de his loquamur quasi materialiter, ut per sese consideratæ possunt esse talis naturæ ac conditionis, ut juxta ordinariam Dei providentiam non dentur sine alicujus merito; ut gratia et auxilia B. Virgini, ut sese præpararet ad conceptionem Filii Dei, quatenus ordinata sunt ad incarnationem, circumstantia ejus dici possunt, quæ reduci potest ad illas quas philosophi morales vocant, *quomodo*, *vel quibus auxiliis*, et nihilominus Christus meruit eam gratiam, et auxilia Beatæ Virgini, non eo titulo quod circumstantiæ suæ incarnationis sunt, sed quia sunt res pertinentes ad sanctificationem perfectam ipsius Virginis, quæ

sanctificatio nulli datur absque Christi merito. Et hæc ratio procedit de gratia antiquorum Patrum, quatenus fuit quædam dispositio et præparatio ad Christi adventum. Itaque generalis regula erit, Christum non meruisse ea quæ suam incarnationem antecesserunt, nisi talia fuerint, quæ ad homines sanctificandos pertinerent, propter rationem factam, quæ magis ex sequenti sectione constabit.

14. *Incarnationem subsecutas circumstantias meritus est Christus.*— De circumstantiis autem tertii generis dicendum est, Christum illas meruisse, quia in eis non procedit ratio facta, cum sint posteriores incarnatione, et non est alia quæ obstet, de qua re dicemus latius infra, quæst. 19.

15. *Objectio.* — Sed contra, primo, nam Apocal. 5 dicitur: *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere divinitatem*, etc. Illa autem particula, *qui occisus est*, habet vim notæ causalis, id est, quia occisus est. Sicut paulo antea dicitur: *Dignus es, Domine, accipere librum, et aperire signacula ejus, quoniam occisus est.* Et Psalm. 44 dicitur: *Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus*, etc. Quod de unctione humanitatis per divinitatem exponit ibi Augustinus, et Ansel., ac Beda ad Hebræ. 1. Respondetur ad primum testimonium, ibi esse sermonem de manifestatione divinitatis, quam Christus sua passione meruit. Ita Ruper., S. Thom., Carthus., Lyra, et alii. Secundum vero testimonium primo exponi potest de unctione gratiæ gratum facientis, ut videtur exponere Athanas., oratio. 2 contra Arianos, 4 fol. ante finem, ubi hoc exponit de sanctificatione per Spiritum Sanctum, qua ipse Christus seipsum ut hominem sanctificavit, juxta illud Joan. 17: *Ego sanctifico meipsum,* quam sanctificationem dicit factam esse in Jordane quoad nos, quia, scilicet, tunc nobis manifestata est, et propter nos in eum descendisse Spiritum Sanctum declaratum est. Quam expositionem secutus Hilarius, libro 15 de Trinitate, circa medium, expresse dicit hanc unctionem fuisse in Christo ex merito, et ita exponit illam particulam: *Dilexisti justitiam, propterea*, etc. Sed hæc expositio tangit quæstionem aliam, scilicet, an Christus meruerit suam gratiam habitualem, de quo infra.

16. Secundo ergo Hieronymus, in 3 tom., epist. 140, ad Principiam, particulam *propter*, de causa meritoria exponit, tamen unctionem illam intelligit de *oleo exultationis*, quo in resurrectione unctus est, et de exaltatione, et regno, quod suis meritis obtinuit. Et hæc expositio habetur nomine ejusdem Hieronymi super Psalm. 44. Nec multum ab eà distat Ambrosius, ad Hebr. 1.

17. Tertio tamen, si per unctionem intelligamus ipsam unionem ad Verbum, ut multi Patres intelligunt, ut dicemus infra, quæst. 7, illa particula *propter,* non de causa meritoria, sed de finali intelligenda est, ita ut sensus sit: Quia alii homines declinaverunt et defecerunt, ut tu odisses iniquitatem, et justitiam in omnibus diligeres, *propterea unxit te Deus, Deus tuus.* Et ita exponunt supra citati, Augustinus, Anselm. et Beda, et Cyrillus Alexand., lib. 8 Thesaur., capite primo, circa finem.

18. Sed quæret aliquis, esto non meruerit Christus incarnationem suam, ut in principio facta est, an saltem meruerit, vel continuationem et perseverantiam illius unionis, vel quasi extensionem ejus ad omnes partes materiæ, quas paulatim per nutritionem acquirebat, vel quasi restitutionem ejus quæ in resurrectione facta est. Cum enim in triduo non fuerit humanitas, nec fuit unio ad humanitatem, et in resurrectione iterum restituta est; hæc enim omnia videntur esse posteriora incarnatione, ut in principio facta, atque adeo respectu illorum posse salvari omnes conditiones ad meritum necessarias, et cessare omnes rationes supra factas.

19. Dici tamen potest ad primam interrogationem, hanc gratiam unionis de se esse perpetuam, et ut talem a principio dari, et ideo in illa non esse quid distinctum continuationem a prima donatione, præsertim cum dona Dei ex parte ejus irrevocabilia sint, quamdiu creatura non ponit impedimentum; quod in hoc mysterio locum non habet, quia humanitas semel unita non potest divinæ gratiæ impedimentum ponere; quod simile est in beatitudine, et ideo in illa idem est mereri beatitudinem, et mereri perpetuam ejus conservationem; sic ergo in hac gratia unionis idem fuit gratiam ipsam gratis dari, et perpetuam durationem ejus. Et quamvis fortasse non implicet contradictionem hanc gratiam, solum prout intelligitur coexistere uni instanti, gratis dari, et ut perseverantem et durantem esse præmium meritorum, tamen id nec videtur consentaneum naturæ ejus, cum de se perpetua sit, nec modo communicationis divinæ gratiæ, cujus dona (ut diximus) sunt sine pœnitentia.

20. Hinc ad secundam interrogationem dici

otest, non oportere ponere meritum illius uasi extensionis, quia illa unio partium maeriæ quodammodo sequitur ex vi primæ nionis, qua Deus factus est homo integer et erfectus. Nam hæc unio requirit ut omnes artes humanæ naturæ eadem Verbi subsisentia subsistant.

21. Ad tertiam vero interrogationem dici otest, meruisse quidem Christum resurreconem suam, atque adeo unionem animæ ad orpus, non tamen propterea necessarium sse ut meruerit aliquam unionem humanitis ad Verbum, quia hæc in re ipsa non fuit issoluta, sed mansit in anima et corpore, uæ licet inter se separata fuerint per mor:m, non tamen a Verbo. Unde postea, eo oso quod inter se unita fuerunt, mansit tota umanitas ad Verbum unita, non per novam nionem, sed per solas uniones partium qua- inter se conjunctas et unitas. Quod clarius atebit infra, quæst. 6.

22. *Responsio.* — Hæc responsio probabilis st, et quidem quod attinet ad tertium puncm, id pendet ex hoc, quid addat unio totius umanitatis ad Verbum supra uniones parales animæ et corporis simul sumptas. Si nim nihil addit præter unionem animæ et orporis inter se, recte responsum est; si auem aliquid addit, illud sine dubio fuit Christo estitutum propter merita ejus, quia non est ajor ratio de resurrectione ipsa quam de ac unione, si aliquid addit, et quia totum oc pertinet ad exaltationem Christo debitam ropter mortem suam; an vero aliquid addat, fra, quæst. 6, dicendum est. Quoad secunım vero punctum, licet verum sit illam nionem partium materiæ, quæ per nutritioem acquirebatur, fuisse debitam Christo ex unionis, non video tamen cur negari deeat etiam ratione meriti potuisse deberi, fuisse debitam, sicut de gloria corporis dimus; nam, hoc ipso quod aliquod donum ipernaturale obtinendum sit post aliqua erita, quæ possunt esse digna illo præmio, otest cadere sub meritum, etiamsi alio titulo ebitum sit, ut jam non solum per modum roprietatis naturalis, sed etiam ex justitia ebeatur. Et hinc in primo puncto non est npossibile (quamvis hæc res sit mihi magis ubia) meruisse Christum perpetuam conserationem hujus unionis, sicut Gabriel, in 3, ist. 18, dub. 3, circa finem, dixit meruisse hristum perpetuitatem fruitionis animæ suæ, uamvis ipsam fruitionem non meruerit.)uanquam enim hæc duo physice non distinguantur, quia per conservationem nulla res additur rei permanenti, et de se æternæ, tamen, moraliter considerata, et in ordine ad libertatem causæ conservantis, multum distant, ut per se constat. Et ita etiam explicatur, quia si perpetua conservatio non debetur ex merito, sicut Deus gratis dedit unionem, ita ex mera libertate sua posset illam non conservare sine læsione justitiæ, vel alterius virtutis; at vero si intercedat meritum, jam ex justitia illam conservat, nec potest magis eam tollere, quam negare seipsum. Et confirmatur, quia cur non potuit mereri Christus, ut post mortem suam anima et corpus Verbo unita permanerent? Aut cur negabimus hoc meruisse, cum sub valore operum ejus, et totum contineri possit, et non videatur a Deo debitum aliis titulis? Quanquam licet esset debitum, non esset negandum propter eam causam, ut dictum est. Item Christus meruit ut perpetuo glorificaretur tanquam Deus homo, hoc enim sensu dicitur dignus divinitate, Apoc. 5 (ut dictum est); ergo etiam meruit ut ea dignitas perpetuo conservaretur in humanitate sua. Itaque hæc pars mihi videtur probabilior.

23. *Aliqui contra prædictam sententiam insurgunt quibusdam objectis.* — Contra hanc vero sententiam objiciunt aliqui, quia perpetua conservatio est ex natura rei debita tali mysterio et unioni. Item, quia est imperfectio habere rem dependentem a meritis, sicut supra de unione ipsa dicebamus. Tertio, quia alias etiam dici posset meruisse Christum, intensionem gratiæ et virtutum, quia hæc etiam esse poterat major, et in merito fuit valor sufficiens. Quarto, quia esto hoc præmium sit possibile, tamen non constat Christum ordinasse sua merita ad tale præmium, neque ullus Sanctorum aut Doctorum id docuit, neque est necessarium, cum jam satis constaret Christo voluntas Patris de conservanda perpetuo unione. Denique, cum illa conservatio sit infinitum bonum, tali præmio ita exhauriretur meritum Christi, saltem quoad primum actum, ut nihil per illum posset nobis mereri.

24. *Notabile.* — Sed hæc et similia faciliorem habent solutionem. Et imprimis sumo, quod recte conceditur, potuisse Christum hanc conservationem mereri, quod intelligendum est, servatis omnibus legibus connaturalibus merito, absque ulla dispensatione (ut sic dicam), quia potest actus meritorius Christi, non solum naturæ ordine, sed etiam

duratione, saltem per instans antecedere conservationem incarnationis ut sic. Nam, licet conservatio sit eadem actio cum prima effectione, connotat tamen perseverantiam, seu coexistentiam ad aliquam durationem successivam veram, seu imaginariam, aut mente conceptam; quod satis est ut conservatio et sit posterior quam actus meritorius, qui in primo instante fit, et ut ex hac parte habeat sufficientem habitudinem ad illam, ut quantum est ex hoc capite, possit connaturali modo sub meritum talis actus cadere. Ex alio vero capite nihil deficit in Christo, ut per se manifestum est. Nam, quod hæc conservatio sit connaturalis, et quod, secluso merito, Deus ex se haberet voluntatem absolutam conservandi perpetuo illam unionem, non obstat, ut patet in gloria corporis, et in resurrectione. Unde infra, q. 19, generatim ostendemus, Christum sibi meruisse quidquid ex supernaturalibus connaturali modo mereri potuit, quia hoc est majoris perfectionis, et non est cur ei denegetur.

25. *Singulatim fit satis supra objectis.* — Per hæc ergo satisfactum est primæ objectioni, nam debito connaturalitatis adjungi potest debitum justitiæ. Ad secundam dicitur, in his, quæ tempore vel natura antecedunt meritum, imperfectionem esse dependentiam a subsequente merito, quia tunc non videntur a principio perfecte obtineri et possideri; in his vero quæ jam supponunt actum meritorium, nulla est imperfectio, quin potius major perfectio. Ad tertiam negatur similitudo de intensione, quia hæc a principio, et ante omne meritum data est, nec fuit conveniens ut in ea fieret aliqua mutatio, ut q. 7 late dicetur; conservatio autem nec data est, nec dari potuit in primo instanti, proprie de conservatione loquendo. Ad quartam, non oportet ut de singulis meritis et præmiis Christi speciali revelatione aut auctoritate constet, sed sufficit ut in generali aliquo principio, Scripturæ, Patribus, et rationi consentaneo, contineantur; hujusmodi autem est, Christum meruisse quidqud connaturali modo potuit; de quo dicam latius disp. 40, sect. 2; item principium illud, quod Christus gloriam sui corporis meruit, potest ad hoc colligendum probabiliter conferre, quia si meruit illam gloriam, meruit æternam conservationem ejus; ergo et aliorum bonorum, quæ ad illam supponuntur. Neque est timendum quod hoc præmio exhauriatur aliquod meritum Christi, nam in eo est sufficiens infinitas ad hæc omnia præmia, ut supra, disp. 4, ostensum est, nec non dicta disput. 40 dicetur iterum. Et ex sequenti propositione, quam nemo negare potest, apertissime constabit.

26. *Proponitur difficilis objectio.* — *Respondetur.* — Sed dices tandem: ergo etiam homo purus, cum justificatur, potest mereri suæ gratiæ conservationem; unde et merebitur illam, sicut meretur primam gloriam, ut est probabile; id autem dici non potest, alioqui mereretur perseverantiæ donum, quia conservatio gratiæ includit perseverantiæ donum. Respondeo, quoad aliquid esse similitudinem, non vero quoad omnia. Itaque, sicut probabile est mereri hominem, per contritionem, primam gratiam, ita est probabile posse mereri, post ipsam adeptam, conservationem ejusdem; quia dum meretur primam gloriam, meretur illam ut æternam; ergo et perpetuam gratiæ conservationem, sine qua gloria esse non potest. At vero sicut non meretur gloriam ut absolute dandam, sed sub ea conditione, quam Concilium Tridentinum, sess. 6, adhibuit, videlicet, si in gratia decesserit, ita non meretur conservationem gratiæ ut absolute dandam, sed sub conditione, si homo ipse nihil commiserit gratiæ contrarium. Itaque debetur tali homini ex justitia, et ex vi meriti, ut non privetur gratia habituali, nisi mortaliter peccet; non est autem illi debitum quod ei detur ut non peccet, quia hoc non spectat ad intrinsecam et physicam gratiæ conservationem, de qua modo agimus, sed ad speciale donum perseverantiæ, quod nullam conditionem includit, sed per illud absolute et simpliciter datur homini, ut gratiam non amittat, quod non cadit sub tale meritum. Et in hoc est magna differentia inter Christum et purum hominem; nam in Christo supponitur illa conditio ut connaturalis ac necessaria, quia ex se nihil poterat committere repugnans unioni, et ideo sine ulla conditione aut limitatione conservationem prædictam mereri potuit.

27. Ultimo igitur addendum est, etiam meruisse Christum ut hæc unio hypostatica non quidem multiplicaretur, sed ut eadem quasi iterum atque iterum in rerum natura poneretur, quod per mysterium Eucharistiæ supra fieri diximus. Quod quidem mysterium ex meritis Christi profectum esse, et in virtute illorum quotidie perfici certissimum est, sicut et ipsa sacramenta, ut infra, q. 62, art. 5, D. Thomas docet, et ibi dicemus.

SECTIO V.

Utrum homines justi, qui præcesserunt, de condigno mereri potuerint incarnationem.

1. Hæc quæstio de omni pura creatura angelica et humana generaliter procedit, sed, claritatis gratia, de antiquis Patribus tractatur a Doctoribus, quia in eis potest esse aliqua ratio dubitandi, et resolutio quæstionis et ratio ejus eadem est de omnibus aliis. Ratio autem dubitandi esse potest, quia in illis hominibus videntur fuisse omnes conditiones ad meritum de condigno requisitæ. Nam primum erat gratia sanctificans; deinde erat oratio procedens ex fide et spe hujus mysterii, et ex charitate ad Deum, et ad genus humanum; denique erat motio Spiritus Sancti, et ordinatio divina; ad hoc enim illis conferebantur gratia et auxilia, ut se disponerent ad hoc mysterium suscipiendum atque impetrandum. Breviter tamen hæc quæstio tam de facto, quam de possibili definiri potest.

2. Dico ergo primo : nullus hominum meruit de condigno incarnationem Filii Dei. Est certa et communis Theologorum, quos sequenti sectione referam. Et ex Scriptura et Patribus probanda est testimoniis in tertia sectione adductis. Illa enim non tantum ipsius Christi, sed simpliciter omnia merita de condigno et ex justitia excludunt. Quibus addi potest Irenæ., lib. 5 contra hæres., c. 2, ubi inquit respectu peccati redemisse nos Christum summa justitia, respectu vero nostri, summa benignitate, quia nihil illi antea dederamus. Rationes, quibus ad hoc probandum D. Thomas utitur, præsertim prima et tertia, sunt efficacissimæ, quas in sequenti conclusione magis urgebimus. Et confirmari potest primo, quia merita antiquorum Patrum habuerunt condignum præmium in gloria, et gratiæ augmento illi respondente; ergo non merebantur de condigno altius præmium, quale est incarnatio. Antecedens patet, quia respectu nostrorum meritorum hoc est condignissimum præmium; sed non erant altioris ordinis merita priorum hominum, neque enim ex perfectiori gratia operabantur. Secundo confirmatur, quia unus homo non meretur alteri homini primam gratiam de condigno; ergo multo minus potuerunt homines mereri Christo gratiam unionis, quæ prima in illo fuit. Tertio, quis dicat aliquid altius et majus meruisse primos homines, quam ipsum Christum ? Si ergo ipse Christus non meruit de condigno incarnationem, multo minus alii homines. Et hæ rationes convincunt, antiquos Patres non tantum non meruisse incarnationem de condigno quoad substantiam ejus, verum neque quoad accelerationem ejus, seu alias circumstantias, ut patebit facile applicando rationes factas. Quanquam contrarium hujus illationis sentiant Richardus, Bonaventura, Gabriel, Marsilius, Alexander Alensis, statim sectione sequenti citandi. Sed sine fundamento, quia etiam acceleratio (si tamen illa potest cadere sub meritum) et aliæ circumstantiæ incarnationis ad altiorem gratiæ ordinem pertinent, qui non debetur operibus procedentibus a gratia creata, sed hæc in suo ordine habent condignum præmium, et ideo nihil extra illum, vel supra illum de condigno merentur.

3. *Pura creatura incarnationem de condigno mereri non potuit.* — Dico secundo : nulla pura creatura potuit de condigno proprie et perfecte mereri incarnationem, etiamsi intercederet Dei promissio, quamvis, illa posita, esset aliqualis ratio meriti, aliquam similitudinem habens cum merito de condigno. Hæc conclusio est solum probabilis, et est consentanea D. Thomæ et aliis Theologis citatis. Et explicatur breviter, et probatur primo, quia si considerentur gratia creata, et opera quæ ab illa procedunt, secundum se tantum, et intrinsecam suam naturam, solum habent naturalem proportionem, et condignitatem cum gloria, cujus semen est gratia, quæ cum unione hypostatica nec proportionem habent, nec condignitatem, cum gratia nec semen ejus sit, sed inferioris cujusdam ordinis, neque ex natura sua ad illam ordinetur. Secundo, si constituamus huic gratiæ superaddi divinam promissionem sub conditione operis, tunc esset quidem aliquod vestigium meriti de condigno, quia homini sic operanti sub tali promissione debitum esset præmium incarnationis, et quia illa opera ex divina ordinatione, et facta sub fide et spe illius promissionis antecedentis, haberent quemdam majorem valorem pertinentem quodammodo ad ordinem unionis hypostaticæ.

4. Tertio, quod posita hac promissione adhuc non esset in illis operibus meritum proprie ac simpliciter de condigno, habens seu inducens veram rationem justitiæ, ita declaro. Quia, quamvis promissio sub conditione operis ad perfectum meritum de condigno necessaria sit, non tamen sufficit, nisi opus, sub quo fit promissio, pensatis omnibus, suffi-

cientem valorem habeat, et respectu præmii moraliter condignum; at vero meritum puræ creaturæ, quantumvis in se perfectum, et factum sub illa promissione, semper est omnino inæquale in valore respectu præmii incarnationis, quia semper illud meritum manet finiti valoris intensive; incarnatio autem est præmium infiniti valoris simpliciter; sunt ergo prorsus inæqualia; imo illud meritum est quasi nihil respectu tanti præmii, et ideo promissio sub conditione illius non inducit veram ac propriam justitiam.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : ergo saltem hoc modo concedendum est meruisse Patres antiquos de condigno incarnationem. Probatur sequela, quia illi habuerunt promissionem incarnationis propter sua bona opera a gratia procedentia, ut patet ex illo Genes. 22 : Benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meæ. *In semine tuo,* ait, *quod,* scilicet, *est Christus,* ut exposuit Paulus, ad Galat. 4; et Psalm. 131, ad David dicitur : *Juravit Dominus David veritatem, et non frustrabitur eum, de fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Respondetur, has promissiones non fuisse antecedentes merita, et sub conditione operum factas, ut merita, quæ illis inniterentur, majorem aliquam vim habere possent, vel majorem obligationem inducere; sed fuisse consequentes, ex Dei benignitate et misericordia, quod satis patet ex forma ipsarum promissionum, et ex verbis quibus fiunt. Quando vero promissio vel collatio stipendii est tantum subsequens opus, non immutat ullo modo obligationem seu meritum, quantum est ex vi operis, ut in rebus humanis satis constat; et infra tractantes de Christi merito latius explicandum est.

6. *Dubium.* — Ex dictis tamen obiter expediri potest quæstiuncula incidens, an homo purus possit de condigno mereri assumptionem suæ propriæ naturæ, scilicet, existens prius tempore in proprio supposito, habensque gratiam et divinam promissionem, quod assumenda sit ejus natura, dummodo hoc vel illud operetur. Quidam enim existimant tale meritum impossibile esse, tum quia qui meretur, sibi meretur; at vero tale suppositum sibi mereri unionem non posset, cum non possit suppositum assumi; tum etiam quia tale suppositum suam potius destructionem mereretur, nam si ejus assumatur natura, suppositum ipsum creatum e medio tolli necesse est.

7. Mihi tamen videtur hoc meritum de condigno proprium, et inducens veram rationem justitiæ, non esse possibile propter rationem factam; tamen, eo modo imperfecto quo dixi posse unum hominem mereri incarnationem in alia natura, existimo etiam posse in propria, quia opus alicujus non est magis efficax ad merendum bonum alterius naturæ, quam propriæ. Neque incarnatio facta in propria natura est majoris valoris, quam facta in aliena, et promissio Dei potuisset eodem modo intercedere. Nec ratio facta de destructione proprii suppositi efficax est; nam, licet suppositum sit quod operatur et meretur, tamen tota ratio operandi est ipsa natura, cujus bonum potest suppositum per talem operationem intendere, præsertim quia solum dicitur destrui suppositum quoad modum subsistendi; tota vero natura, et simpliciter idem homo maneret sub meliori modo subsistendi, et ideo destructio illius modi nihil obstat quominus hoc meritum possibile sit.

SECTIO VI.

Utrum homines justi, qui Christum præcesserunt, de congruo meruerint incarnationem, vel ejus accelerationem.

1. Quatuor dicendi modos invenio esse posse circa quæstionem istam. Primus est, affirmans antiquos Patres meruisse de congruo accelerationem incarnationis, vel alias circumstantias, ut, verbi gratia, quod ab ipsis descenderet Christus, non vero ipsam incarnationem. Ita opinantur Bonavent., in 3, d. 4, art. 2, q. 1; Gabr., art. 3, dub. 3; Richard., art. 3, q. 1; Almain., q. 1, dub. 3; Marsil., q. 5, art. 2, concl. 3 et 4, art. 3, dub. 1, concl. 1; et Alex. Alens., 3 p., q. 8, memb. 3, art. 2. Verum est tamen aliquos ex his magis videri loqui de merito de condigno, quam de congruo, et ideo negare illud respectu incarnationis, admittere vero respectu circumstantiarum, ut sectione præcedenti tetigi. In hanc vero sententiam de merito congrui inclinant D. Thom., in 3, d. 4, q. 3, artic. 1, ad 4; Scot., in 4, d. 2, q. 1, ad 3; Sot., lib. 2 de Just. et jur., q. 1, art. 3, conc. 3. Et probatur prima pars affirmans, quia Patres antiqui erant justi, et amici Dei, et postulabant non quidem incarnationem ipsam (jam enim erant certi futuram illam), sed accelerationem ejus, ut patet ex illo Psal. 78 : *Cito anticipent nos misericordiæ tuæ;* et ideo Psalm. 11 dicitur : *Propter miseriam*

sopum, et gemitum pauperum nunc exurgam; bi per particulam illam *nunc*, circumstantia empo s, et acceleratio significatur. Illi ergo atres merebantur exaudiri saltem de conruo, quia congruum est ut Deus amicos suos xaudiat justa petentes; et ideo, quasi satisaciens Deus eorum desideriis, interdum acelerationem hanc promittebat, ut Isai. 51 : *ito ven et salus tua;* et Abac. 2 : *Veniens veiet, et non tardabit;* et Daniel. 9 : *Septuainta hebdomadæ abbreviatæ sunt*, etc., ubi lud verbum præmittitur, *quia vir desiderioum es.*

2. Altera pars negans hujus opinionis proatur ratione secunda D. Thom. hic, art. 11, uia principium meriti non cadit sub illud eritum, cujus est principium, ut est comune axioma Theologorum, quod et in merito e condigno, et de congruo proportionaliter erum est, si utrumque cum suo principio onferatur; in utroque enim est eadem ratio roportionalis, scilicet, quia unumquodque eritum in suo genere supponit principium uum; sed incarnatio est principium et radix otius meriti antiquorum Patrum, tam de conruo quam de condigno; sicut ergo hac raone intulit D. Thom. illos Patres non poisse mereri de condigno incarnationem, eaem ratione concluditur, nec de congruo ereri potuisse. Et confirmari hoc potest vais modis, quos infra in tertia sententia, et espondendo argumentis, commodiori loco roponemus.

3. Secundus modus huic contrarius esse otest, meruisse antiquos Patres de congruo carnationem, non tamen temporis acceleationem. Fundamentum prioris partis est, uia illi Patres non postulabant a Deo solam ccelerationem, sed ipsam etiam executioem incarnationis, ut constat ex eorum veris, Isai. 45 : *Rorate, cœli, desuper, et nubes luant justum;* cap. 64 : *Utinam dirumperes œlos, et descenderes;* Psalm. 84 : *Salutare uum da nobis;* et in 105 : *Visita nos, Domine, n salutari tuo;* Genes. 49 : *Expectabo saluare tuum, Domine.* Hæc autem oratio merioria erat saltem de congruo, ut patet ex atione facta pro superiori sententia; conruum est enim ut Deus cooperetur hominius justis, facientibus quod in se est, præserim ad ea bona consequenda, quæ ad salutem ecessaria sunt. Nec vero huic orationi obstaat (quod Alexand. et Richard. supra insiuabant), illos Patres fuisse certos de futura ncarnatione, quia sæpe Deus prædestinat aliquid fieri, quod vult per hominum orationes impetrari, ut recte tractat Gregorius, 1 dialog., cap. 8, et explicari potest in ipsomet Christo, qui orabat pro salute electorum, quos sciebat fore salvandos ex vi divinæ prædestinationis, per media tamen convenientia, et a Deo definita, quorum unum erat illa oratio; sic ergo illi antiqui Patres, licet fidem certam haberent de Christo venturo, merito tamen intelligebant Deum etiam velle ut ipsi aliquid facerent, et se disponerent ad tantum beneficium recipiendum; atque adeo ut suis orationibus et desideriis illud obtinerent. Fundamentum posterioris partis negantis est, quia illi Patres antiqui non potuerunt impetrare atque mereri accelerationem incarnationis, quia impossibile fuit talem accelerationem fieri; Deus enim, prædefiniendo ab æterno incarnationem, simul prædefinivit quo tempore esset futura; illud autem tempus expleri potuit, juxta illud ad Galat. 4 : *Quando venit plenitudo temporis*, etc., ad quod non fuerunt necessariæ orationes, quia ipsum tempus natura sua fluit; at vero immutari, seu accelerari, aut differri non potuit, quia decretum Dei est immutabile, et contrarium hujus a Deo petere esset impium; ergo non potuit hoc cadere sub meritum; sed solum, ut illud ipsum, quod a Deo prædefinitum fuerat, eodem tempore, et modo quo fuerat dispositum, propter merita et orationes justorum mandaretur executioni.

4. Tertius modus esse potest, negans simpliciter antiquos Patres meruisse tam accelerationem incarnationis, quam ipsam incarnationem. Fundamentum est, quia nulla operatio procedens a gratia creata potest mereri etiam de congruo unionem hypostaticam, nec circumstantias, seu accelerationem ejus, quia sunt diversorum ordinum. Quod ita proportionaliter explicatur, quia magis distat ordo gratiæ creatæ ab ordine unionis hypostaticæ, quam ordo naturæ ab ordine gratiæ; sed non potest homo purus per opera facta viribus naturæ mereri etiam de congruo gratiam, vel auxilium, vel ut citius vocetur, neque aliquid simile; ergo nec potest homo justus per opera procedentia a gratia creata mereri etiam de congruo incarnationem, vel accelerationem; quam proportionem optime confirmant verba Augustini, de Prædest. Sanct., cap. 15 : *Ea gratia fit omnis homo Christianus, qua ab initio ille homo factus est Christus;* sicut ergo non potuit homo mereri de congruo, ut Christianus fieret, neque ut

citius fieret, ita neque ut Christus fieret homo. Et confirmatur omnibus supra citatis testimoniis, quibus incarnationis meritum absolute negatur. Quibus adjungi potest glossa in id Psal. 73 : *Respice in testamentum tuum,* dicens : *Meminit promissionis, quia merita defecerunt;* alias exhibitio incarnationis non fuisset simpliciter gratia respectu antiquorum Patrum, quia non esset omnino gratis data; sed ex operibus saltem meritoriis de congruo; sic enim Augustinus et Concilia damnant Pelagium dicentem, primum gratiæ auxilium dari ex bono usu liberi arbitrii, quia jam non esset gratia, sed ex operibus, cum tamen ille non diceret dari ex justitia, sed ex quadam congruitate, et bona dispositione. Denique addi potest pro hac sententia, testimonia Scripturæ, quæ in contrarium citantur, non sufficere ad probandum meritum; nam, licet antiqui Patres facerent quod in ipsis erat, ut impetrarent a Deo remedium peccati, non tamen inde meritum infertur, quod separari potest ab impetratione, ut D. Thom. docet, 1. 2, quæst. 114, artic. 9, ad 1, quia plus requiritur ad meritum quod aliquali justitiæ operantis innititur, quam ad impetrationem quæ nititur bonitate et promissione Dei. Unde impetratio non requirit certam proportionem inter opus petentis et rem impetrandam; meritum vero illam requirit, et hæc deest in proposito, ut declaratum est. Illud vero, quod ex Psal. 11 afferri solet : *Propter miseriam inopum, et gemitum pauperum, nunc exurgam, dicit Dominus,* et similia, facile expediuntur in hac sententia, ut illud *propter* non dicat causam meritoriam, sed finalem ; miseria enim objectum est misericordiæ, et movet ad beneficium conferendum : et ita Augustinus illo loco dicit, *Patrem misisse Filium ad consolandos gemitus pauperum.*

5. Quartus modus dicendi esse potest affirmans utrumque, scilicet, antiquos Patres meruisse de congruo, et incarnationem, et (quod fere idem est) temporis circumstantiam, seu accelerationem ; et hæc sententia bene explicata mihi videtur amplectenda ; sed notandum est prius (ut supra in simili dixi) aliud esse loqui de prædestinatione, seu prædefinitione incarnationis , aut circumstantiarum ejus, aliud loqui de ipsa executione.

6. Dico ergo primo : antiqui Patres non potuerunt mereri de congruo prædestinationem incarnationis. Hæc est communis et certissima, et convincitur fundamento secundæ sententiæ, seu ratione secunda D. Thomæ, in art. 11 ; nam prædestinatio incarnationis est prior omni gratia, et bono motu antiquorum Patrum, et est radix illius ; ergo non potest esse ex illorum meritis ullo modo. Confirmatur primo, quia omne meritum antiquorum Patrum fundabatur in fide Christi venturi; ergo supponebat venturum Christum; ergo prædestinatum. Deinde ipsi non petebant ut prædestinaret Christum, sed ut Deus Christum jam prædestinatum exhiberet.

7. *Qualiter præordinatio incarnationis sub puri hominis meritum cadere possit.* — Atque hæ quidem rationes satis convincunt, de potentia ordinaria hoc aliter fieri non potuisse. Probant etiam, supposito modo et ordine quo Deus statuit, ut omnia hominum merita in gratia ex Christi meritis profecta fundarentur, etiam de absoluta potentia fieri non potuisse, quin præordinatio Christi prævisionem meritorum antiquorum Patrum antecederet, et consequenter ut omnino gratis et non ex meritis hominum fieret. At vero, si Deus aliter res disponere voluisset, fortassis non implicaret contradictionem, ut ex meritis aliquorum hominum prævisis Deus incarnationem fieri præordinaret ac prædestinaret. Ut si aliquibus hominibus gratiam absolute et sine ordine ad Christi merita, dare statueret, eosque videret per eam bene operaturos, et ex illis operibus prævisis ad volendam incarnationem moveretur. In hoc enim ordine disponendi ac volendi res nulla est repugnantia, neque indecentia, quæ rectitudini alicujus virtutis simpliciter opposita sit ; et cum alioqui Deus libere operetur, potest, prout voluerit, operari, ac disponere omnia. Dices : quanquam hic modus providentiæ non sit impossibilis, et, eo posito, electio seu dilectio Christi Dei hominis niteretur in meritis aliorum hominum prævisis, vel de congruo, vel etiam de condigno imperfecto, si promissio antecessisset, nihilominus absolute tota Christi prædestinatio etiam in eo casu non esset fundata in talibus meritis, quia præordinatio et ipsa merita essent medium ad exequendam incarnationem Christi, quæ tamen merita supponerent necessario gratiam aliquam gratis collatam, et non ex meritis, ac propterea tota illa prædestinatio non posset in meritis fundari. Hac enim ratione omnes, qui recte sentiunt, de aliorum prædestinatione docent non posse cadere sub merito, licet præordinatio efficax ad gloriam cadere possit, maxime de potentia Dei absoluta. Respondetur, duplici modo posse intelligi hanc provi-

lentiam et ordinationem divinam. Primo, ut gratia collata hominibus ad efficienda opera, quibus aliquo modo imperfecto incarnationem merentur, detur eis ex intentione faciendi incarnationem, ex intentione (inquam), non per voluntatem absolutam et efficacem, alias nec talis voluntas posset fundari in talibus meritis, sed per voluntatem antecedentem et simplicem, quæ conditionalis vocatur; sicut nunc omnis gratia data hominibus, qui salvandi non sunt, oritur ex voluntate et intentione dandi eis gloriam, non absolute et efficaciter, sed antecedenter, ea scilicet voluntate qua vult Deus omnes homines salvos fieri. Et in eo casu, concedo, non totam prædestinationem Christi futuram fuisse fundatam in talium hominum meritis, ut ratio facta concludit. Alio tamen modo intelligi posset gratiam et merita illis hominibus collata, nullo modo oriri ex voluntate incarnationis, nec beneplaciti, nec antecedente, sed tantum ex voluntate salvandi ipsos homines; Deum vero, visis talium hominum meritis, occasione illorum veluti excitari et moveri ad volendum incarnationem, et disponendum de mediis quibus posset executioni mandari. Posito autem hoc providentiæ modo, tota prædestinatio incarnationis niteretur in illis meritis, quia illa prior gratia, quæ ad illa merita antecedit, nullo modo videtur ad prædestinationem incarnationis pertinere, quia non esset medium ad illam exequendam, cum nullo modo esset ex voluntate seu intentione ejus profecta. Hic autem modus non videtur, absolute loquendo, contradictionem implicare, nec esse impossibilis, propter rationem supra factam fundatam in libertate divina; esset tamen hic modus parum consentaneus divinæ perfectioni et sapientiæ, ad quam spectat nunquam operandi ansam ex prævisa occasione aliqua sic arripere, quin ipsa occasio aut prævolita sit seu præordinata propter finem talem, si bona sit, aut certe permissa, si sit mala. Unde, loquendo secundum legem ordinariam et quasi connaturalem, simpliciter dici potest non posse prædestinationem incarnationis cadere sub hominum merito, etiam imperfecto.

8. Dico secundo : non potuerunt antiqui Patres mereri de congruo prædestinationem incarnationis quoad circumstantias ejus. Loquor autem de potentia ordinaria, non absoluta ; et explicatur : dupliciter enim intelligere possumus, Deum prædefinivisse seu prædestinasse has circumstantias. Primo, ex meritis prævisis antiquorum Patrum, ita ut prius secundum rationem prædestinaverit mysterium ipsum a circumstantiis abstrahendo; deinde vero prævidecit in hominibus justis talem dispositionem, vel orationem, et propter eam voluerit mittere Christum, potius hoc tempore quam alio, vel ex hominibus his potius quam ex aliis, et juxta hunc ordinem essent homines causa meritoria de congruo talium circumstantiarum, non solum ordine executionis, sed etiam ordine prædestinationis. Sed hic modus mihi videtur falsus et improbabilis. Unde potius e contrario dicendum est, Deum ante prævisa omnium hominum merita prædestinasse, et incarnationem fieri, et tali tempore, et ex tali gente fieri, et ideo ita res disposuisse, ut illo tempore et in illa gente esset opportuna dispositio ad tale mysterium suscipiendum. Et probatur, nam quis dicat meruisse Beatam Virginem etiam de congruo suam electionem, ut esset Mater Dei; vel Joannem Baptistam, ut esset præcursor; vel Abraham et David, ut essent Christi progenitores ? Si hoc enim dicere licet, pari ratione de populo Hebræorum dici posset, meruisse ut Deus ipsum eligeret in populum peculiarem, contra illud Deut. 9: *Neque enim propter justitias tuas*, etc. Deinde hoc constat ex ipsis effectibus gratiæ; nam Abraham, verbi gratia, aut Joannes Baptista, aut Beata Virgo, fuerunt ante omnia merita vocatione quadam, aut gratia specialissima præventi, quæ sine dubio ex speciali eorum electione processit; ergo illa electio antecessit omnia merita, et fuit causa ipsorum meritorum. Rursus, per illam specialem gratiam ordinabantur, ut congrue se disponerent ad incarnationem, id est, Abraham, ut illi fieret specialis promissio Christi ; et B. Virgo, ut congrue disponeretur ad concipiendum Deum; ergo illa gratia supponebat electionem ad hæc munera, quæ sunt circumstantiæ incarnationis ; ergo hæc electio non cecidit sub meritum de congruo, sed potius ipsum meritum ab illa processit. Simile autem argumentum fieri potest de temporis circumstantia, nam non se disposuerunt homines ad suscipiendum mysterium incarnationis, tali tempore potius quam alio, nisi per auxilium gratiæ cuncta merita præcedens; sed quod hoc auxilium tali tempore et modo datum fuerit potius quam alio, ex sola Dei voluntate processit; ergo prima temporis prædefinitio, quo Christus incarnandus fuit, non fuit ex meritis hominum prævisis, sed ex voluntate Dei, ut pa-

tet reducendo electionem mediorum ad intentionem finis; nam Deus contulit hoc tempore, verbi gratia, specialem gratiam Abrahæ, David, vel aliis, ut se disponerent ad Christum suscipiendum, et illum impetrarent, et ut saltem tali tempore veniret; ergo voluntas dandi illam gratiam erat ex intentione et voluntate incarnationem tali tempore faciendi; sed illa voluntas antecessit omnia merita; ergo multo magis hæc intentio, seu prædefinitio talis circumstantiæ incarnationis. Neque enim dici potest illam circumstantiam tantum esse prius intentam voluntate antecedenti, et non absoluta et prædefiniente, tum quia intentio et electio sunt proportionata; electio autem mediorum erat efficax, seu media electa erant efficacia, seu infallibilia; ergo intentio etiam erat efficax et prædefinitiva; tum etiam quia hæc ratio providentiæ est multo perfectior, et conformior divinæ sapientiæ; alia vero nullo nititur fundamento, nec ratione probabili.

9. Dico tertio, antiquos Patres meruisse de congruo executionem, seu exhibitionem incarnationis, quoad substantiam ejus. Hæc est sine dubio sententia D. Thomæ in hoc art. 11; eodem enim modo affirmat illos Patres meruisse de congruo incarnationem, quo negat de condigno; hoc autem non solum negat de circumstantiis incarnationis, sed etiam de ipsa incarnatione; illud ergo affirmat de ipsa etiam incarnatione, et ita eum et intelligunt, et sequuntur omnes ejus discipuli. Et probatur primo, quod homo justus sit sufficiens ad meritum hoc, si aliunde non sit repugnantia; quia licet gratia creata (ut tertia opinio dicebat) sit inferioris ordinis quam unionis gratia, et ex natura sua illam non petat, tamen, supposito quod illa unio futura est ex divina ordinatione, habent inter se aliquam proportionem, quatenus nulla potest esse convenientior via aut dispositio ad executionem incarnationis, quam per justitiam coram Deo, et orationes ac bona opera ab illa procedentia; sicut in ipsomet Christo gratia habitualis fuit congruentissima dispositio ad gratiam unionis, non antecedens, sed consequens, et ornans, ut supra dictum est; in Patribus vero, qui Christum præcesserunt, potuit esse tanquam remota dispositio antecedens, seu tanquam via quædam ut convenienti modo obtineretur incarnatio; bona autem dispositio supernaturalis, et in persona grata, ad effectum supernaturalem, meretur illum saltem de congruo, ad quod non requiritur tam exacta proportio, sed sufficit aliqualis, partim fundata in ordinatione divina, partim in ipsis rebus, quatenus ad gratiam unionis nulla altior dispositio ordinari poterat, ut dictum est, et quatenus per fidem, spem et petitionem, et supernaturalem amorem hujus mysterii elevatur homo quodammodo, et unitur ipsi Christo, in quo differt multum ordo gratiæ creatæ, ab ordine naturæ, quia natura non potest viribus aut actibus suis attingere perfecto modo supernaturalem ordinem, etiam objective, id est credendo et amando; at vero gratia potest saltem hoc modo attingere ipsam unionem hypostaticam, et hoc sine dubio satis superque est ad meritum de congruo, præsertim suppositis aliis, scilicet, justitia operantis, et ordinatione divina.

10. Secundo, quod hoc meritum esse potuerit in antiquis Patribus, etiamsi gratiam habuerint ex meritis Christi prævisis, probatur primo, quia non est minus perfecta et efficax illa gratia, et opera ab illa procedentia, quam si omnino gratis data esset, et non ex meritis Christi prævisis; sed si hujusmodi esset, posset homo per illam mereri de congruo incarnationem; ergo. Secundo, quia id, quod est prædestinatum a Deo sine ullo merito, potest non mandari executioni, nisi propter meritum, ut constat in gloria prædestinatorum; ergo, quamvis Deus prædestinaverit prius Christum, et propter merita futura et prævisa in Christo sic prædestinato dederit gratiam antiquis Patribus, potuerunt ipsi nihilominus mereri saltem de congruo incarnationis executionem. Cujus rationis vis magis infra constabit, cum solvemus fundamentum primæ sententiæ; nunc vero vel ad hominem, vel ex principiis quæ nemo negare potest, ita declaratur, quia negari saltem non potest quin Patres antiqui orando, impetraverint a Deo executionem incarnationis; quia in orationibus eorum supra indicatis concurrebant omnes conditiones requisitæ ad orationis efficaciam, quod præsertim de orationibus B. Virginis passim in Patribus reperietur; sed non minus habet efficaciam oratio ex Christo, quam meritum, nam gratia, et auxilium ad digne orandum, et acceptatio orationis, et fides, qua niti debet ut accepta sit, totum est ex Christo; sicut ergo Christus est principium et fundamentum omnis meriti, ita et omnis bonæ orationis, et impetrativæ; impetrabant ergo illi Patres principium et fundamentum quod da-

bat valorem orationi suæ ; quid ergo mirum quod meruerint de congruo principium sui meriti ? neque enim unum, quam aliud, aut magis repugnans, aut magis absurdum est. Simile argumentum fit de dispositione : disponebantur enim illi sancti Patres ut Christum suspicerent, et præsertim Beatissima Virgo ; et tamen principium et fundamentum illius dispositionis erat Christus ; disponebantur ergo ut principium suæ dispositionis ipsa susciperent. Sic ergo, et illud de congruo mereri poterant, quia re vera hoc meritum non est nisi per modum cujusdam convenientis dispositionis, seu præparationis, ut D. Thom. supra dixit, et in 3, d. 4, q. 3, art. , in fine corporis.

11. *Antiqui Patres aliquas circumstantias incarnationis de congruo meruerunt. — Quo facto antiqui Patres incarnationis accelerationem meruerint.*— Dico quarto : antiqui Patres etiam meruerunt de congruo aliquas circumstantias incarnationis, et aliquo modo dici possunt meruisse ejusdem accelerationem. Hæc conclusio præsertim quoad priorem partem sequitur a fortiori ex præcedenti, et inductione probatur, quia quod incarnatio fiat ex tali femina, circumstantia quædam est incarnationis ; sed hoc meruit B. Virgo de congruo merendo maternitatem divinam, ut in sequentibus dicetur. Et similiter Abraham meruit de congruo ut ex illo Christus descenderet, quæ est etiam circumstantia incarnationis, juxta illud Genes. 22 : *Benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meæ.* Deinde de S. Simeone insinuatur Luc. , propter sua merita obtinuisse, ut *non videret mortem, nisi prius videret Christum Domini*, quod est aliquo modo mereri circumstantiam temporis incarnationis. Et similiter Ambr., lib. 2 in Luc., dicit de Anna vidua, *talibus fuisse moribus, ut digna fuerit Salvatorem omnibus nunciare.* Ac denique Daniel. 9 indicatur, illum suis precibus et desideriis obtinuisse, ut tempus redemptionis ultra septuaginta hebdomadas non differretur. Ex quo declaratur ultima pars : cum enim dicitur Patres meruisse accelerationem incarnationis, non est sensus potuisse mereri ut Deus mutaret decretum suum, quod in prima prædefinitione habuit, hoc enim impossibile est, ut recte probat secunda sententia ; sed est sensus, ita Deum in sua prædestinatione disposuisse executionem hujus mysterii, ut voluerit ipsos homines ita disponi et præparari ad hoc beneficium suscipiendum, ut per eam dispositionem mererentur de congruo, ne hoc beneficium amplius differretur. Ad hunc enim modum dixit Gregorius, circa id Psalm. 50 : *Redde mihi lætitiam salutaris tui*, timuisse David, ne propter peccatum suum impediretur promissio sibi facta de Christo, ex suo semine venturo, et postulasse dictis verbis, ne hac pœna afficeretur, quod non existimo ita intelligendum, ut David dubitaverit de certitudine prioris promissionis, sed quod existimaverit peccatum suum esse dignum illa pœna, et medium conveniens ut promissio Dei impleretur, fuisse pœnitentiam et humilem orationem. Ad eumdem etiam modum Cajetanus, Genes. 27, dicit, propter peccatum filiorum Jacob dilatam fuisse incarnationem, non quidem per mutationem divini propositi, sed quia homines peccando meruerant illam dilationem, quam Deus jam prædefinierat. Unde intelligitur, explicato hoc modo, hoc meritum accelerationis in re fere coincidere cum merito exhibitionis ejusdem incarnationis, et cum merito circumstantiæ temporis, nam totum hoc nihil aliud est quam mereri ut incarnatio promissa re ipsa exhibeatur, nam in hoc includitur ut tali tempore fiat, et amplius non differatur.

12. Dico fere in idem coincidere, quia in rigore non sunt omnino idem, neque in se, ut est apertum, neque in ordine ad meritum. Potuisset enim Deus ita res ordinare, ut circumstantia temporis esset ex meritis, non vero executio incarnationis quoad substantiam suam, et e converso, nulla est enim in hoc repugnantia ; nam cum hæc et mente et in re præscindi possint, liberum est Deo in uno respicere ad merita, et non in alio, vel ad unum ordinare merita, et non aliud. Nihilominus assero de facto hæc fuisse fere idem, quia per modum unius intendebantur et petebantur, et quia moraliter separari vix possunt. Qui enim instanter petit aliquid fieri, sane non tempus tantum, sed ipsum opus etiam petit, idque non abstracte, sed definite, ut statim vel cito fiat, et hoc modo petiisse Patres antiquos incarnationem, constat ex superius adductis. Unde eamdem proportionem habebat eorum dispositio ac petitio ad utrumque per modum unius impetrandum, et ex parte Dei erat eadem ratio, et ideo illa duo per modum unius moraliter facta sunt intuitu meritorum et precum antiquorum Patrum.

13. *Quæsitum proponitur, ipsique respondetur.* — Sed quæres tandem an hæc dispositio et meritum, licet fuerit de congruo juxta di-

vinam ordinationem, fuerit simpliciter necessarium, ita ut sine illo, vel non fieret incarnatio secundum executionis ordinem, vel non tali tempore fieret. Respondetur hoc a nemine sciri posse, nisi ab ipso Deo, quia utroque modo fieri potuit, et liberum fuit Deo alterutro modo id ordinare, et revelatum hactenus non est quo modo hæc disposuerit, aut quid ipse facturus esset, si in hominibus tale meritum vel dispositio non præcessisset. Sicut Deus, quando peccatori sese imperfecte disponenti dat ulteriora auxilia, ut sese perfecte disponat, potest interdum ita expectare priorem remotam dispositionem, ut sine illa non det ulteriorem; interdum vero sine remota dispositione prævia dat statim perfectam. Unde, si interrogetur quid esset facturus Deus, si Petrus, verbi gratia, non bene usus fuisset prioribus auxiliis, an daret illi perfectum, nihil certo responderi potest, quia hoc totum pendet ex libera dispositione gratiæ suæ; sic ergo fere in præsente contingit. Supposito tamen ordine providentiæ nobis revelato, dicendum est, cum hæc dispositio et meritum antiquorum Patrum in Christi honorem ordinata sint, verisimilius esse ita fuisse a Deo disposita et ordinata, ut sine illis non mandaretur executioni incarnatio. Sicut etiam est verum dicere, Deum non assumpturum fuisse carnem ex femina, nisi ex virgine humili et sancta. Denique, si recte considerentur supra dicta de certitudine divinæ præscientiæ conditionalis, cum qua et per quam hæc omnia disponit, quæ ex libertate hominum pendent, ex illis constat, ita Deum hæc omnia disposuisse, ut infallibiliter fierent, et consequenter ut in re unum sine alio non fieret, id est, ut non fieret hoc mysterium sine dispositione prævia congruente ex parte hominum, et eo tempore quod magis deceret ad ipsius reverentiam, juxta supra dicta, disp. 6, sect. 2, et hac sectione, et quæ in sequentibus dicentur. Si autem fingamus Deum præscivisse, non fuisse habituros homines dispositionem hanc, et hæc merita, non licet inde inferre cessaturum fuisse Deum ab opere incarnationis exequendo, sed solum quod non fieret incarnatio eo providentiæ modo quo nunc facta est; tamen adhuc maneret integrum decretum de incarnatione secundum se, ex vi cujus Deus præordinasset alia media, vel aliam dispositionem hominum, ut decentissime fieret, juxta infinitas rationes, et modos quos divina sapientia novit, et disponere potuit.

14. *Responsio ad primam.* — *Sine gratia Christi nullum est meritum de congruo.* — Ad fundamenta aliarum opinionum facile est ex dictis respondere. Ad primum enim dicendi modum, admittimus probationes prioris partis, quibus ostenditur incarnationis accelerationem Patres meruisse; nam illæ hoc solum probant. Ad fundamentum autem alterius partis, varie responderi solet. Primo, negatur meritum de congruo fundari in meritis Christi, sed in bono usu liberi arbitrii. Sed hæc responsio primum falsa utitur doctrina, nam sine gratia Dei et Christi nullum est meritum de congruo, præsertim boni alicujus supernaturalis, et maxime tanti et tam excellentis boni; et hanc doctrinam, ut omnino veram et indubitatam suppono ex materia de gratia. Deinde male illam applicat, quia illi actus, quibus antiqui Patres merebantur de congruo incarnationem, erant sine dubio actus supernaturales, ad quos erat necessarium auxilium gratiæ, quod nulli unquam datum est, nisi propter Christum. Hujusmodi enim erant actus fidei, spei et orationis, vel desiderii incarnationis; definit enim Concilium Arausicanum, can. 3 et 4, efficax desiderium salutis, vel remissionis peccati, aut orationem debito modo factam ad impetrandum aliquod donum gratiæ, non posse haberi sine gratia Christi; multo ergo magis oratio efficax ad impetrandam incarnationem ipsam haberi non poterat sine gratia. Et confirmatur, quia hoc meritum de congruo incarnationis ut minimum supponebat gratiam sanctificantem; quis enim dicat homines existentes in peccato mortali meruisse de congruo incarnationem, cum nec ipsum etiam auxilium gratiæ mereantur nec possint sibi ipsis propriam sanctificantem gratiam de congruo mereri, nisi fortasse per ultimam dispositionem, quæ haberi non potest, nisi ex auxilio gratiæ, et ejus meritum (si quod est) non se extendit ultra propriam formam, ad quam disponit? Unde nullus est Theologus qui hoc meritum de congruo incarnationis tribuat nisi justis; at vero gratia sanctificans fundata fuit semper in meritis Christi; ergo et meritum.

15. Dicent fortasse, illam gratiam fuisse necessariam quasi concomitanter ad excludendum impedimentum peccati, non vero tanquam proprium meriti principium. Sed hoc est falsum, quia, licet daremus illud meritum fuisse fundatum in operibus bonis moraliter factis ex libero arbitrio ab homine grato, tamen valor eorum, seu efficacia, aut con-

gruentia in esse meriti, non esset sumenda ex libero arbitrio, sed ex gratia, quia (ut dictum est) opera pure humana et naturalia per sese nullo modo possunt esse meritoria alicujus doni supernaturalis.

16. Aliter alii respondent, ipsamet opera supernaturalia, quæ ex gratia fiunt, posse considerari ut sunt a gratia, et ut sunt a libero arbitrio, ut in simili dicit D. Thomas, 1. 2, q. 114, art. 6, et priori modo non esse meritoria incarnationis propter argumentum factum; sed tantum posteriori, et ut sic non fuisse fundata in incarnatione. Sed etiam hæc responsio falsa est, quia si quod erat meritum in his operibus antiquorum Patrum, illud erat in quantum illi erant justi, et fundati in fide Christi, alias nulla esset proportio, nec sufficiens ratio meriti in illis operibus, ut supra tractatum est. Non debent ergo illa duo principia, gratia et liberum arbitrium, ita sejungi, ut alterum per se sufficiat ad valorem meriti; quia sine libero arbitrio opus non esset humanum et morale, et sine gratia non haberet proportionem, ut expresse D. Thomas dicit, in citato loco ex 1. 2, in fine corporis, loquendo de merito de congruo; necesse est ergo fateri omne meritum antiquorum Patrum, et præsertim hoc de incarnatione, fuisse fundatum in gratia Dei; et consequenter in meritis Christi, quia suppono esse omnino certum, et infra probandum, q. 19, nullum supernaturale bonum fuisse datum hominibus, præsertim post lapsum Adæ, nisi ex meritis Christi; qui enim dicunt Christum fuisse causam finalem gratiæ antiquorum Patrum, et non meritoriam, omnino errant, ut ibi probabitur, et hic D. Thomas supponit, art. 11, ratione 2. Quod vero quidam dicunt, illammet gratiam, quæ per Christum data est antiquis Patribus, posse considerari vel secundum se, vel prout fundatam in merito Christi, et priori modo fuisse principium hujus meriti de congruo, et non posteriori : hoc, inquam, et falsum est, et nullius momenti, quia illa gratia non fuit principium meriti, nisi prout in re data est, et similiter opera non fuerunt meritoria, nisi prout in re facta sunt; sed in re illa gratia non fuit data nisi propter merita Christi prævisa, et illa opera in re non sunt facta, nisi per auxilia data per Christum; ergo totum illud meritum in Christo fundatum est.

17. Dicendum est ergo, gratiam et auxilia data esse antiquis Patribus, propter merita Christi prævisa in divina prædefinitione et prædestinatione, nondum autem re ipsa exhibita; ipsos autem Patres per hanc gratiam non meruisse prædestinationem incarnationis, sed ejus exhibitionem, et ideo hæc inter se non pugnare; quia licet merita Christi prævisa antecesserint, tamen executio incarnationis subsecuta est gratiam et opera antiquorum Patrum, et ideo potuit sub diversis rationibus esse principium, et aliquo modo præmium illorum meritorum. Sicut variis exemplis de dispositione et impetratione supra ostensum est. Et potest declarari, quia negari non potest quin bona opera antiquorum Patrum et B. Virginis, ut, verbi gratia, consensus quem præbuit Angelo nuncianti mysterium incarnationis, fuerint medium ad executionem ipsius incarnationis, et tamen illemet consensus fuit datus Virgini propter merita Christi prævisa; idem ergo actus fuit medium ad executionem sui principii in genere meriti; quid ergo mirum, quod fuerit etiam meritum de congruo executionis seu exhibitionis ejusdem principii? Simile etiam est quod B. Virgo fuit realis et physica causa Christi Dei hominis, quatenus fuit vera mater ejus; et tamen ex meritis Christi habuit, quod fuerit condigna mater ejus, et quod debito modo munus illud exercuerit; et si fortasse habuit aliquem supernaturalem concursum in filii conceptione, etiam ille datus est ex meritis Christi prævisis; sic ergo fieri potuit in proposito. Unde principium illud : Principium meriti non cadit sub meritum, licet formaliter verum sit de principio, prout habet rationem principii, tamen claritatis gratia distingui potest, nam principium meriti, quod supponitur actu existens prius quam fundet meritum illud, non cadit sub meritum; et hujusmodi est in nobis prima gratia, vel prima vocatio, quia non solum est principium quasi morale, sed physicum, quod in re ipsa debet antecedere effectum; at vero quando principium meriti est quasi morale, et non causat ut actu existens, sed ut prævisum tantum, potest secundum realem exhibitionem cadere sub meritum, quia ut sic non supponitur, sed subsequitur.

18. *Objectio. — Responsio. — Differentia inter meritum de condigno et de congruo.*—Sed contra : nam hinc enervatur secunda ratio D. Thomæ, in art. 11, et sequitur antiquos Patres potuisse mereri de condigno exhibitionem incarnationis, etiamsi habuerint gratiam fundatam in incarnatione prævisa. Respondetur argumentum probare ex hoc solo capite, hoc non fuisse impossibile; nihilo-

minus ex natura rei, seu ex lege ordinaria loquendo, est in hoc dispar ratio inter meritum de condigno et de congruo; quia meritum de condigno per se ordinatur ad præmium, cum quo habet naturalem proportionem, et ad illud natura sua fertur tanquam in terminum, et ideo ex natura rei, seu secundum legem ordinariam, non ordinatur hoc modo ad suum principium, quia non respicit illud tanquam terminum; at vero meritum de congruo non fundatur in naturali proportione inter actum et terminum ejus, sed adjungitur secundario et concomitanter, vel ex relatione et intentione operantis, vel ex divina ordinatione, et hinc fit ut quodammodo in suum principium reflecti possit. Quod declaratur exemplo, ait enim D. Thomas 1. 2, q. 114, art. 9, perseverantiam non cadere sub meritum de condigno, quia non comparatur ad gratiam ut terminus, sed potius ut principium; et tamen certum est posse cadere sub meritum de congruo. Et hinc etiam est quod idem actus, quo meremur de condigno proprium et quasi connaturale præmium, potest concomitanter esse meritorius de congruo alterius rei, ad quam veluti extrinsece ordinatur.

19. *Objectio.* — Sed adhuc possunt contra solutionem istam multa incommoda objici. Primo, quia sequitur aliquid excellentius meruisse antiquos Patres saltem de congruo, quam ipse Christus ullo modo meruerit. Secundo, quia sequitur Christum ipsum meruisse incarnationem, quia, quod est causa causæ est causa effectus ejus. Tertio, sequitur in eodem genere causæ meritoriæ fuisse sibi invicem causas incarnationem, et gratiam antiquorum Patrum. Quarto, quia alias Christus magnum beneficium ab antiquis Patribus accepisset, sicut Paulus ab Stephano, qui sibi de congruo vocationem meruit. Quinto, quia alias meruissent antiqui Patres sibi primam gratiam, quia meruerunt principium, et causam ejus. Sexto, denique potius sequitur meruisse de congruo totius humani generis reparationem, et omnem gratiam, non tantum sibi, sed etiam allis collatam, quæ inconvenientia licet potissimum videantur sequi ex merito ipsius incarnationis, tamen magna ex parte proportionaliter inferri possunt ex merito accelerationis.

20. *Responsio.* — Respondetur tamen ad primum, illud non esse inconveniens, quia non sequitur ex majori dignitate operum antiquorum Patrum, sed solum ex ordine seu antecessione in temporis duratione; sicut non est inconveniens antiquos Patres impetrasse incarnationem, quam Christus non impetravit, vel Virginem se præparasse ad suscipiendam incarnationem, ad quam Christus non se præparavit; hoc enim meritum de congruo non est nisi per modum cujusdam præparationis, ut D. Thomas dixit.

21. Ad secundum negatur sequela, quia meritum Christi non antecessit tempore, nec natura incarnationem, sicut merita antiquorum Patrum; unde neque fuit præparatio ad incarnationem, sicut illud; meritum autem ex natura rei debet antecedere præmium, seclusa dispensatione, quæ semper habet admixtam aliquam imperfectionem, et asserenda non est sine aliqua sufficienti causa vel necessitate, ut supra dictum est; hic autem nulla fuit ad mutandum hunc naturalem ordinem; quin potius speciali ratione necessarium fuit ut hoc meritum de congruo re ipsa antecederet incarnationem, quia erat quasi via et medium ad ejus executionem, et per modum cujusdam impetrationis et dispositionis. Illa autem propositio: *Quod est causa causæ, est causa effectus*, non est vera loquendo de causa per se, et maxime si mutatur modus causandi, ut hic fit.

22. Ad tertium ex hoc patet solutio, quia in iis quæ habent diversum modum causandi, id non est inconveniens; ita vero est in proposito, nam meritum Christi est causa gratiæ antiquorum Patrum, ut prævisum tantum, et fuit veluti principium per se dans valorem illorum operibus. At vero meritum Patrum solum fuit per modum cujusdam dispositionis in ordine ad executionem incarnationis. Ad quartum respondetur, non tam fuisse Christo collatum beneficium ab antiquis Patribus, quam debitum obsequium, alias idem argumentum fieri posset de B. Virgine; denique quidquid habuerunt gratiæ et meriti, a Christo et per Christum habuerunt. Ad quintum negatur sequela, nam omnino ante hoc meritum de congruo receperunt primam gratiam, et non meruerunt incarnationem, ut fuit principium ejus, id est, ut prævisam; sed solum quoad exhibitionem, quæ fuit posterior, ut dictum est. Ad ultimum respondetur, in redemptione considerari posse, vel sufficientem causam nostræ redemptionis, quæ fuit Christi incarnatio, et passio, vel operatio; et hoc modo concedo meruisse de congruo illos Patres redemptionem nostram; vel potest considerari redemptio quoad omnes effectus ejus, et sic non potuit tota cadere sub illud meritum de

congruo, quia sub his effectibus includitur prima gratia, quam mereri non potuerunt, ut dictum est; et quia ipsi non petebant, nec se disponebant ad omnes effectus redemptionis, sed ad ipsam incarnationem.

23. *Quos incarnationis effectus antiqui Patres de condigno meruerint.* — Atque ex his intelligitur, an dicendum sit Patres antiquos meruisse aliquo modo omnia merita Christi. Item, an meruerint omnes effectus meritorum Christi, et quidquid ille meruit. Item an meruerint quod Deus impleverit promissionem quam fecerat de mittendo Messia, et incarnatione Filii sui facienda; et similes interrogationes facile fieri possunt, quæ ex harum responsionibus poterunt nullo negotio dissolvi. Ad hæc ergo omnia et similia primum in genere dicendum est, Patres antiquos nihil horum de condigno meruisse præter eos effectus incarnationis, qui sunt vel augmentum gratiæ, vel beatitudo, vel aliquid pertinens ad beatitudinem uniuscujusque merentis; reliqua enim omnia sunt extra proportionem gratiæ creatæ ac personalis, et hoc probant omnia in superiori proxima sectione adducta. Hoc autem dixerim propter quosdam Theologos, qui dixerunt meruisse antiquos Patres de condigno incarnationem, quoad illum effectum, qui fuit aperiri regni januam toti humanæ naturæ. Quomodo loquitur Bonav., in 3, d. 4, a. 2, q. 2. Sed est improbabilis sententia, quia nemo potuit de condigno mereri illum effectum, nisi qui pro peccato totius naturæ potuit de condigno satisfacere, ut supra visum est. Item quia tale meritum de condigno pertinuit ad gratiam capitis, quam nemo ex illis Patribus habuit. Item quia, vel illi Patres meruissent de condigno illum effectum immediate et in se, et sic dandus fuisset antequam Christus veniret; vel meruisset de condigno ut Christus illum effectum mereretur; et hoc dici etiam non potest, quia non potuerunt mereri Christum ipsum, neque ejus infinita merita, ac rigorosam satisfactionem; hæc enim omnia sunt bona altioris ordinis, et includunt infinitatem quamdam excedentem valorem condignum meritorum puræ creaturæ. Tandem tunc Christus nostram redemptionem consummavit, quando januam regni toti nostræ naturæ suis meritis aperuit; id autem non fecit ex debito justitiæ, sed ex summa charitate et misericordia, ut dicitur ad Titum 3, ad Rom. 5 et 9, et aliis locis supra citatis.

24. At vero loquendo de merito de congruo, fere omnibus illis interrogationibus affirmative respondendum est. Dico autem fere, ut excipiam illos effectus gratiæ, qui in ipsis antiquis Patribus antecedebant eorum merita, ac erant principia talium meritorum; etenim illos mereri non poterant, etiam de congruo, cum tamen etiam illi essent effectus meritorum Christi. Quocirca, ad singula in particulari respondendo, primo concedendum est meruisse de congruo omnia merita Christi, tum in radice, merendo incarnationem, quæ fuit illorum meritorum radix; tum etiam in seipsis, quia non solum petere poterant ut veniret Christus, sed etiam ut sanaret humanam naturam, quod non nisi suis meritis et satisfactionibus effecturus erat. Non est autem necesse ut in particulari meruerint quod Christus tot ac tanta opera meritoria exerceret, aut quod per has aut illas passiones nos redimeret, quia non omnia hæc illis erant revelata, nec singula in particulari petebant, aut petere auderent, sine Dei speciali revelatione aut instinctu. Satis ergo est quod in communi merita Christi et satisfactiones postularent, quibus curari aut redimi possent. Probabile etiam est, illustriores ex illis Patribus, qui notitiam de modo redemptionis Christi habuerunt magis expressam et distinctam, in particulari etiam meruisse de congruo Christi passionem et mortem, quia credebant ita esse a Deo nostram præordinatam redemptionem, ut nonnisi hac via perfici posset, et ideo illam desiderabant ac petebant, non ut erat malum Christi, sed ut erat medium necessarium ad nostram redemptionem, et beneficium generi humano præstandum. Unde, sicut nos pro illo suscepto gratias agimus, ita ipsi poterant illud desiderare, petere, et consequenter etiam de congruo promereri.

25. *Qualiter de congruo meritorum Christi generales effectus antiqui Patres sint promeriti. — Quare effectus particulares omnes meritorum Christi antiqui Patres non meruerint.* — Secundo dicendum est, Patres antiquos meruisse de congruo aliquos effectus generales meritorum Christi, non immediate propter ipsorum meritum efficiendos, sed impetrando et merendo de congruo Christi Domini adventum, ejusque passiones, satisfactiones et merita in ordine ad tales effectus; et sic verum est meruisse de congruo redemptionem ipsam, prout est generale remedium totius naturæ, et quatenus per illam tollendum erat impedimentum totius naturæ, et janua cœli aperienda; quia hoc maxime postulabant, et

ad hoc consequendum sese disponebant. Certum est autem non meruisse omnes effectus particulares, quia vel non poterant, ut constat de illis effectibus, qui in ipsis præcesserunt, ut mereri possent, quales sunt eorum sanctificatio, remissio peccati, auxilia gratiæ ad ipsa meritoria opera efficienda. Vel certe quia non ordinabant sua opera ad illos effectus, neque illos petebant, ut per se manifestum est in aliis innumeris effectibus gratiæ, qui in singulis hominibus propter Christi meritum fiunt. Quin potius nec meruerunt quosdam effectus meritorum Christi, qui non sunt generales ad totum humanum genus, etiamsi sint generales in lege gratiæ, ut sunt institutiones sacramentorum sanctificantium, et similes, quia vel de his non erat promissio expresse facta, vel, etiamsi de aliquibus esset facta revelatio, ad eos non pertinebat tales effectus postulare, aut ad illos se disponere, neque ad eos obtinendos sua opera specialiter ordinabant.

26. Tertio dicendum est, Patres illos etiam de congruo meruisse, ut Deus re ipsa exequeretur quod facere statuerat, seque facturum promiserat. Nam, licet ex suppositione necessarium esset id fieri, quod Deus facere decreverat, aut promiserat, nec necessarium esset meritum ut hoc esset infallibile, tamen Deus ipse, quia hoc voluit ac promisit, simul ordinare potuit, ut ejus voluntas ac promissio per tale medium taleve meritum ad effectum perveniret. Sive Deus statuerit et ordinaverit illam dispositionem seu meritum de congruo ut necessariam dispositionem, sine qua non faceret quod decreverat, sive tantum eam ordinaverit, veluti ad melius esse, et ad majorem decentiam, de quo supra dictum est. An vero asserendum sit, Patres illos formaliter meruisse beneficium incarnationis et redemptionis, ut erat complementum divinæ promissionis, vel tantum quasi materialiter meruisse rem illam, per quam implebatur divina promissio, quæstio parvi momenti mihi videtur, et distinctio parum necessaria. Neque enim est cur negetur utroque modo rem illam meruisse, quia non solum possumus a Deo petere rem promissam quasi materialiter, sed formaliter, ut impleat quod promisit; possumus ergo illud ipsum de congruo mereri. Etsi enim Deus propter rectitudinem suam non possit id non implere, hoc tamen non obstat quominus simpliciter libere impleat, et consequenter possit nostris operibus amplius inclinari ad illud ipsum implendum; sed hoc, ut dixi, parum refert, et ad modum loquendi magis quam ad rem spectat.

27. Ad fundamenta secundæ opinionis, concedimus omnes probationes prioris partis, probant enim tertiam conclusionem nostram. Ad probationes vero secundæ partis, jam declaratum est quomodo intelligendum est, accelerationem incarnationis cadere sub meritum sine mutatione divinæ voluntatis. Ad fundamentum tertiæ opinionis, jam est assignata differentia inter opera mere naturalia comparata ad ordinem gratiæ, et inter opera procedentia a gratia sanctificante comparata ad unionem hypostaticam. Augustini vero comparatio, seu proportio, sumpta ex libro de Prædest. sanct., in hoc expresse ab ipso ponitur, quod sicut nullus sibi meretur etiam de congruo, ut Christianus fiat, ita nec Christus sibi meruit incarnationem; at vero, sicut unus potest alteri mereri de congruo fidem, seu primam vocationem, ita potuerunt antiqui Patres mereri de congruo Christi incarnationem. Neque contra hoc obstant testimonia, in quibus incarnatio tribuitur gratiæ vel misericordiæ Dei, quia meritum de congruo tunc solum repugnat gratiæ, quando non fundatur in gratia, quomodo procedit Augustinus contra Pelagium; hoc autem meritum antiquorum Patrum fundatur in gratia, ut dictum est, imo et aliquo modo in incarnatione ipsa; et ideo incarnatio simpliciter ex gratia data est.

SECTIO VII.

Utrum B. Virgo meruerit de condigno esse mater Dei.

1. Hoc dubium proponitur hoc loco propter explicandam solutionem ad tertium D. Thomæ, in art. 11, et quia connexionem habet cum præcedentibus. Dixerunt ergo quidam B. Virginem meruisse de condigno esse matrem Dei, et consequenter ut in ea et ex ea Deus homo fieret, et nasceretur. Ita Gabr., in 3, dist. 4, q. 1, art. 3, dub. 3; Almain., q. 1, dub. 3; Major, q. 4, in fin.; Abulen., Parad. 1, c. 34 et 38. Fundamentum hujus sententiæ sumi potest ex variis sententiis Patrum, quos infra referam, asserentium fuisse Virginem condignam matrem Dei. Ex quo sic arguitur: B. Virgo erat sancta, et se disposuit condigne ad dignitatem matris Dei, ad quam ex divina ordinatione et motione se disponebat; ergo concurrunt in hac dispositione omnia necessaria ad meritum de condigno, scilicet, gra-

ia ex parte personæ operantis, ordinatio di-ina, et proportio.

2. Alii dixerunt meruisse Beatissimam Vir-inem de digno maternitatem divinam, licet on de condigno. Ita Marsil., in 3, q. 5, a. 3, ub. 3, concl. 2 et 3; Bonav., d. 4, a. 2, q. 2, bi Richard., art. 3, q. 1, idem dicit, quamvis ddat hoc meritum digni non distingui a me-ito de congruo; nec multum dissentiunt Ri-hard. et Bonav., ut magis ex dicendis pate-it. Reliqui ergo auctores omnes simpliciter egant hoc meritum, D. Thom., dicta solut., d 3, d. 4, q. 3, a. 1, ad 6; et omnes Thomis-æ, Sot., lib. 2 de Justit., q. 2, a. 3; Vega, q. , de Justific., a. 1.

3. Advertendum est aliud esse mereri de ondigno formam seu dignitatem aliquam, liud vero mereri dispositionem in subjecto equisitam, ut digne decenterque recipiat ta-em formam vel dignitatem; possunt enim æc duo separari, præsertim quando disposi-o et dignitas non sunt inter se necessario t quasi physice connexa, sed solum secun-um quamdam decentiam moralem, et pro-ortionem; tunc enim fieri potest ut, licet liquis sit digne dispositus ad formam vel di-nitatem suscipiendam, nihilominus illi ex ustitia non debeatur, atque adeo ut neque llam de condigno mereatur; hoc enim meri-um vel non est, vel si est, annexam habet bligationem justitiæ, ut nunc suppono.

4. *Virgo condigne disposita ut mater Dei sset.* — Dico ergo primo : beatissima Virgo uit condigne disposita ut esset mater Dei. Ita ocet D. Thomas hic, neque ab aliquo recte t pie sentiente negari potest. Est enim com-unis Patrum sententia : Ambros., lib. 2 de 'irginibus, parum post principium : *Quid,* nquit, *in singulis morer? quæ digna fuit, ex ua Filius Dei nasceretur;* Basil., hom. de Iumana Christi generatione : *Digna,* inquit, *Unigeniti divinitati conjungi fuit;* ubi tamen nagis loquitur de carne Christi ex Mariæ anguinibus formata, sed est eadem propor-ionalis ratio de Virgine, de cujus condigna lispositione multa etiam ibi loquitur. Chry-ost., hom. 49 in Gen. : *Quomodo,* inquit, *fiet stud, quoniam virum non cognosco? atqui ropter hoc ipsum fieret; nam si cognovisses irum, non fuisses habita digna, ut huic mi-isterio deservires;* Epiph., hæres. 78, circa rincipium : *Quomodo audent impetere impol-utam Virginem, quæ digna facta est habita-culum fieri Filii Dei, et electa ex multis milli-bus, quodvas et habitaculum dignum esset,* etc., ubi de hac dignitate multa prosequitur. Damascenus, lib. 4, c. 15, Mariam, *sanctum, admirabile, ac summo Deo dignum templum* appellat. Bernard., serm. 1 de Assumpt.: *Nec in terris locus dignior uteri virginalis templo, in quo Filium Dei Maria suscepit, nec in cœlis regali solio, in quo Mariam filius ejus sublimavit;* et serm. 4 : *Quæ vel Angelica puritas virginitati illi audeat comparari, quæ digna fuit Spiritus Sancti sacrarium fieri, et habitaculum Filii Dei?* et serm. de Nat. Mariæ : *Plena est gratia, et adhuc gratiam invenit, digna prorsus invenire quod quærit.* Ecclesia denique, in quadam oratione, de Virgine sic ait : *Ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur*, etc.; et alibi : *Quæ sola digna fuit portare Regem cœlorum, et Dominum.* Ratio vero per se nota est, quia ad divinam sapientiam et bonitatem spectabat, convenienter digneque ordinare, ac disponere personam cui talem dignitatem conferebat, et seipsum in verum ac proprium filium præbebat. Nisi fortasse quis putet impossibile esse tali dignitati condignam dispositionem invenire. Sed nunc non loquimur de æqualitate dispositionis cum dignitate matris, de qua suo loco dicemus, sed de proportione et convenientia secundum rerum capacitatem, et ordinem divinæ providentiæ, sicut Christus homo dicitur *plenus gratia et veritate*, tanquam Unigenitus, et humanitas ejus dicitur ornata donis gratiæ, digna Deo, cui erat unita.

5. Dico secundo : Beatissima Virgo consecuta est hanc dispositionem, partim ex sola divina gratia eam præveniente, partim per opera sua, et merita de condigno. Hæc conclusio facile probatur, notando hanc condignam dispositionem matris Dei multa comprehendisse, seu ex variis donis gratiæ conflatam fuisse. Primum omnium fuit habitualis gratia et eximia sanctitas, qua præventa fuit a primo instanti conceptionis suæ cum omnibus donis et habitibus infusis, et hæc illi gratis data est, absolute loquendo; nam, si dicamus illam fuisse sanctificatam per propriam dispositionem, atque adeo meruisse de congruo illam sanctificationem, tamen ad eam dispositionem præveniri debuit omnino gratis eximia quadam et excitante gratia, et adjuvante. Secundo, huc accedunt singularia quædam privilegia perpetuæ innocentiæ, carentiæ fomitis, et similium, quæ in prima sanctificatione omnino gratis ei collata sunt, quamvis postea in decursu vitæ suæ ad conservationem et executionem co-

rum, scilicet, perpetuæ innocentiæ aut virginitatis, suis actibus cooperata fuerit. Tertio, considerari potest augmentum gratiæ et virtutum quas usque ad conceptionem filii consecuta est, quo magis ac magis quotidie disponebatur, et hoc adepta est suis meritis de condigno, ut per se constat; nisi forte gratiam aliquam est consecuta veluti ex opere operato, vel (ut melius loquamur) præter meritum proprium in aliquo sacramento antiquæ legis, illo, scilicet, quo justificabantur feminæ ab originali, sicut masculi circumcisione, quod nihil attinet ad propositum. Quarto, ad complendam hanc dispositionem cooperata est B. Virgo aliquibus actibus suis, præcipue illo quo ultimum assensum præbuit Angelo, ut mater Dei fieret, et hanc dispositionem non proprie meruit, sed effecit illam libera sua voluntate, divina gratia singulariter excitata et adjuta; et ex hac explicatione etiam probata manet conclusio, cujus brevis ratio intelligi potest; quia non potuit B. Virgo suis tantum viribus mereri totum gratiarum cumulum, qui ad dignitatem Dei matris requirebatur; erat enim inferioris naturæ, et de se obnoxia originali culpæ; debuit ergo gratis multis gratiis præveniri, quibus acceptis per sua opera et merita etiam de condigno potuit cooperari ad complendam hanc condignam dispositionem, et hoc ipsum ad perfectionem illius dispositionis pertinebat. Unde juxta hanc conclusionem, nonnulla Sanctorum dicta recte intelliguntur, nam propter ea quæ gratis illi donata sunt, dicit Hieronymus, dialog. 1 contra Pelag., circa medium : *Adverte quod beatam se sic dicat non proprio merito atque virtute, sed Dei in se habitantis clementia.* Bernardus, serm. de Nativit. Mariæ, col. 2 : *Quærant alii meritum, nos invenire gratiam studeamus. Maria non prætendit meritum, sed gratiam quærit.* Fulgent., de Incarn. et grat., c. 7, in initio inquit : *Ipsum Deum hominem factum, non humanis meritis, sed concepti nascentisque ex ea summi Dei dignitate promeruit;* ubi etiam excludit humana merita, sine gratia, scilicet, facta, et ideo divinam dignitatem adjungit, et merita ex illa profecta. Unde Augustinus, serm. 10 de Nativ., qui est 14 de Tempore : *Talis eligitur Virgo, quæ tantum haberet meritum, ut Dei Filium in se susciperet;* et Greg., lib. 1 Reg., c. 1 : *Incomparabilibus illustrata meritis, Dei Unigenito, in quo recumberet, sacrum præparavit uterum.* Petrus Damianus, serm. 2 de Assumptione : *Singularis ejus sanctitas et gratia hoc promeruit, quod susceptione Dei singulariter judicata est digna.*

6. *Virgo non meruit de condigno dignitatem matris.* — Dico tertio : B. Virgo non meruit de condigno esse mater Dei. Hæc sententia est communior inter Theologos ; fundamentum ejus sumi debet ex prima ratione divi Thomæ, art. 11, nam gratia creata, et opera, quæ ab illa manant, natura sua solum tendunt ad consummationem ipsius gratiæ, usque ad consecutionem beatitudinis, quam respiciunt ut condignum et proportionatum præmium ; sed hæc proportio est requisita, quasi ex natura rei, ad meritum de condigno.

7. *Responsio.* — Dices : posset tamen hoc suppleri per divinam ordinationem ; opera autem Virginis ordinata sunt ad hunc finem, ut digno modo consequeretur esse mater Dei. Respondetur, aliud est quærere an B. Virgo potuerit mereri de condigno hanc dignitatem, de potentia absoluta loquendo, aliud an ex vi intrinseca ipsius gratiæ, et quasi ex natura ipsius gratiæ, atque adeo ex lege ordinaria possit esse hoc meritum. Loquendo de potentia absoluta (quidquid alii sentiant), ego non dubito quin possit intercedere hoc meritum de condigno, si intercederet pactum, seu promissio de tali præmio conferendo, hoc vel illud operanti ; quia quamvis opera gratiæ creatæ ex natura sua non tendant ad hoc præmium, tamen re vera habere possunt valorem sufficientem et dignitatem proportionatam tali præmio, nam hæc dignitas matris non est tam infinita, sicut ipsa unio hypostatica; imo aliquibus videtur minoris æstimationis moralis, quam filiatio adoptiva, ut indicatur ab Augustino, lib. de S. Virginitate; ergo si Deus faceret illam promissionem sub conditione operis, interveniret in eo merito vera ratio justitiæ; esset ergo de condigno; neque enim est essentiale huic merito, ut opus, in quo fundatur, ex natura sua tendat in præmium; sed sufficit quæcumque proportio et condignitas in æstimatione morali, suppositis aliis conditionibus, et præsertim illa promissione et lege, quod etiam in humanis præmiis seu braviis videre est, et latius tractatur in materia de merito. Sed, licet hoc sit possibile de potentia absoluta, tamen non est connaturale ipsi gratiæ, et operibus ejus, et ideo secundum legem ordinariam merita procedentia ab hac gratia non ordinantur ad hoc præmium, neque illis facta est hæc promissio; non est ergo hoc asserendum

e B. Virgine, nisi speciale pactum, vel promissio illi facta ostendatur; nulla vero talis st; nam, licet in Scriptura sæpe facta sit evelatio absoluta, quod B. Virgo futura esset nater Dei, ut Isai. 7 et 11, et alias, tamen, uod hoc sit promissum sub conditione alijus operis, nullibi ostendi potest. Et conrmatur, quia Abrahæ facta est expressior romissio, Genes. 12 : *Benedicentur in te omes cognationes terræ*, et c. 15, 17 et 22. Daidi etiam est facta, Psalm. 131 : *Juravit Dominus*, etc.; et isti Sancti sue modo sese ondigne disposuerunt, ut essent condigni rogenitores Christi; et tamen nullus audebit icere eos meruisse de condigno, ut ex illis hristus descenderet; quia est bonum alteus ordinis, ad quod gratia natura sua non rdinatur, et quodam modo est infinitum bonum excedens proportionem meriti puræ reaturæ. Confirmatur secundo, quia quod iqua gratia vel opera ejus ordinentur a eo, ut sint, seu efficiant convenientem disositionem ad aliquam dignitatem, non satis st ut talia opera sint meritoria de condigno lius dignitatis, quia etiam Joannes Baptista rædictus sæpe fuerat futurus præcursor Domini, Isai. 40, et Malach. 3, ut exponitur oan. 1, et Matth. 11; et ille præventus est agna gratia, ut digne ministerium illud impleret, et postea ipse per propria merita ab la gratia procedentia, veluti consummavit ondignam dispositionem requisitam in præursore Christi; et tamen nullus dicet meuisse de condigno hanc dignitatem. Simile rgumentum sumitur ex D. Petro, qui etiam it electus, ut primus Christi Vicarius et suremus pastor Ecclesiæ constitueretur, et ad oc munus magnam gratiam suscepit, tanuam convenientem dispositionem quam ipse ropriis etiam actibus perfecit et consummait, ut sumitur ex illo Joan. 21 : *Simon Joanis, diligis me?* et nihilominus dici non potest lum de condigno meruisse Ecclesiæ primaum. Et ratio horum omnium est, quia hæc ispositio, quamvis sit ex ordinatione divina, on tamen est per modum proprii meriti et ræmii, quia non supponit promissionem sub onditione operis, in qua fundetur, et conseuenter neque inducit rationem justitiæ, uam dicit meritum de condigno. Solum ergo st hæc ordinatio per modum cujusdam conenientis providentiæ aptantis et disponentis namquamque rem ad eum finem, ad quem rdinatur. Confirmatur tertio, quia merita Virginis habuerunt condignum præmium gratiæ et gloriæ; ergo non respondebat illis etiam de condigno aliquid nullo modo per se ordinatum ad gratiam et gloriam; maternitas autem divina est alterius omnino rationis, et per se connexa non est cum gratia et gloria; ergo. Et ex hoc retorqueri potest contra Gabrielem argumentum quo ipse utitur. Sic enim arguit : Beata Virgo meruit de condigno aliquid excellentius maternitate divina; ergo et ipsam maternitatem; quæ consequentia invalida est per se et formaliter, quia in iis, quæ sunt diversarum rationum, potest aliqua facultas in id quod est perfectius, quamvis non possit in id quod est minus perfectum, ut in simili materia patet; nam potest quis mereri de condigno augmentum gratiæ, et non scientiæ, licet illud sit majus. Sed præter hoc retorqueo argumentum; quia majus quid est hoc totum simul gloria et maternitas divina, quam gloria sola; ergo, licet B. Virgo meruerit gloriam, non inde fit ut meruerit utrumque; imo, quia meritum Virginis erat finitum, illi respondebat unum adæquatum et condignum præmium ex justitia; hoc autem fuit gratia et gloria; ergo.

8. *Responsio ad primæ sententiæ fundamentum.* — Ad fundamentum primæ sententiæ jam responsum est, defuisse operibus Virginis promissionem et pactum, et connaturalem proportionem cum divina maternitate, et divinam ordinationem non esse ejusdem rationis respectu omnium operum; sed aliam esse ad modum dispositionis, et aliam per modum meriti, et hanc in operibus Virginis fuisse priori modo, et non posteriori; qua vero ratione hi modi differant, jam explicatum est. Ad alios auctores, ponentes meritum de digno, non est quod respondeamus, nam fortasse in modo loquendi differunt ab iis qui ponunt meritum de congruo, ut sequenti sectione dicemus. Et quia ut ex materia de merito constat, in re nullum est medium inter meritum de congruo et de condigno. Si enim inducit obligationem justitiæ, et habet meritum proportionem æqualitatis cum præmio, est meritum de condigno; si vero hæc desint, erit meritum de congruo, si tamen aliquod meritum sit.

9. *Dubium.* — *Responsio.* — Sed quæret aliquis primo, qua certitudine tenendum sit B. Virginem non meruisse de condigno maternitatem divinam. Quidam existimant ita certum, ut contrariam sententiam tanquam erroneam vel temerariam damnent, propter quod Scriptura semper in solam divinam gra-

tiam et benignitatem refert beneficium incarnationis, et promissionem Christi, non tantum secundum se simpliciter, sed etiam ut venturi ex semine Abrahæ, ut constat ex ad Rom. 3 et 4; nam eadem est ratio de Christo, ut nascitur ex utero Virginis. Respondetur tamen conclusionem, a nobis positam, esse quidem magis probabilem, et simpliciter veram, contrariam vero sententiam nulla nota esse dignam, præterquam minoris probabilitatis et falsitatis, quia neque ex Scriptura vel Patribus convinci satis potest, imo non est omnino aliena a modo loquendi Patrum, et eam tenent auctores graves non sine probabili conjectura. Illa vero testimonia, ex epistola ad Romanos sumpta, primo solum inducuntur a paritate rationis, cum tamen hæc facile negari possit, quia multo fuerunt excellentiora gratia et opera Virginis, quam Abrahæ, David, et aliorum. Deinde ex illis locis potissimum probatur, electionem Abrahæ et illius populi fuisse ex divina gratia; an vero, supposita electione et prima gratia, intercesserit aliquod meritum in executione divinæ promissionis, hoc ex illis locis neque definiri potest, nec satis improbari.

10. *Dubium.* — Ultimo hic quæri potest an potuerit B. Virgo mereri de condigno maternitatem divinam, non merendo de condigno incarnationem. Videtur enim hoc posterius in illo priori includi necessario; nam, si B. Virgo meruit de condigno ut esset mater Dei, ergo ut Deus ex illa homo fieret; ergo ut homo fieret; vel aliter, meruit esse mater Dei; ergo et Christum Deum hominem in rerum natura producere; ergo meruit ut hoc compositum, Christus Deus homo, in rerum natura esset. In contrarium vero est, quia supra diximus, potuisse Virginem de potentia saltem absoluta mereri de condigno vere ac proprie, id est, cum vera æqualitate ac justitia, maternitatem divinam; negavimus autem prius, puram creaturam posse hoc modo mereri incarnationem; ergo meritum incarnationis non includitur necessario in merito maternitas divinæ. Deinde, maternitas divina est dignitas distincta ab unione hypostatica, illaque inferior; ergo potest cadere sub aliquod meritum, sub quod illa non cadit.

11. *Responsio.* — Respondetur ergo dupliciter posse intelligi hoc meritum, primo, absolute et simpliciter sine ulla suppositione, et hoc modo necessario tale meritum includit meritum incarnationis, quia si beata Virgo suis meritis posset ex justitia obligare Deum, ut ex illa fieret homo, et hoc absolute, et nulla facta suppositione, necessario deberet illum obligare ut fieret homo, quia hoc in illo continetur; unde, si non supponitur ante meritum, necesse est ut per ipsum meritum efficiatur; et ideo existimo non esse possibile puræ creaturæ, ut recte probat argumentum supra factum. Secundo potest intelligi hoc meritum solum quasi sub conditione, seu facta suppositione quod Deus sit futurus homo, et hoc modo præscindi potest meritum maternitatis a merito incarnationis, quia præsupponit illam futuram, et aliunde potest meritum habere æqualitatem cum illa dignitate præcise sumpta, et non cum incarnatione, ut bene etiam probat argumentum factum. Et potest exemplo declarari, nam si princeps venturus ad civitatem sit, et civis aliquis impetret ac mereatur, ut potius in suam, quam alterius domum, divertat, recte intelligitur non mereri adventum simpliciter, et nihilominus mereri circumstantiam quæ illum necessario præsupponit.

SECTIO VIII.

Utrum saltem de congruo meruerit Beata Virgo dignitatem matris Dei.

1. Ratio dubii esse potest, quia soli gratiæ, et benevolentiæ divinæ tribui solet a Patribus, B. Virginem, potius quam aliam feminam sibi in matrem delegisse, quod ipsamet Virgo confessa est, Luc. 1, dicens : *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ ;* et : *Quia fecit mihi magna qui potens est*, etc. Resolutio tamen est facilis, distinguendo (ut supra in simili fecimus) prædestinationem seu electionem Virginis ad eam dignitatem, a dignitate ipsa, seu ab illius consecutione.

2. Dico ergo primo : B. Virgo non meruit etiam de congruo ut prædestinaretur, seu eligeretur in Dei matrem. Hanc censeo esse certam, eamque propterea Theologos omnes supponere potius quam disputare. Et probari potest ex omnibus adductis in sectione 6; quidquid enim meriti fuit in B. Virgine, duxit originem ab hac electione, supposuitque illam, quia ipsa prima gratia Virginis, ex qua omne meritum secutum est, ex hac electione processit; ideo enim tanta et tam excellens gratia, tamque maturo tempore illa data est, ut esset accommodata dignitati matris, ad quam erat electa. Quin potius ipsamet electio ad gloriam in Virgine supposuit electionem ad dignitatem matris, quia B. Virgo non prius

electa est ad gloriam, quam ad tantam etiam excellentem gloriam; ad hanc autem fuit electa, quia decebat matrem Dei supra omnes puras creaturas in excelso gloriæ throno collocari, ut infra suo loco probabitur; ergo cum non potuerit mereri de congruo electionem suam ad tantam gloriam (ut nunc suppono), multo minus potuit mereri electionem suam ad divinam maternitatem.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — Potest vero contra hoc objici dictum Ambrosii, epistola 82, aliquantulum a principio: *Quid,* inquit, *loquar, quanta sit virginitatis gloria, quæ meruit a Christo eligi, ut esset etiam corporale Dei templum?* Respondetur, vel uti late verbo eligendi ad significandum potius ipsum usum vel executionem, quam ipsam internam electionem per modum intentionis; vel certe Ambrosium ibi non agere proprie de merito, ut est in actione operantis, sed late, ut dicere potest rei dignitatem vel perfectionem; laudat enim ipsius virginitatis excellentiam quam inde colligit, quia Deus amavit eam in matre sua. Itaque non elegit Mariam in matrem, quia virgo futura, sed potius elegit eam ut esset virgo, quia puritas virginitatis Dei matrem imprimis decebat.

4. *Virgo de congruo meruit esse mater Dei.* — Dico secundo: meruit de congruo B. Virgo ut esset mater Dei. Hæc conclusio recipitur ab omnibus Theologis supra citatis, quam Clichtov., lib. 2, de Venerat. Sanctorum, bene his verbis expressit: *Meruit esse digna, et idonea, Dei munere, et sua dispositione;* et sumitur ex dictis Sanctorum præcedenti sectione citatis, et præterea ex August., lib. de Nat. et gratia, c. 36: *Concipere meruit et parere,* etc.; idem lib. de S. Virginitate; et Gregorius, 1 Regum, c. 1: *Meritorum verticem usque ad solium divinitatis erexit,* licet hæc verba alium possint habere sensum. Hieronymus, tom. 1, epist. 22, de Custodia virgin., fere in fin.: *Propone tibi Mariam, quæ tantæ extitit puritatis, ut mater Domini esse mereretur.* Anselmus, de Laudib. Virg., c. 8: *Sanctissima puritas, et purissima sanctitas pectoris ejus, omnis creaturæ puritatem, et sanctitatem transcendens incomparabili sublimitate hoc promeruit, ut reparatrix perditi orbis plenissime fieret.* Idem Eusebius Emiss., hom. in fer. 4, post Domin. 3 Adven.; Petrus Damian., serm. 3 de Nativ. Mariæ; Petrus Chrysol., serm. 143; D. Maxent., dialog. 1, c. 14, in fine tom. 6 Biblioth. sanct.: *Fide plena,* inquit, *Deum concipere meruit;* licet enim nomen meriti interdum improprie sumatur, ut significat congruitatem quamdam vel dignitatem, vel necessitatem, quomodo dicitur: *Felix culpa, quæ tantum meruit habere redemptorem,* et gemitus infantis dicantur promereri Dei misericordiam, a Cypriano, lib. 3, epist. 8, tamen cum tribuitur personæ sanctæ, et sanctis operibus ejus, propriam habet significationem. Ubi tandem notandum est singulare dictum Benardini Senen., serm. 51; ait enim Virginem, eo actu quo consensit Angelo nuncianti, plus meruisse quam omnes Angelos et homines omnibus suis actibus; quod non videtur alia ratione verum, nisi quia illo meruit maternitatem; unde intelligitur hoc meritum maxime fuisse positum in illo actu, qui fuit veluti ultima dispositio ad illam formam, quæ cum esset proportionata, et a persona grata, erat meritoria, saltem de congruo; et hinc sumitur ratio conclusionis, quia B. Virgo per suos actus dignissime se disposuit ut Filium Dei in suo utero susciperet; ergo per eos saltem de congruo meruit illam conceptionem. Confirmatur primo, quia, supposita Dei ordinatione de sumenda carne ex muliere, ex nulla alia poterat ita congruenter, supposita illius dispositione. Confirmatur secundo, quia Abraham meruit, saltem de congruo, ut Christus ex illo descenderet, juxta illud Genes. 22: *Quia fecisti rem hanc,* etc. Ergo et B. Virgo; nam licet modus, quo Christus natus est ex Virgine, longe fuerit dignior quam modus quo descendit ex Abraham, tamen etiam dispositio Virginis fuit longe excellentior quam dispositio Abrahæ, et ita, servata proportione, eadem fere ratio est, aut fortasse major. Denique rationes, quibus supra probavimus antiquos Patres meruisse de congruo incarnationem, et aliquas ejus circumstantias, hanc veritatem satis confirmant.

5. *Objectio.* — Sed objici potest, quia ante omnia merita Virginis non solum existentia, sed etiam prævisa, fuerunt merita Christi præsentia Deo in æternitate; ergo et ipse Christus fuit prius prævisus ut existens, atque adeo ut conceptus, seu ut concipiendus ex Virgine, quam fuerint præordinata merita Virginis; ergo nullo modo potuit B. Virgo mereri ut Christus ex ea nasceretur. Dicunt quidam, ante merita Virginis fuisse prævisum Deum hominem ut sic, non vero ut hunc hominem. Sed falsum hoc est, quia (ut recte dixit D. Thomas infra, q. 4, art. 4) merita non sunt in humanitate in communi, sed in hac vel illa humanitate; alias B. Virgo non

fuisset sanctificata ex meritis Christi prævisis, sed ex meritis hominis in communi. Alii dicunt fuisse Christum prævisum, ut est hic homo in hac humanitate subsistens, non tamen ut nasciturus ex B. Maria, quia hoc quid posterius est, quia hic homo non pendet essentialiter ex hac matre. Sed melius dicitur, illo argumento ad summum probari, Virginem non fuisse electam ut esset mater Dei propter sua merita prævisa ; non tamen probari in executione non potuisse mereri illam dignitatem, quia in re prius habuit gratiam et bona opera, quam ex ea Deus incarnaretur, quamvis illam met gratiam et bona opera habuerit ex meritis ejusdem filii sui prævisis in divina prædefinitione.

6. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed urgebis, quia si ante omnia merita Virginis præordinavit Deus incarnationem in hac humanitate, ergo in corpore ex hac individua materia formata ; sed non meruit Virgo habere illam individuam materiam ita sibi conjunctam, ut necessarium erat ad filii conceptionem, quia hoc potius pertinebat ad ordinem naturalium effectuum et causarum, quam ad rationem meriti. Respondetur primum, dici posse non fuisse necessarium hoc mereri, sed potius præsupponi ad meritum, sicut natura supponitur gratiæ. Itaque omnes causæ naturales ita fuerunt dispositæ, ut tandem fieret quod illa pars materiæ esset sub forma purissimi sanguinis, quo supposito, ipsa promeruit ut ex suis purissimis sanguinibus Deus carnem assumeret. Deinde dici potest, sicut temporalia possunt cadere sub meritum in ordine ad spiritualia, ita Virginem potuisse mereri ut illamet materia, ex qua Christus erat formandus, prius esset materialis pars sui corporis, seu sanguinis.

QUÆSTIO III.

DE MODO UNIONIS EX PARTE PERSONÆ ASSUMENTIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unione ex parte personæ assumentis.

Et circa hoc quæruntur octo :

Primo, utrum assumere conveniat personæ divinæ.

Secundo, utrum assumere conveniat naturæ divinæ.

Tertio, utrum natura possit assumere, abstracta personalitate.

Quarto, utrum una persona possit assumere sine alia.

Quinto, utrum quælibet persona possit assumere.

Sexto, utrum plures personæ possint assumere unam numero naturam.

Septimo, utrum una persona possit assumere duas numero naturas.

Octavo, utrum magis fuerit conveniens de persona Filii Dei, quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona divina.

Explicata essentia hujus unionis seu incarnationis, incipit D. Thomas de extremis agere, quæ ad hanc mirabilem conjunctionem convenerunt, et in hac quæstione tractat de persona assumente ; in sequenti vero de natura assumpta. Et quamvis præcipue intendat explicare mysterium, prout factum est, ut perfectius tamen et exactius ratio ejus intelligatur, alios modos inquirit, quibus de potentia absoluta fieri posset, et hæc sunt duo præcipua capita de quibus in hac quæstione disputandum est. Quoniam vero totius materiæ hujus intelligentia pendet ex cognitione subsistentiæ, vel existentiæ divinæ, quæ formaliter est terminus hujus unionis, ideo operæ pretium duco ante expositionem litteræ D. Thomæ disputationem præmittere, in qua quid utraque harum sit, breviter tradamus.

DISPUTATIO XI,

In quinque sectiones distributa.

DE DIVINA EXISTENTIA ET SUBSISTENTIA.

Supponimus imprimis, ex iis quæ in disputationibus metaphysicis, de existentia et subsistentia creaturarum dicuntur, communem rationem, seu significationem horum nominum, quia licet analogice de Deo et creaturis dicantur, tamen ratio nominum eadem est. Itaque nomine existentiæ intelligimus illud eses, quod res habet ut sit aliquid in actu, seu actualis entitas distincta ab ente, quod tantum est in potentia objectiva, actu vero non est, seu nihil est ; nomine vero subsistentiæ intelligimus modum per se existendi. Supponimus deinde id, quod nostræ fidei fundamentum est, in Deo quidem tres personas, unam vero naturam seu essentiam reperiri, unde in disputationem cadit, pertineatne existentia et subsistentia in Deo ad unionem essentiæ, an contra ad Trinitatem personarum, vel demum ad utrumque. Quæ disputatio quam-

s revera materiæ de Trinitate sit propria, ia tamen mysterium, de quo agimus, sine a intelligi non potest, ab hoc loco aliena nsenda non est, cum præsertim a Theolos magna ex parte hoc loco discutiatur.

SECTIO I.

rum sit in Deo unum esse existentiæ absolutum et essentiale.

1. Ratio dubitandi sit, quia in natura subantiali idem est, formaliter etiam et secunım rationem, existentia et subsistentia, quia intrinseco conceptu existentiæ substantia- est, ut sit ipsum esse per se, quod est esse bsistentiam; sed non est in Deo unum esse bsistentiæ absolutum, ut infra tractabitur; go. Propter hanc rationem novi quidam eologi de re ista cœperunt dubitare, non idem quod essentia divina in re distinguar a sua existentia saltem realiter, est enim fide certum apud Catholicos, et inter phisophos evidens, in Deo non esse compositiom ex esse et essentia, atque adeo in re esntiam Dei esse suum esse, ut in 1 part. las tractatur; sed quia cum hac simplicitate u identitate stat in Deo unum esse absolum, et alterum respectivum, ut patet de esntia et persona, ideo isti Theologi ausi sunt ıbitare an ita se habeant divina essentia et istentia; imo quidam eorum ausi sunt ita ntire et docere, et consequenter negare in eo absolutum esse existentiæ, et solum pore tres existentias relativas, ita ut sicut aliorum opinione humanitas in Christo non bet propriam existentiam creatam, sed foraliter existere dicitur per existentiam Verbi vini, ita divina natura secundum rationem æcisa, et abstracta a relationibus, non inigatur habere existentiam increatam, sed unaquaque persona existere per propriam ius relationem. Quæ quidem sententia non inus est falsa quam nova.

2. *In Deo una existentia absoluta et essenalis.* — Dico igitur in Deo esse unum esse istentiæ absolutum et essentiale commune ibus personis. Quæ veritas tam certa mihi detur, ut sine temeritate, et fortasse etiam ne errore negari non possit; nam primum ea conveniunt omnes Theologi, statim ect. 3 et 4 citandi, et præsertim D. Thom. in a est frequentissimus, nihil enim frequentius ocet quam ipsum esse, seu existere, esse sam essentiam Dei, et loquitur non identie, sed formalissime, ut idem sit dicere esse essentiam, seu esse de essentia, seu esse prædicatum essentiale Dei, quod egregie probat 1 p., q. 3, art. 4, et ex hac perfectione colligit fere alias divinas perfectiones, ut videre est eadem 1 p., q. 4, art. 2, q. 6, art. 3, q. 7, art. 1, et in aliis sequentibus, et in q. 13, art. 11, hinc probat nomen, *qui est*, esse maxime proprium Dei, quia formaliter significat ipsum esse, quod est ipsa essentia Dei, et alia plura testimonia in sequentibus sectionibus citabo simul cum aliis Scholasticis. Nunc sufficienter probatur hæc veritas ex hoc eodem nomine, *qui est*, seu, *Ego sum qui sum*, quod Deus sibi imposuit, Exod. 3, adjunctis dictis et expositionibus Sanctorum, nam illud nomen, *qui est*, est nomen essentiale significans tres personas, ut sunt unus Deus, ut recte docet Dionys., c. 2, de Divinis nominibus, dicens, illud : *Ego sum qui sum*, de tota Deitate dictum esse, sicut illud : *Tu autem idem ipse es*, Psal. 101, et illud : *Qui est, qui erat, et qui venturus est, omnipotens*, Apocal. 1; August., lib. 3 contra Maxim., Episc. Arianorum, cap. 26, et in opusc. circa ea verba, *Ego sum qui sum*, tom. 6, in fine, et lib. 2, de Moribus Manich., c. 1, quibus locis ait hoc esse nomen *immutabilitatis*, quia omnia, quæ mutantur, aliquo modo desinunt esse, et *æternitatis*, quia illud, *est, et sum, idem valet*, inquit, *quod æternus sum*, in quo nihil fuit, nec futurum est, sed tantum est; unde concludit illo verbo significari naturam divinam in se incommutabiliter manentem; est ergo nomen essentiale conveniens personis ratione unius essentiæ. Unde recte Rupert., lib. 1 in Exod., cap. 14, dicit Deum, illo loco Exod. 3, duplex sibi imposuisse nomen, alterum naturæ, scilicet, *qui est*, alterum dignationis et gratiæ, scilicet, *Deus Abraham et Deus Isaac*, etc. Ex quo licet colligere argumentum ab hoc posteriori nomine ad illud prius; nam, sicut secundo nomine significata est tota Trinitas per ordinem ad effectum seu gratiam ab illa manantem, ut est unus Deus, ita per primum nomen significata est per naturalem et essentialem proprietatem convenientem illi, ratione unius naturæ et essentiæ ; sed illud nomen, *qui est*, perinde significare ac, *qui existit*, seu existens, tum ex vi ipsius vocis constat, nam *est*, absolute dictum, seu secundum adjacens (ut dialectici dicunt) idem significat, quod *existit*; tum ex omnibus citatis Patribus, qui dicunt illo nomine significatam esse Dei æternitatem, quæ semper eodem modo existit ; æternitas enim sine exis-

tentia nec mente concipi aut fingi potest. Dicunt etiam illo nomine significatam esse differentiam inter Deum et creaturas, nam istæ neque de se, nec semper ac necessario habent esse, neque in illo sunt immutabiles sicut Deus, quæ differentia non est, nisi in esse existentiæ. Unde Augustinus ex hoc nomine colligit sæpe, ipsum esse, esse quodam modo Deo proprium, nihilque intimius illi convenire, nihil denique illi esse contrarium magis quam non esse, unde lib. de Vera relig., cap. 49 : *Æternitas,* inquit, *tantummodo est, quare ipsa sola dicere potuit : Ego sum qui sum ;* idem fere lib. de Fide et symbolo, cap. 4; sic etiam Gregorius, lib. 18 Moral., cap. 33 : *Solus,* inquit, *veraciter est, quia solus incommutabilis est ;* et Bernardus, lib. 5 de Consider., parum post princip. : *Nil competentius æternitati, quæ Deus est, quam hoc nomen : Qui est ; si bonum, si magnum, vel quidquid tale de eo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est;* et infra : *Per hoc quodammodo solus est ipse, qui suum ipsius est et omnium esse.* Ambrosius etiam, epist. 63, idem nomen explicans, inquit : *Hoc est verum nomen Dei, esse semper,* id est existere; et Chrysostomus, hom. 14 in Joan., inquit : *Hoc verbum, Qui est, sempiternum et sine principio, et vere ac proprie esse significat.* Et eodem modo interpretatur Euseb., lib. 11 de Præpar., cap. 6 et 7, id est, qui necessario ac eodem modo semper existit; ubi etiam refert sententiam Pythagoræ et Platonis, qui hoc nomine Deum appellandum docuerunt; et ex Plutarcho refert ita explicasse verbum græcum quod in templo Delphico erat scriptum, ut qui illuc ingrederentur, eo verbo veluti salutarent seu confiterentur Deum, dicentes, *Es.*

3. Ex his ergo sic concluditur argumentum : nomen, *qui est*, est essentiale ; ergo significat proprietatem absolutam communem tribus personis ; significat autem existere, seu existentiam ; ergo existentia est proprietas absoluta, et maxime essentialis. Hanc rationem fecit D. Thomas, q. 2 de Potent., art. 1, differentiam constituens inter naturam creatam et divinam, quod natura creata non est suum esse ; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas, et inde est quod proprium nomen ejus est, *qui est*, quia sic denominatur, quasi a propria sua forma. Unde Basilius, apud Lippomanum, in catena super Exod., cap. 3, exponens illud nomen, *Ego sum qui sum*, recte dixit : *Istud, Qui sum, unam eamdemque ac communem essentiam significat ;* et Nazian., orat. 36, quæ est secunda de Filio, et 4 de Theologia, dicit, inter omnia nomina Dei, *Ens*, et *Deus*, esse maxime propria, et inter hæc duo proprius esse nomen Entis : *Quia nos*, inquit, *naturam ejusmodi exquirimus, qua ipsum esse per se habet :* et hoc significat illud nomen *est*, seu, *Qui est ;* et idem docuit Damasc., lib. 1 de Fide, c. 12; et Athanas., epistol. ad Orthod. de Synodis Arimini et Seleuciæ congregatis, versus finem, seu fol. 8, inquit : *Cum audis, Ego sum qui sum, non aliud quippiam, sed ipsam simplicem, et beatam, et incomprehensibilem ejus, qui est, essentiam intellige.* Et oratione in hoc dictum : *Ex Deo, Deus est Verbum,* inquit : *Quemadmodum unum principium, et unus Deus, ita plane una est essentia, quæ dicit : Ego sum qui sum.* Et eodem fere modo Gregorius Nyssen., orat. de Infantibus qui præmature arripiuntur, nullam rem ait præter Deum ex sese habere essentiam, sed unam esse Dei naturam, cui hoc proprium est ; nomine autem essentiæ intelligit naturam existentem, ut aperte constat ex contextu ; sic enim Augustinus, 5 de Trinit., c. 2, dicit essentiam Dei dictum esse *ab esse*, et sumit *esse* pro existere, ut clare constat ex littera ; et eodem modo, 12 de Civit., cap. 2, dicit Deum esse *summam essentiam*, *quia summe est ;* et Ambr., lib. 1 de Fide contra Arianos, c. 4, hinc etiam concludit, *hoc ipsum quod est, esse substantiam Dei ;* et Hilar., 1 de Trinit., circa princip., tractans illud, *Ego sum qui sum,* inquit : *Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quæ naturæ divinæ incomprehensibilem cognitionem, aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur, non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur.* Denique Hieronymus, tom. 2, epist. 57 ad Damasum : *Una,* inquit, *est Dei et sola natura, quæ vere est ;* et propterea subdit inferius, *solum Deum esse, qui essentiæ nomen vere tenet.*

4. Videbor fortasse plura Sanctorum testimonia congerere, quam materia postulabat ; oportuit tamen initiis obstare, et pullulantem errorem prorsus obruere, illumque, non sine sufficienti fundamento, temeritatis et erroris damnatum ostendere. Reliquum vero est ut etiam ratione sententiam positam demonstremus. Prima sumi potest ex omnibus allegatis testimoniis, quia in Deo una est æternitas absoluta et essentialis, juxta illud Athanasii in Symbolo : *Non tres æterni, sed unus*

ternus; ergo similiter est una existentia absoluta et essentialis; patet consequentia, quia, ut ex 1 part. constat, æternitas est ipsa duratio Dei necessaria, et omnino eodem modo semper permanens; duratio autem vel idem omnino est cum ipsa existentia, non solum re, sed etiam ratione; vel certe intrinsece supponit illam, et est tanquam proprietas illius. Secunda ratio huic similis sumitur ex attributo immutabilitatis; est enim hoc attributum essentiale conveniens Deo ratione suæ naturæ infinitæ; sed esse immutabilem includit essentialiter esse, seu existere, nam secundum rationem, necessario existere, supponit existere; immutabilitas autem inter alia dicit necessitatem existendi, quia necessaria permanentia in esse est primum ac præcipuum in immutabilitate; si ergo hæc necessitas existendi formaliter est ex absoluta et essentiali perfectione Dei, multo magis ipsum existere. Tertio, quia esse seu existere, est perfectio simpliciter, ut videtur per se notum, quia sine dubio in qualibet re est melius ipsum quam non ipsum; sed omnis perfectio simpliciter in Deo est absoluta et essentialis (ut ex 1 part. constat), tum quia necessario esse debet communis omnibus personis; tum etiam quia de ratione entis summe perfecti est, ut includat formaliter omnem hujusmodi perfectionem; Deus autem essentialiter est ens summe perfectum; ergo esse seu existere est absoluta et essentialis perfectio Dei. Et confirmatur, nam D. Thomas ubique docet ipsum esse non solum esse perfectionem simpliciter, sed etiam esse omnium perfectissimum, quia est omnium actus, ut patet 1 p., q. 4, a. 1, ad 3, et a. 2, ad 4, ubi ex Dionysio, c. 5, de Divin. nom., ait ipsum esse, esse perfectius quam vitam vel sapientiam, si considerentur prout ratione distinguuntur, quod idem repetit 1. 2, art. 3, ad 2, quibus locis etiam ait, ipsum esse Dei in sua perfectione includere perfectionem vitæ, sapientiæ, etc. Est ergo sine dubio hæc perfectio maxime absoluta et essentialis. Quarto, potest hoc ita explicari, quia impossibile est, etiam per intellectum nostrum, præscindere essentiam Dei ab existentia actuali; ergo talis existentia est de essentia ipsius Dei. Antecedens est tanquam principium per se notum apud philosophos et Theologos, quia hæc est prima differentia quam nos apprehendimus inter essentiam Dei et creaturæ, quod hæc, quia non essentialiter ac necessario existit, potest intelligi, abstrahendo ab actuali existentia, per modum entis potentialis, seu potentia objectiva; essentia vero Dei non potest hoc modo concipi, alias non est essentia Dei, quia non concipitur ut purus actus, et quia quod concipitur, ut ens in potentia, concipitur ut recipiens esse ab alio, quod repugnat Deo.

5. *Objectio.—Responsio.*—Dicetur fortasse hinc tantum probari esse Dei in re non distingui ab essentia ejus, quod verum erit, etiamsi existentia sit tantum relativa. Sed hoc falsum est, quia mens nostra concipit essentiam Dei, etiam præcisis relationibus; non potest autem illam concipere existentia præcisa; quod aperte patet, quia quando nos concipimus divinitatem præcisis relationibus, non concipimus illam tanquam entitatem potentialem, sed tanquam actuale et purissimum ens ex se existens, qui conceptus non est falsus, sed verissimus; et similiter quando concipimus quid Pater communicet per generationem Filio, vere intelligimus illi communicare eamdem rem singularem et individuam quam in se habet, in qua necesse est includi eamdem individuam existentiam, quia illa res, seu natura, quæ communicatur, secundum actualem entitatem, quam habet, communicatur. Quinto declarari hoc potest, quia creaturæ manant a Deo, prout unus est, unde proprie participant esse divinum, prout essentiale est et absolutum, ac commune tribus personis; sed quod creaturæ primo et per se participant ex Deo, est ipsum esse existentiæ, ad quod creatio terminatur, propter quod dixit Dionysius, cap. 1, de Divin. nom., versus finem, *Deum ipso esse suo, esse omnium subsistentium causam;* et Gregorius loco supra citato: *Ut ergo*, inquit, *in participatione illius essentiæ aliquid simus, cognoscamus nosmetipsos, quia proprie nihil simus;* illud ergo esse divinum, quod creaturæ per se primo participant, est esse absolutum et essentiale. Ultimo, quia in naturis creatis verius est, etiam si existentia non dicatur essentialis creaturis, sicut Deo, nihilominus esse de intrinseco conceptu essentiæ, ut est actualis entitas, et ideo in humanitate Christi, impossibile est quin habeat aliquam existentiam distinctam a personalitate Verbi, quia est ipsa actualis entitas distincta a Verbo; ergo multo magis in Deo ipsa natura divina, sicut est una actualis entitas absoluta communis tribus relationibus, ita est una existentia absoluta. Quinimo, etiam in opinione eorum qui in creaturis distinguunt realiter existentiam ab entitate essen-

tiæ, non habet locum alia sententia, quia qui ita sentiunt de creaturis, id faciunt ut illas distinguant ab essentia Dei, quam vere dicunt per se ipsam essentialiter habere illam rationem entitatis actualis, quam essentia creaturæ intelligitur habere per actum existendi; in nulla ergo probabili sententia habet verisimilitudinem ille opinandi modus.

6. Ad rationem ergo dubitandi respondetur, duo principia falsa assumere: alterum est, existentiam substantialem et subsistentiam esse idem secundum rationem formalem, seu conceptum: in creaturis enim hæc ex natura rei distinguuntur (ut sæpe dictum est), et in Deo possunt ratione distingui; alterum est, in Deo non esse aliquod subsistere essentiale et absolutum, de quo inferius disputandum est.

SECTIO II.

Utrum in Deo sit triplex esse existentiæ relativum, seu an sint tres existentiæ relativæ.

1. Hanc quæstionem non invenio ex professo seu in terminis disputatam ab antiquis Theologis, quamvis obiter videantur eam indicasse Scotus, in 1, d. 11, q. 1, ad 1; et Cajetanus, 1 part., q. 28, art. 2, ubi ante nonnullos annos, dum illam materiam tractarem, fuse illam disputavi, et partem affirmantem docui, quam alii postea secuti sunt; alii vero contrariam.

2. Prima igitur sententia esse potest, in Deo nullum dari esse existentiæ relativum, sed tantum illud unicum absolutum, de quo hactenus egimus. Quæ videtur esse sententia D. Thomæ in multis locis; infra, q. 17, art. 2, ad 3, expresse dicit, *in personis divinis non esse aliud esse personæ præter esse naturæ, et ideo tres personas non habere nisi unum esse;* et 1 part., q. 30, art. 2, ad 2, dicit, *personas divinas non distingui in esse, in quo subsistunt;* expressius q. 2 de Potent., art. 1, in corpore inquit: *Quia essentia divina est suum esse, non accepit esse per supposita;* et art. 6, supponens esse existentiæ in Deo tantum esse absolutum, dicit: *Non est concedendum, quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in divinis est duplex esse, essentiale, et personale, omne enim esse in divinis essentiale est, nec persona est, nisi per esse essentiæ;* et q. 9 de Potent., artic. 3, ad 19, ait, *nullo modo concedendum esse quod in divinis sit, nisi unum esse, cum esse semper ad essentiam pertineat, cujus esse est sua essentia, relationes vero non addere aliquod esse, quia alias illud esset accidentale, et faceret compositionem;* idem expresse in q. 8, art. 2, ad 11, et q. 1 de Veritat., art. 5, ad 18; et hanc sententiam videtur ubique defendere Capreol., in 3, d. 1, q. unica, art. 3, ad 2 contra 2 concl., et indicat ad argum. Durand. contra 4 concl., et d. 5, q. 2, art. 3, in fine solutionis, ad 2, et in solut. ad quintum principale; indicat etiam Cajetan. 1 part., q. 28, art. 2, ubi differentiam constituit inter relationem et essentiam divinam, et existentiam essentiæ et relationis, nam hanc dicit omnino esse eamdem re et ratione, quamvis illæ ratione distinguantur, unde concludit unam esse existentiam omnium relationum, quamvis ipsæ inter se realiter distinctæ sint. Citantur etiam Durandus et alii, qui ponunt in Deo subsistentiam absolutam, et negant relativas; sed non est eadem ratio de existentia et subsistentia, ut ex supra dictis sumi potest, et ex dicendis amplius constabit. Videtur huic sententiæ favere Augustinus, 5 de Trinit., cap. 9 et 10, et lib. 6, cap. 10, ubi omnia prædicata, quæ ad se dicuntur, negat multiplicari in Deo, ut æternitatem, bonitatem, omnipotentiam, magnitudinem; inter hæc autem videtur numerare ipsum esse Dei, quod ait esse ipsum intelligere, quod est maxime absolutum; idem autem est esse quod existentia. Item, lib. 7 de Trinit., cap. 4, in fine, esse et subsistere, indicat non posse esse relativa, unde sic inquit: *Aliud est Deo esse, aliud Patrem esse, quod enim est, ad se dicitur, Pater autem ad Filium;* et ibidem ait, quod sicut non dicuntur tres essentiæ Dei, ita nec tria esse, sicut nec dicuntur tres sapientiæ: *Quia unum est sapere in Deo, quia, scilicet, in ipso hoc est esse, quod sapere.* Hieronymus etiam nonnihil favet in illa epistola ad Damasum, 57, 2 tom., inquit enim: *Quisquis tria esse, tres* οὐσίας *dicit, et tres naturas conatur asserere.* Rationes, quæ pro hac sententia afferri possunt, commodius inferius proponentur.

3. Secunda sententia affirmat esse in Deo tria esse existentiæ relativa. Hanc secuti sunt moderni commentatores D. Thom., tam in hac quam in 1 p. Sed (ut quemadmodum sentio, loquar) ipsi non consequenter loquuntur, magisque constanter procedunt Capreol., Cajetan., et alii Thomistæ; ipsi enim sentiunt in unaquaque re substantiali existentiam esse unicum simplicem actum totius suppositi et naturæ, quam dicunt in creaturis esse enti-

tatem distinctam ab essentia, cujus est actus. Et ita in uno supposito tantum ponunt unum esse, per quod tam suppositum quam natura existit; unde ex creaturis ad divina ascendendo, quamvis esse divinum differat a creato, quia est ipsa essentia et natura Dei, tamen in ratione, et (ut ita dicam) in perfectione actus debet excellentiori modo habere quidquid habet esse creaturæ; ergo, sicut unicum esse simplex est sufficiens actus, per quem existit persona creata, et ejus natura, ac personalitas, ita illud unicum esse absolutum et infinitum Dei, erit sufficiens ratio existendi, tam naturæ divinæ, quam omnibus personis. Deinde in creaturis, quamvis quod quid est relationis, sit respectivum, tamen juxta horum opinionem, qui distinguunt existentiam realiter ab essentia, existentia relationis non est respectiva, sed est vel existentia ipsius fundamenti, vel est quidam actus seu terminus essentiæ, quam respicit, et non terminum ad quem ipsa refertur; sic ergo multo magis intelligi posset in divinis relationibus, quamvis distinguantur quasi in ratione formali respiciendi terminum, nihilominus posse unica existentia existere. Denique, posito illo fundamento de distinctione essentiæ et existentiæ, non potest ex distinctione entitatum colligi distinctio existentiarum, ut constat, quia etiam in creaturis anima et corpus distinguuntur realiter, et tamen dicuntur habere eamdem indivisibilem existentiam. Cujus ratio est, quia juxta illam sententiam existentia non est de intrinseco conceptu cujuscumque entitatis vel modi, aut rationis realis actualis, unde neque ex distinctione subsistentiarum relativarum potest distinctio existentiarum colligi, quia, sicut in creaturis existentia et subsistentia ex natura rei distinguuntur, ita in divinis possunt ratione distingui; et sicut in creaturis, licet subsistentia sit quid distinctum a natura, nihilominus existentia naturæ est existentia ipsius subsistentiæ, et e contrario, ita in divinis intelligendum esset proportionaliter, ut dictum est. Quia hoc potius pertinet ad perfectionem ipsius esse. Quocirca, si verum esset illud principium, seu ille modus sentiendi de existentia, contraria sententia mihi probabilior videretur; quia tamen existimo existentiam in omni re, tam divina quam creata, nihil aliud esse quam uniuscujusque rei actualem entitatem, ideo huic sententiæ adhæreo, sicut semper adhæsi. Sed oportet eam convenienter explicare. Advertendum est enim dupliciter posse in Deo poni existentiam relativam: uno modo, ut natura divina nostro modo intelligendi per illam existat; alio modo, ut ipsa relatio, seu persona divina, secundum id quod est illi proprium, intelligatur per illam existere.

4. *Deus tantum existit per suum esse absolutum.* — Dico ergo primo: divina natura tantum existit per suum esse absolutum, neque potest ullo modo vere dici existere per existentiam relativam, unde ad hoc non esset necessarium ponere existentias relativas in Deo. Hæc conclusio videtur mihi certa, et eam existimo potissimum intendere D. Thomam in multis ex citatis locis, quam præsertim explicuit in illa q. 2 de Potentia, art. 1, dicens: *Quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita, in quibus est; unde per unum et idem esse, est in communicante, et in eo cui communicatur, et sic manet eadem secundum numerum in utroque.* Et ratio est clara, tum ex dictis, tum ex posito fundamento, primum, quia essentia divina, ut præcisa a relationibus, se ipsa, seu, quod idem est, sua existentia absoluta perfectissime et essentialiter existit, unde ad existendum non indiget alia existentia, etiam ratione distincta. Deinde, quia existere per existentiam nihil aliud est quam esse actualem entitatem; sed nulla entitas præsertim simplicissima constituitur etiam secundum rationem in esse entitatis actualis, nisi se ipsa; ergo multo minus divinitas.

5. *In Deo tres existentiæ relativæ, realiter inter se, ratione ab existentia absoluta distinctæ.* — *Relatio in creaturis habet existentiam distinctam ab existentia subjecti.* — Dico secundo: unaquæque relatio divina, ut sic, existit propria existentia relativa ratione tantum distincta ab existentia absoluta; unde fit ut in tribus personis sint tres existentiæ relativæ realiter inter se distinctæ. Hanc conclusionem necessario asserere debent omnes, qui sentiunt existentiam uniuscujusque rei nihil aliud esse quam actum entitativum, seu actualem entitatem ejus, et ita illam indicavit Scot., in 1, distinct. 11, q. 2, ad 1 argum. 2 opinionis; ex antiquis vero auctoribus, eam invenio expresse in Richard. de S. Victor., lib. 4 de Trinit., cap. 16, ubi distinguit in divina natura existentiam quæ est pluribus communis, et existentiam omnino incommunicabilem, et illam dicit esse unicam et propriam divinæ naturæ; in cap. vero 17, ostendit existentias incommunicabiles multiplicari juxta numerum personarum, quod sequenti-

bus capitibus late prosequitur. Ratio vero est, quia unaquæque relatio intelligitur habere propriam actualem entitatem relativam ratione distinctam ab essentia, et realiter a relatione opposita ; sed in conceptu uniuscujusque entitatis actualis includitur existentia, imo in re sunt omnino idem, quamvis nostro modo concipiendi existentia sit formale constitutivum actualis entitatis; ergo necesse est ita distingui vel multiplicari existentias, sicut distinguuntur vel multiplicantur entitates, quia impossibile est aliquid multiplicari seu distingui secundum aliquam rationem, et non multiplicari et proportionaliter distingui in proprio constitutivo illius rationis ; ideo enim tres personæ divinæ non multiplicantur nec distinguuntur in esse Dei, quia formale constitutivum Dei, quod est deitas, in eis non multiplicatur nec distinguitur. Sicut ergo essentia et relatio in re sunt una entitas, ita in re unica existentia existunt ; tamen, sicut intelligimus relationem distingui ratione ab essentia, et aliquid entitatis includere, quod essentia non dicit, scilicet realem respectum, qui in re suam actualitatem et realitatem habet, ita necessario intelligendum est existentiam relationis eodem proportionali modo distingui ab existentia essentiæ. Et pari modo, sicut tres personæ sunt tres res relativæ, habentes entitates actuales relativas realiter distinctas, ita necesse est habere existentias distinctas relativas, quæ nihil aliud sunt quam ipsæmet entitates. Confirmatur et explicatur hoc ex creaturis : nam in persona creata, in qua natura et subsistentia in re distinguuntur, necessario intelligimus aliam esse existentiam naturæ, et aliam subsistentiæ, et sicut persona componitur ex subsistentia et natura, ita completum esse personæ conflari ex ipso esse seu existentia naturæ, et subsistentiæ ; unde in humanitate Christi, sicut deest subsistentia creata, ita deest completum esse, seu existere personæ creatæ, quia deest illud esse, seu illa entitas, aut ille realis modus, quem subsistentia creata importat. Sic ergo in persona divina, quamvis natura et personalitas tantum ratione distinguantur, tamen eodem modo intelligendæ sunt habere existentiam ratione distinctam, quia etiam ibi personalitas saltem secundum rationem intelligitur addere aliquid reale actuale, quod est formale constitutivum personæ. Secundo idem confirmatur, quia relatio realis in creaturis, eo modo quo est reale aliquid actu ponens aliquid in subjecto in quo est, ita necesse est ut includat existentiam actualem eo modo distinctam ab existentia subjecti, seu fundamenti, quo ipsa relatio ab eis distinguitur ; cum enim relatio realis perditur, aliquid reale actuale tollitur a subjecto ; ergo aliquid existentiæ, quia hæc duo, ut sæpe dictum est, in re sunt idem. Et similiter, cum relatio advenit subjecto et fundamento, dat illi aliquod esse, quia est in illo nova forma realis, et illud esse est existentiæ, quia est actuale, et non est tantum esse essentiæ, prout intelligitur esse in potentia objectiva; et idem argumentum potest applicari ad divina, quia paternitas dat esse Patris, quod non dat essentia ut sic, et illud esse est existentiæ, quia est actuale, et extra nihil ; ergo in Patre est esse existentiæ ratione distinctum ab illo esse quod dat essentia ut sic. Et eodem argumento potest concludi esse in Patre aliquod esse existentiæ relativum realiter distinctum ab opposito esse relativo, quod est in Filio.

5. *Personæ divinæ relative existunt per distincta esse relativa. — Divinis relationibus alia prædicata simpliciter, alia relative tantum conveniunt.* — Dico tertio : nihilominus absolute et simpliciter dicendum est, tres divinas personas existere eodem esse, et solum cum addito dicendum est, relative existere per distincta esse relativa , et simili modo simpliciter dicendum est esse in Deo unum esse; triplex autem esse non est nisi cum addito concedendum, scilicet, relative. Hæc conclusio licet magis explicet modum loquendi quam rem novam , nihilominus in hac materia est magni momenti, quia in illa facile est ex inordinatis locutionibus in errorem, vel certe in erroris suspicionem incidere. Ad confirmandum autem hunc loquendi modum multum valet auctoritas D. Thomæ locis supra citatis, quæ in Augustino et Hieronymo fundata est, quia modus loquendi in unaquaque materia ex sermone sapientum sumendus est. Ut vero ratione explicetur, advertendum est, divinis personis seu relationibus, tribus modis posse aliquid convenire. Primo, præcise ratione essentiæ, ut esse Deum, esse intellectualem, esse incomprehensibilem, esse increatum (quæ sunt exempla Gregor. Nyssen., lib. de Differentia essentiæ, et hypostaseos), et hæc non multiplicantur, proprie et substantive loquendo, quia forma, a qua hæc prædicata sumuntur, est omnino eadem in divinis personis. Alia conveniunt personis præcise ratione relatio-

nis, ut esse incommunicabilem, esse personam, esse aliud, et hæc quamvis secundum specificas rationes relativas non multiplicentur, quia non sunt plures paternitates, nec plures Patres, etc., tamen sub rationibus communibus, in quibus secundum rationem conveniunt, multiplicantur proprie et substantive, quia in re multiplicantur formæ, seu rationes formales, a quibus talia prædicata sumuntur, et hoc modo sunt tres personæ incommunicabiles, tres relationes, etc. Alia denique absolute quidem et simpliciter conveniunt personis ratione essentiæ, tamen secundum determinatum modum conveniunt ratione relationum, quod præsertim contingit in prædicatis aliquo modo transcendentalibus, et hujusmodi est esse seu habere entitatem, aut realitatem, nam unicuique personæ divinæ simpliciter et absolute convenit esse, ratione essentiæ; ratione autem relationis tantum convenit esse tali modo, scilicet, respiciendo terminum; quin potius etiam si de relatione divina in abstracto loquamur, non habet esse simpliciter nisi ab essentia, quia entitas relationis intime et essentialiter includit entitatem essentiæ, ita ut ab illa præscindi non possit, nec omnino condistingui, ut bene notavit Henr., Quodlib. 1, art. 1, et in materia de Trinit. latius dixi, quia ipsum esse essentiale est de intrinseco conceptu singularum relationum divinarum; alias necessario fieret essentiam et relationem divinam formaliter et essentialiter distingui. Prædicata ergo, quæ sunt hujus tertii generis, simpliciter et absolute non multiplicantur, sed tantum sub nominibus importantibus relationem, quia forma, a qua sumuntur, est una in omnibus personis, et solum multiplicatur quoad determinatum modum incommunicabilem, seu relativum. Quia igitur (ut dictum est) esse seu existere est prædicatum hujus tertii generis, ideo simpliciter dicendum est unum; triplex vero non, nisi cum addito relativi.

6. *Prima objectio. — In Deo non sunt tres essentiæ.* — Ex hac conclusione, et ratione ejus, et explicata manent testimonia pro sententia priori adducta, quatenus contra secundam conclusionem facere possunt, et expediuntur facile difficultates nonnullæ quæ ex illa consurgunt. Prima est, quia sequitur in Deo esse tres essentias, quia existentia (juxta nostram sententiam) nihil aliud est quam ipsa essentia rei, ut intelligitur habere entitatem actualem; seu potius est id, quod constituitur in esse entitatis actualis; si ergo sunt tres existentiæ, erunt etiam tres essentiæ. Et confirmatur, nam existere est prædicatum essentiale Dei (ut ostensum est sectione præcedenti); ergo nullo modo multiplicatur, alias pari ratione multiplicarentur sapientiæ, vel omnipotentiæ, saltem cum illo addito relativi. Respondetur argumentum primum aliquibus visum esse ita difficile, ut non vereantur propter illud admittere tres essentias, quia essentia seu quidditas etiam est prædicatum transcendens abstrahens ab essentia absoluta et relativa; habet enim relatio, ut relatio, suam essentiam, scilicet, *esse ad;* sed relationes divinæ in hac essentia relationis distinguuntur, quia ut sic habent rationes formales et quasi specificas distinctas; ergo est in Deo distinctio essentiarum, atque adeo multitudo, unde D. Thom., in 1, distinct. 33, q. unica, art. 1, ad 1, inquit quod, *quatenus esse significat quidditatem, quam explicat definitio, sic essentia et relatio non uniuntur in esse;* unde fit ut in hoc esse personæ distinguantur, atque adeo in aliqua quidditate et essentia. Cajetanus etiam, 1 part., q. 28, artic. 2, distinguit inter quod quid est relationis, et quod quid est naturæ divinæ, et idem a fortiori docet Scot. supra; habet ergo relatio suam quidditatem et essentiam, et hoc modo erunt multæ essentiæ in Deo, sicut multæ existentiæ. Sed hic modus loquendi absolute et simpliciter est vitandus, ut omnino falsus et erroneus; prima enim confessio fidei est, in Deo tantum esse unam essentiam, et tres personas unius naturæ et essentiæ. Et ratio est, quia essentia rei simpliciter dicitur illa qua res constituitur in suo esse simpliciter, et a posteriori potest a nobis explicari per hoc, quod est principium omnium operationum; unica est autem natura, qua divinæ personæ habent suum esse simpliciter, et quæ in eis est principium omnium operationum; unde Basil., epistol. 80: *Operationis similitudo in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, eamdem in illis esse naturam manifeste declarat;* dicitur etiam essentia illa in qua supposita alicujus naturæ conveniunt, ut Gregorius Nyssen. supra notavit, inde concludens hanc esse unam in tribus personis; modus autem incommunicabiliter subsistendi, quamvis in se diversus sit, formaliter non pertinet ad rationem essentiæ individui substantialis, ut in homine, quamvis personalitas creata distinguatur a natura humana in sua ratione formali, et quasi essentiali, nihilominus essentia hominis una est, et

simpliciter tota est posita in ipsa natura, propter quod Christus homo, et alius homo purus sunt individua ejusdem specificæ essentiæ humanæ, quamvis personalitates habeant prorsus distinctas. Sic ergo multo magis tres personæ simpliciter sunt unius naturæ et essentiæ; imo etiam relationes ipsæ simpliciter dicendæ sunt unius essentiæ, quia (ut dictum est) in omnibus essentialiter includitur, et ab illa magis habent esse simpliciter quam ex propriis conceptibus; cum addito autem, et secundum quid possunt dici distingui in formali et quidditativa ratione relationis.

7. *Responsio.* — *Objectio.* — Ad argumentum ergo simpliciter negatur sequela, tum quia jam dictum est, etiam existentias simpliciter et sine addito non esse dicendas plures; tum etiam quia existentia, generatim loquendo, non respicit tantum propriam naturam et essentiam rei, sed quamcumque entitatem, et quemcumque modum rei, ita ut tot sint modi existentiæ, quot sunt modi entitatis actualis. Sed urgebis interrogando an saltem cum addito sint concedendæ in Deo tres essentiæ relativæ, sicut tres existentiæ. Respondeo: licet sit quæstio de nomine, nam inter Catholicos jam res constat, mihi tamen non videtur illa locutio usurpanda, quia essentia idem est quod natura; unde sicut non dicuntur proprie tres naturæ relativæ in Deo, ita nec tres essentiæ; significat enim essentia, vel natura Dei, id, quo formaliter constituitur in esse Dei, et hoc nullo modo neque relative etiam multiplicatur; poterunt ergo dici tres rationes reales relativæ, non tamen proprie tres essentiæ. Neque est idem de existentia, quia existentia vel magis respicit suppositum, quam solam naturam, vel certe indifferenter significat quemcumque actum entitativum. Ad confirmationem respondetur ex doctrina D. Thom., 1 part., q. 39, art. 3, ad 3, nomina transcendentalia posse de Deo dici essentialiter et personaliter, seu absolute et relative; hujusmodi autem est esse, et ideo non est eadem ratio de illo et de aliis attributis essentialibus.

8. *Objectio.*—Sed hinc oritur secunda difficultas, quia saltem sequitur esse admittendas in Deo tres durationes realiter distinctas, sicut admittuntur tres existentiæ; patet sequela, quia duratio vel est idem formaliter et secundum rationem quod existentia, vel certe sequitur ex illa; ergo necesse est multiplicari durationes, sicut multiplicantur existentiæ. Quod confirmatur primo, quia duratio nihil aliud est quam permanentia ipsius esse, seu ipsius entitatis in esse; sed sicut unaquæque res per suam entitatem intrinsece existit, ita per eamdem intrinsece et formaliter durat; ergo. Confirmatur secundo ex relationibus creatis, quæ sine dubio habent durationem ex natura rei distinctam a suo fundamento; interdum enim finitur duratio relationis, et non fundamenti; ergo in Deo duratio relationis distinguetur saltem ratione a duratione absoluta; ergo et ipsæ durationes relativæ distinguentur inter se realiter.

9. *Responsio.* — *In Deo tres durationes relativæ.* — *Objectio.* — Videtur sane ita esse consequenter concedendum, quia hoc prædicatum videtur quoad hoc esse ejusdem rationis cum transcendentalibus, neque illud consequens videtur aliquid absurdi vel incommodi posse ferre. Sed oportet idem observare in durationibus quod in existentiis, ut non simpliciter, sed cum addito et explicatione tres durationes relativæ dicantur. Sed adhuc oportet difficultatem urgere: sequitur enim hinc esse admittendas in Deo tres æternitates, quod est contra Athanasium dicentem in Symbolo: *Non tres æterni, sed unus æternus*, quod *substantive* intelligendum est, ut D. Thom. supra dixit; si autem essent tres æternitates, etiam substantive essent *tres æterni*, sicut sunt tres personæ, propter tres personalitates. Sequela patet, quia illas tres durationes oportet esse (ut ita dicam) in aliqua specie durationis, et non nisi in ratione æternitatis, quia nulla illarum est instans, aut ævum, aut tempus; unaquæque ergo est æternitas; sicut ergo sunt tres durationes, ita tres æternitates.

10. *Responsio.*—*In Deo non sunt tres æternitates.* — Dici potest primo totum esse verum, loquendo cum illo addito, scilicet, *relative;* Athanasium vero locutum fuisse simpliciter de æternitate, quæ absolute dicta significat attributum essentiale. Sed quia in hac materia oportet cautissime loqui, mihi magis placet negare hanc secundam sequelam, quia ratio durationis abstractior est quam ratio æternitatis, unde ex vi sui conceptus non dicit tantam perfectionem, quantam dicit æternitas, et ideo intelligi potest multiplicari in ratione relativæ durationis, quia ut sic convenit relationi ex vi proprii conceptus, et propriæ existentiæ relativæ; at vero æternitas dicit perfectissimam rationem durationis, quam nulla relatio habet, ex eo quod relatio est; sed ratione divinitatis, quam essentiali-

ter includit, et ideo nullo modo recipit illam determinationem, scilicet, æternitatis relativæ, nec sub illa multiplicatur, propter hanc enim causam non sunt tres sapientiæ relativæ, etc. Quod aperte videtur probari ex attributo immutabilitatis, quod æternitas intime in se claudit, et tamen dici non possunt esse in Deo tres immutabilitates relativæ, quia tota ratio immutabilitatis simpliciter est essentia. Quocirca, licet omnis duratio relationis divinæ, ut sic, sit æterna essentialiter, atque adeo æternitas, quia est duratio increata, et ab intrinseco necessaria et immutabilis, tamen hæc ratio æternitatis convenit illi, in quantum intime, et secundum proprium etiam conceptum includit ipsum esse per essentiam absolutum et essentiale, a quo habet infinitatem simpliciter, immutabilitatem et æternitatem.

11. *Aliquot respondetur objectis.* — Et juxta hanc doctrinam solvenda sunt alia similia argumenta, quæ hic fieri possunt, ut quod sequatur esse in Deo tres actus puros, quia existentia ut sic ex proprio conceptu dicit ultimum actum, et ex eo quod in Deo sit, non potest habere admistam potentiam ; si ergo sunt in Deo tres existentiæ, sunt etiam tres actus puri. Item pari ratione concedendæ essent tres infinitates, et similia. Hujusmodi vero argumentandi ratio est re vera fallax, et inefficax in hoc mysterio. Similia enim argumenta fieri possunt, ut probetur non esse in Deo tres res, tres entitates, tres rationes formales reales, quia etiam hæc in Deo sunt purus actus et infinitus. Notetur ergo generalis regula, quando nomen aliquod quippiam significat sub ratione aliqua, quæ requirit aut importat infinitatem simpliciter in genere entis, tale nomen, seu talis ratio per illud significata, non potest multiplicari in Deo, quia unitas simpliciter ab una essentia provenit ; hujusmodi est nomen actus puri, et similia ; et ideo negandæ simpliciter sunt illæ sequeiæ. Quando autem nomen non dicit ex se infinitatem simpliciter in genere entis, et alioquin est transcendens, vel habet vim transcendentis, tunc multiplicari potest ratione trium relationum ; hujusmodi autem est nomen existentiæ, et similia ; quamvis etiam in his, quia potest esse ambiguitas, optimum sit distinguere, vel cum determinatione loqui, ut dictum est.

12. *Tertia objectio.* — Tertia difficultas sit quia existentia absoluta est simpliciter infinita et perfectissima ; ergo per illam quælibet persona, et quidquid in personis est, sufficientissime existit ; sicut, si in Deo tantum esset una persona absoluta, tantum intelligeretur habere unum esse simplicissimum secundum rationem, per quod tam natura quam personalitas ejus existeret ; ergo etiam nunc non oportet distinguere, etiam ratione, esse naturæ divinæ ab esse relationis, quæ est personalitas ejus. Et confirmatur primo, quia esse absolutum intime et essentialiter includitur in relatione, ut relatio est ; ergo per illud sufficienter existit, etiam quatenus relatio est ; ergo non est necessaria alia existentia ratione distincta ; imo nec videtur intelligibilis, quia, ut res existat, satis est unica existentia, quæ rem totam quasi penetret et actuet. Secundo confirmatur, nam illud esse absolutum est completum et substantiale; ergo si aliquod esse intelligitur illi addi, etiam secundum rationem, adderetur accidentaliter.

13. *Responsio.*—Respondetur breviter eamdem rationem, ut sæpe dictum est, esse de existentia quæ de entitate actuali; sicut ergo divinitas, ut præcisa a relationibus, est res infinita simpliciter, et nihilominus secundum hunc præcisum conceptum non est formaliter relativa, neque essentialiter, sed tantum absoluta, quia relativa perfectio formaliter non pertinet ad infinitatem ejus simpliciter, quamvis in ea eminenter contineatur, ita ipsum esse essentiale est quidem infinitum, sed, ut sic, tantum formaliter absolutum; et ideo, quamvis per illud, ut sic, perfectissime existat natura absoluta, non tamen relatio, ut relatio est, et ideo oportet ut relatio secundum rationem addat aliquod esse, quo formaliter in esse entitatis actualis relativæ constituatur. Quapropter non est simile quoad hoc, si in Deo tantum esset una persona, quia illa esset absoluta, et ideo tota entitas ejus et totum esse ejus essent absoluta.

14. Ad primam confirmationem respondetur, existentiam non esse actum aliquo quasi actuantem rem, et distinctum ab ipsa præsertim in Deo, sed esse ipsammet entitatem uniuscujusque rei; et ideo existentiam absolutam Dei, licet includatur in relatione, formaliter et secundum præcisionem rationis non actuare relationem in esse relationis; ita enim in illa includitur, ut relatio aliquid addere intelligatur, quod propriam habeat actualitatem, et secundum eam, propriam etiam existentiam. Ad secundam confirmationem respondetur primum, esse essentiale esse

completum et perfectum, quantum esse potest esse alicujus naturæ, non vero per seipsum præcise sumptum ultimo terminatum ad esse personæ; et ideo esse relationis non advenire accidentaliter, sed personaliter, ad constituendam, scilicet, personam. Deinde quanquam intelligeretur persona jam completa, tamen quia in re est omnino idem esse relationis cum esse absoluto, hoc satis est ut non sit esse accidentale, sicut videre est in spiratione activa, quæ intelligitur advenire Patri et Filio jam personaliter constitutis, et non est accidens, propter simplicitatem et indistinctionem.

15. *Quarta objectio.— Responsio.*— Ultima difficultas sumi potest ex relationibus creatis, in quibus existentia relationis non videtur esse respectiva, sed absoluta, quia est ipsum inesse relationis, quod dicit ordinem ad subjectum, et non ad terminum ; relatio autem ut relatio respicit terminum et non subjectum, quia non potest bis referri, seu duo simul respicere, scilicet, fundamentum et terminum, ut Cajetanus, loco supra citato ex prima parte, contra Scotum objicit. Vel potest aliter explicari, quia relatio secundum suam naturam respicit terminum; ergo non secundum existentiam, alias bis respiceret. Sed hæc difficultas solum procedit in sententia distinguente realiter essentiam ab existentia; nostra vero sententia, facile ex dictis expeditur, nam existentia relationis nihil aliud est quam ipsa actualis entitas relationis, unde tam respectiva est quam ipsa relatio, quæ secundum se totam, et prout relatio est, respicit subjectum, quod suo modo informat, et terminum ad quem ultimate tendit, seu ad quem refert ipsum subjectum in quo est, et hoc modo non est inconveniens ut respiciat duo subordinate, sicut habitus respicit potentiam quam informat, et objectum ad quod illam inclinat. Neque hic respectus est distinctus in essentia et existentia relationis, quia ipsa essentia et existentia non sunt nisi una entitas actualis.

16. *Objectio. — Responsio.* — Sed instabit aliquis, quia inhærentia hujus relationis creatæ in suo subjecto vel fundamento tantum est quidam modus unionis, qui non videtur respectivus, sed absolutus, ut est inhærentia cujuscumque accidentis. Respondetur, ipsam relationem non inesse vel uniri subjecto, seu fundamento, tanquam entitatem distinctam, sed tanquam modum, et ideo in illo non distingui modum unionis ab entitate, vel existentia ejus, quæ, si existit, necesse est ut actualiter inexistat, et uniatur suo fundamento aut subjecto. Et ideo tota illa unio seu inexistentia relativa est, sicut ipsa forma.

SECTIO III.

Utrum in Deo sit aliqua subsistentia absoluta et essentialis.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia subsistentia est ultimus terminus naturæ, constitutivus personæ; sed in Deo non est una persona absoluta; ergo neque una subsistentia. Major constat ex ipso usu et significatione ipsius nominis subsistentiæ, unde apud Græcos idem significatur nomine hypostasis, quod apud nos nomine subsistentiæ. Et in Conciliis hæ voces, *subsistentia*, *hypostasis*, *suppositum* et *persona*, pro eodem sumuntur, loquendo in divina natura. Ad quod alludens D. Thom. infra, in hac quæst. 3, art. 3, ad primum, ait: *Quod est subsistens in divina natura, consequens est ut sit persona ;* et 1 p., q. 29, art. 2, dicit subsistentiam et suppositum idem significare; et q. 9 de Potent., art. 3 et 5, dicit, ex hoc quod aliquid est subsistens, habere, ut non possit de pluribus prædicari. Et ratione probari potest ex differentia inter existentiam et subsistentiam, quæ nulla alia esse potest, nisi quod existentia præcise dicit actualitatem essendi, subsistentia vero dicit ultimum terminum existentiæ, quo res fit omnino incommunicabilis. Denique, si daretur hæc subsistentia absoluta, ergo præcisis per intellectum relationibus intelligeretur manere deitas tanquam substantia individua et singularis habens intellectualem naturam, seu in illa subsistens; esset ergo persona, quia hæc est personæ definitio.

2. In hac re, prima sententia negat esse in Deo subsistentiam essentialem, seu absolutam. Hanc tenet Alexand. Alens., 3 part., q. 2, memb. 3, et q. 7, memb. 1, articul. 3; et idem, licet obscure, docet in 1 part., q. 57, membr. 2 et 3; Bonavent. idem sentit in 3, distinct. 1, art. 1, q. 3, et distinct. 5, art. 1, q. 4; et Marsil., in 3, q. 2, art. 3, dub. 3, ad finem. Henri., Quodlib. 5, q. 8, ad finem, licet non sub nomine subsistentiæ, sed sub nomine suppositi absoluti, et communis tribus personis, quæstionem hanc disputet; idem in 1 part. Summæ, art. 56, q. 4; Richard. etiam, in 3, distinct. 5, articul. 1, q. 2, eamdem sententiam supponere videtur, quam etiam indicat in 1, distinct. 27, art. 1, q. 1, ad 2. Huic

opinioni videtur multum favere modus loquendi Conciliorum; ubique enim negant tres personas esse unam subsistentiam, unde in sexta Synodo, act. 11, *Sabelliana pravitas* dicitur *tres personas in unam colligere vel confundere subsistentiam;* et idem sumi potest ex quinta Synodo, collat. 8, canon. 1, et ex aliis quas infra citabimus, quæ ubique definiunt in Deo tres subsistentias, et consequenter negant unam. Fundamentalis autem ratio hujus sententiæ in principio tacta est, quam inferius, et in sectione sequenti magis urgebimus, explicando ejus difficultatem quæ sine dubio magna est.

3. Contraria sententia est communis aliorum Theologorum, qui sentiunt divinam naturam, sicut essentialiter ex vi suæ perfectionis absolute existit, ita etiam subsistere, neque emendicare (ut ita dicam) subsistentiam a personis. Ita tenet expresse Scot., in 3, d. 1, q. 2, § Ad quæstionem igitur, et d. 5, q. 1, et in 1, d. 7, q. unica, in principio et in fine, et d. 26, ad 4 tertiæ viæ. Eamdem tenet Durand., in 3, d. 1, q. 2; et Richard., art. 1, q. 2, ad 1, juncta q. 2; Gabr., q. 1, artic. 3, dub. 4; Almain., quæst. 1, artic. 3, dub. ult.; et Okam, in 3, q. 1. In eadem sententia conveniunt discipuli D. Thomæ, cum Capreol., in 3, d. 1, art. 3, ad argum. contra 4 concl.; et Paludan. ibid., q. 2, in fine illius; et Cajetan. supra, q. 2, art. 2, et in hac q. 3, art. 3, et 1 p., q. 3, art. 3, et q. 26, artic. 4. Qui pro se citant D. Thomam variis in locis; præcipui sunt, quos citavi sectione præcedenti, in principio, quibus addi potest, in omnibus locis, ubi ait Deum esse ipsum esse per essentiam, eodem modo dicere, esse ipsum esse subsistens, ut videre est in locis citatis, sectione prima; sentit ergo utrumque esse absolutum et essentiale; et 1 contra Gentil., cap 8, 42 et 43. Item 1 p., q. 39, art. 4, dicit hoc nomen *Deus* supponere pro essentia, nisi ex adjuncto determinetur supponere pro persona, et in hoc ponit differentiam inter hos terminos, *Deus*, et, *homo;* nulla autem esset, si divinitas per se non esset subsistens, etiam ut abstracta a personis; et q. 8 de Potent. art. 3, ad 7, dicit relationes divinas habere quod subsistant ab essentia, et non e contrario, quod evidentius repetit q. 9, artic. 5, ad 3; est etiam expressus locus in 1, d. 21, q. 1, articul. 1, ubi dicit, naturam divinam in se esse habentem esse subsistens, etiam præcisam et abstractam a tribus personis, atque adeo Deum, ut prædicatur de tribus personis, esse quid subsistens, commune illis. Idem docet in 3, d. 6, q. 2, art. 2, ad 2; citatur etiam pro hac sententia Augustinus, 7 de Trinit., cap. 4 et 5, ubi dicit, *Divinam naturam ad se subsistere,* id est, absolute: *nam omnis,* inquit, *substantia ad seipsam subsistit, quanto magis Deus?* omnis autem substantia, præter Deum, subsistentia absoluta subsistit; sentit ergo Augustinus eodem modo subsistere naturam divinam. Denique huic sententiæ videtur favere Agatho Papa, in epist. decretali, quæ habetur in sexta Synodo, act. 4, et incipit: Piissimis dominis, ubi, non longe a principio, sic inquit: *Confitemur Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum, non tres Deos, sed unum Deum, non trium nominum subsistentiam, sed trium subsistentium, seu personarum* (ut alia littera habet) *unam subsistentiam,* quæ verba quamvis non contineant fidei definitionem, tamen cum a Pontifice cum toto Concilio scripta sint, magni ponderis esse videntur, præsertim quia, cum a Latinis sint scripta, videntur in proprietate sermonis latini scripsisse, atque subsistentiam proprie, et non tantum pro essentia sumpsisse. Verum est tamen in nova editione Conciliorum facta a Surio, non legi unam subsistentiam, sed unam substantiam, quæ lectio improbari non potest, et videtur certe magis usitata, quamvis antiquiora Concilia priori modo habeant.

4. Ratione probatur hæc sententia a Cajetano quia tres personæ sunt unus Deus; ergo hic Deus; ergo datur hic Deus communis tribus personis; sed hic Deus dicit hanc deitatem subsistentem; ergo datur etiam subsistentia communis tribus personis. Et confirmatur primo, quia hæc deitas est quid absolutum commune tribus personis; ergo et hic Deus, nam in Deo propter summam simplicitatem idem est, quo est, et quod est. Confirmatur secundo, quia in Deo absoluta sunt priora relativis, ut sæpe D. Thomas docet, præsertim 1 p., q. 33, a. 3, ad 1; sed hic Deus est quid absolutum; ergo est prius relationibus, atque adeo per se subsistit, et non tantum formaliter per solas relationes. Sed hæ rationes non sunt efficaces, ut patebit ex dicendis in fine dubii.

5. Ut ergo explicemus veritatem, et aperiamus in quo possit esse dissensio in re, supponamus quid nomine subsistentiæ significetur; potest enim hoc nomen sumi vel ut concretum, vel ut abstractum: priori modo significat id quod per se existit, posteriori vero modo significat illum formalem modum a

quo res habet ut per se subsistat, qui potest dici ratio per se existendi. Rursus subsistentia priori modo significare potest, vel simpliciter et absolute id quod per se subsistit, vel specialiter id quod incommunicabiliter et quasi ultimate subsistit, in qua ultima significatione communiter sumitur in Conciliis, et significatur nomine *hypostasis*, quæ est quasi fundamentum quod subest ipsi naturæ, et omnibus communibus prædicatis, ut constat ex supra notatis, q. 2, artic. 5 ; et ex Basilio, epist. 43; et Gregor. Nyssen., orat. de Differ. essentiæ et hypost. Et sic etiam proportionaliter distingui potest subsistentia sumpta in abstracto, potest enim significare rationem per se essendi simpliciter, vel rationem incommunicabiliter subsistendi.

6. *Quot quæve includat suppositum.— Prima suppositio.* — Rursus, quoniam suppositum includit hæc tria, primo, existere, est enim aliquod ens actu, et in rerum natura existens ; secundo, per se existere, est enim id quod est ; tertio, incommunicabiliter existere per se, nam in hoc completur ratio suppositi, seu personæ, si sit in natura intellectuali ; in creaturis, ut supra disputatione octava, sect. tertia, tetigi, magna est opinionum varietas in explicando quomodo hæc tria, tam inter se quam in ordine ad naturam et suppositum comparentur, de quibus hic agere non possumus, quia ad metaphysicum institutum spectant. Nunc ergo suppono primo, naturam, etiam in rebus creatis, non habere suum proprium existere a subsistentia, neque formaliter, ut Capreolus et alii volunt, neque aptitudinaliter, ut Cajetanus et alii, sed per suam propriam entitatem actualem habere ipsum existere naturæ, ut natura est, quod in prædicta disput. 8 est tactum, et infra, q. 17, latius tractabitur, disputando de existentia humanitatis Christi. Ac denique, quidquid sit de creaturis, quod ad præsens attinet, in divina natura hoc mihi est certissimum, ut ex sectione prima constat.

7. *Secunda.*—Deinde præmitto, illam incommunicabilitatem, quam suppositum includit, neque in Deo, neque in creaturis provenire formaliter ab ipsa natura, aut ab existentia ejus, neque esse solum negationem, sed provenire formaliter ab aliqua ratione positiva, quæ vel secundum rem, vel secundum modum nostrum concipiendi intelligitur addi naturæ, ut natura est, etiam actu existens. Quod, licet in rebus creatis sit tantum probabilius, in divinis tamen videtur esse certissimum ; quia divina natura, ut præcisa a personis, licet essentialiter sit existens, non tamen est incommunicabilis omnino, prout ad rationem suppositi necessarium est, ut constat ex fide, alias tres personæ essent unum suppositum ; imo præter illud suppositum, non possent in Deo esse plura supposita, quibus illud communicaretur, quia hoc est contra suppositi incommunicabilitatem. Et aliunde etiam est certum, proprias rationes, quas habent divinæ personæ, in quibus inter se non communicant, sed distinguuntur, positivas esse et reales, alias non essent in Deo tria positiva realiter distincta ; quod est contra fidem. Imo intelligi non posset in quo esset illa incommunicabilitas, si non esset in aliqua re positiva, quæ incommunicabilis denominetur, et sit.

8. *Multiplex communicationis modus, et oppositæ incommunicabilitatis.*—Sed ad intelligendum melius hanc incommunicabilitatem, observandum est multiplicem esse communicationem, cui potest incommunicabilitas opponi. Quædam est communicatio superioris ad inferiora secundum abstractionem rationis, quæ dici potest communicatio rationis, quia res, quæ sic communicari dicitur, non est vere in re una, nec distincta ex natura rei ab inferioribus ; unde incommunicabilitas , quæ huic communicationi opponitur, non refert ad propositum, nam generalis est tam supposito, quam naturæ in singulari, et in individuo, prout nunc loquimur. Alia est ergo communicatio realis, qua una res singularis communicat se ipsam alicui, vel aliquibus. Hæc autem communicatio duplex intelligi potest, una per identitatem perfectam, et quasi intimam inclusionem (ut sic dicam) ejus rei, quæ communicatur, in illa cui communicatur. Alia sine identitate, quæ necessario esse debet media aliqua reali unione. Prior modus communicationis reperitur in sola divina natura, attributis ejus, et spiratione activa ; non autem in re creata, neque etiam in divina persona, ut persona est. Primum est certum de fide, et ratio ejus nulla alia a nobis reddi potest, nisi quia hoc pertinet ad infinitatem divinæ naturæ, et ad summam simplicitatem ejus ac divinarum personarum. Tertium etiam de fide est, ut de se constat; ratio autem sumitur ex oppositione relativa vel originis divinarum personarum, ut ex materia de Trinitate suppono. Hinc vero obiter intelligitur, hanc saltem incommunicabilitatem esse necessariam ad rationem personæ respectu rerum distinctarum, id est,

non possit hoc modo multis communicari per ...itatem; imo, si hoc habeat, et alioquin res subsistens, integra et completa, erit cessario suppositum, quamvis absolute illa communicabilitas non sufficiat, nam quælit entitas creata illam habet, ut in secundo embro dicebam. Quod etiam est certissim, et ratio ejus est limitatio entitatis finiet creatæ, quæ non potest una vere ac aliter existens cum multis realiter distinc-, et cum singulis realiter identificari absque la distinctione actuali, quam in re ipsa cum is habeat; si autem uni rei tantum hoc mo- identificaretur, illa non esset propria comnicatio, sed adæquata identitas.

9. *Ad personam sive ad suppositum constiendum, quæ incommunicabilitas necessaria.* Posterior autem communicationis modus, m sit per unionem realem unius rei ad am vel ad modum ex natura rei distincm, attribui potest rebus omnibus quæ cum is uniri possunt; sic enim materia dicitur mmunicari formæ, et forma materiæ, et raque composito, et in universum pars dici test communicari comparti et toti. Sumen- autem incommunicabilitatem, ut excludit mmunicationem in tota hac amplitudine, n est de ratione suppositi seu rei subsisntis ut sic; nam res subsistens communicapotest alteri, ut forma materiæ, retento suo bsistendi modo, si ita informet, ut non inereat, nec in suo esse pendeat a subjecto, de anima rationali probabilius est; et simier potest res subsistens communicari alteri subjectum formæ, ut est etiam probabilius materia prima; idemque suo modo in parous substantialibus integrantibus totum vire licet. Denique hoc modo, sicut natura mmunicatur personæ, ita persona potest mmunicari naturæ, ut in mysterio incarnanis persona Verbi communicata est humatati, et personalitas creata sese communiit, et juxta probabilem opinionem posset iam communicari pluribus de potentia absota. Igitur incommunicabilitas personæ, præ r negationem communicationis per identitem respectu rerum distinctarum, solum xcludit communicationem ad alterum, ut ad ltimum terminum existentiæ, qui terminus rebus creatis censetur necessarius ad comlementum existentiæ; propter quod in eis ici solet hæc incommunicabilitas esse ad alerum ut ad sustentantem, quia hic terminus omplere solet id quod proprie ac per se exisit, tanquam id quod simpliciter esse et operari dicitur; et hoc est quod per talem terminum redditur incommunicabile prædicto modo, scilicet ipsum suppositum, quod in rebus creatis est compositum ex natura, et modo illo seu termino existentiæ, et in Deo proportionali modo secundum constitutionem simplicem seu rationis sine compositione. Natura autem, quæ est in supposito, non fit ipsa incommunicabilis per talem modum seu terminum existentiæ, vel saltem hoc non est de ratione suppositalitatis ut sic; an vero id conveniat suppositalitati creatæ ex limitatione sua, infra tractabitur. Et hæc nunc sufficiant de incommunicabilitate ad rationem personæ vel suppositi necessaria, quæ ad intelligenda omnia quæ dicemus, diligenter annotanda sunt.

10. *Tertia suppositio.* — Tertio suppono, in rebus creatis, per se existere, vel (ut clarius id exprimam) perseitatem existendi non convenire naturæ formaliter per se ipsam, seu per existentiam suam, sed per aliquid reale, et in re ipsa ab illa et ab ejus existentia distinctum, sive illud sit entitas omnino realiter distincta a natura, et ab existentia ejus, sive tantum sit modus ex natura rei distinctus. Et hoc satis nobis manifestavit mysterium incarnationis, in quo reperitur humanitas in rerum natura absque propria perseitate existendi, quam ex se habeat, sed solum est in Verbo, a quo sustentatur, et quasi substantificatur. Hinc enim recte colligimus, in propria hypostasi creata, id, quod est ratio per se essendi, esse aliud ab entitate actuali ipsius naturæ, et per id non proprie naturam ipsam seu humanitatem per se esse, sed compositum ex illa et ratione per se essendi, quæ est personalitas seu suppositalitas, ut statim dicam. Ne vero in termini ambiguitate decipiamur, oportet advertere illud per se, seu perseitatem essendi, hic non sumi ut distinguitur contra esse in alio, ut in subjecto sustentante: hac enim significatione esse per se omni naturæ substantiali, præsertim completæ, essentialiter convenit, et significat potius aptitudinem subsistendi, quam actualem modum per se essendi, qualem declaravimus, quo modo etiam humanitas Christi, prius natura quam assumatur a Verbo, considerata, potest dici per se existens, quia hoc per se nihil addit supra existentiam substantialem, sed est quasi differentia; sumitur ergo hic per se, ut dicit complementum quoddam existentiæ substantialis, seu modum existendi, quo constituitur id quod proprie est in se sine adhæsione ad aliud

ut ad sustentans et terminans existentiam naturæ, quod recte a nobis explicatur per negationem unionis in hypostasi seu ad hypostasim ; per hanc enim perseitatem redditur natura incapax talis unionis, quatenus sic terminata est, ad hoc ut ipsemet terminus ulterius terminetur, seu alteri termino uniatur; hoc enim directe repugnat rationi termini, et huic perseitati essendi. Hanc ergo perseitatem dicimus convenire substantiis creatis non per se ipsas, nec per suas existentias seu actuales entitates, sed per modum positivum essendi ex natura rei ab eis distinctum

11. Quarto suppono, in rebus creatis per eumdem omnino terminum seu modum positivum substantialis naturæ constitui rem per se existentem, et omnino incommunicabilem, et consequenter personam vel suppositum. Itaque illa ratio per se essendi est etiam ratio incommunicabiliter existendi, nec in re hæc distinguuntur in tali modo seu termino, etiamsi ratione a nobis præscindantur. Ratio autem est, quia ille terminus, ut est ratio per se essendi, confert incommunicabilitatem ad alterum ut hypostasim, seu terminum hypostaticæ unionis, et quoniam alias terminus ille creatus esse supponitur et finitus, est etiam intrinsece incommunicabilis aliquibus per identitatem cum illis, et ita habet omnem incommunicabilitatem, quæ ad rationem suppositi necessaria est, et ideo in rebus creatis illemet terminus naturæ, qui constituit rem subsistentem, seu per se existentem, constituit etiam suppositum vel personam, estque subsistentia et suppositalitas seu personalitas.

12. *In Deo non est subsistentia absoluta incommunicabilis.*—Ex his ergo omnibus clare et sine vocum æquivocatione perspici potest, in quo sit punctus præsentis controversiæ. Nam imprimis constat, ex dictis sect. 1, dari in natura divina propriam et essentialem essentiam absolutam, quæ in ea manere concipitur, etiamsi ab ea mente præscindamus omnes relationes. Quo fit ut, licet intelligamus relationes advenire essentiæ divinæ, et cum ea aliquid unum constituere, scilicet, personam vel quoddam relativum, nunquam tamen intelligendum est illam relationem advenire essentiæ, ut rationem existendi, seu tanquam id per quod formaliter existit, nam in omni re hoc tantum unum est et esse potest; sed intelligitur solum advenire talis relatio ut constituens personam, et consequenter ut complens existentiam personæ in sua ratione, scilicet, tanquam ultimi termini, et quasi formæ ejus. Secundo, constat ex fide non dari in natura, seu existentia divina essentiali aliquam rationem positivam absolutam et essentialem, quæ reddat illam omnino incommunicabilem, quia nihil est in Deo absolutum et essentiale, quod per summam identitatem non sit communicabile tribus personis. Et ideo dixi, omnino incommunicabilem, quia natura divina ex vi suæ essentialis perfectionis est quidem incommunicabilis rei a se distinctæ, per aliquam unionem hypostaticam, qua ipsa, ut natura, uniatur alteri tanquam termino suæ existentiæ, id enim plane repugnat cum perfectione essentiali talis naturæ; non tamen est illa natura ex vi suæ existentiæ, vel alicujus modi sui absoluti, incommunicabilis per identitatem multis rebus inter se distinctis, nam in hoc mysterium Trinitatis consistit. Quocirca, si per subsistentiam absolutam intelligamus rationem per se essendi omnino incommunicabiliter, certissimum est non esse in Deo talem absolutam subsistentiam. Sicut etiam est certum non dari in Deo unam subsistentiam absolutam, prout significat in concreto id quod incommunicabiliter subsistit, et hoc probant Concilia citata pro priori sententia, quia tres personæ nec sunt una persona, nec unum suppositum, et quia in divinis nihil absolutum est incommunicabile, et ad hoc etiam valent, quæ supra Henr., citato Quodlib., adducit, et Duran., in 1, d. 26, q. 1.

13. Controversia ergo nunc superest de re quidem, an sit in Deo subsistentia absoluta in alio sensu, sive in concreto, sive in abstracto sumatur, id est, an sit aliqua ratio, et perfectio absoluta, qua constituitur aliquid, ut in se et per se existens, licet non incommunicabiliter; de modo autem loquendi erit quæstio, si datur hæc per se existentia, an sit illa dicenda subsistentia, necne. Est itaque proprius quæstionis sensus, an existentia divinæ naturæ habeat perseitatem essendi a solis proprietatibus relationis, vel ex seipsa, et per suam rationem absolutam. Et consequenter an divina natura non solum ut existens, sed etiam ut per se existens sit communicabilis multis, an vero hoc ipso quod concipitur ut per se existens, seu esse id quod est, intelligatur etiam incommunicabilis, et persona.

14. *Deus ex vi suæ absolutæ existentiæ habet subsistere.*— Dico primo : existentia divina absoluta et essentialis, ex vi suæ abso-

lutæ perfectionis præcise sumpta, est non tantum ratio existendi, sed etiam existendi in se et per se, ita ut divinitas, ut per illam existit modo perfecto, intelligatur per se existere, et non indigere aliquo sustentante, neque aliquo alio modo, re aut ratione distincto, ut in se ac per se existat. Denique in hoc sensu ipsum esse divinum absolutum et essentiale, ex vi suæ præcisæ perfectionis absolutæ, est esse per se, et essentialiter subsistens, et non solum est quo aliquid existit, sed etiam quod existit. In sensu hujus conclusionis existimo secundam sententiam omnino veram, quam primum ita declaro. In humanitate Christi (juxta probabilem sententiam) fuit existentia creata, imperfecta tamen, et separata a proprio modo per se existendi, quia existentia naturæ creatæ non includit modum illum in suo conceptu formali et essentiali, et illo ablato manet imperfecta, et quasi in potentia, ut per modum potius existentiæ quam per se existentiæ afficiatur, seu terminetur; quamvis ergo existentia absoluta divinitatis non possit reipsa separari a suis personalitatibus, quia ex natura rei non est ab illis distincta, sicut existentia naturæ creatæ distinguitur a sua personalitate, tamen etiam quatenus ratione potest præscindi a suis personalitatibus, non est concipienda eo modo imperfecto quo concipitur existentia naturæ creatæ ut sic; hoc enim videtur aperte repugnare infinitæ perfectioni simpliciter ipsius esse per essentiam. Et hoc esse debet fundamentum hujus conclusionis. Quod breviter ita concluditur: illud esse, ut sic conceptum, est simpliciter et in genere entis infinite perfectum; ergo includit in suo formali et essentiali conceptu non solum existere, sed etiam modum in se et per se existendi. Antecedens probatur, quia ex vi illius esse habet tota Trinitas, et quælibet persona illius, ut sit ens simpliciter ac infinite perfectum in tota latitudine entis, nam relationes ut sic non addunt perfectionem, quæ formaliter pertineat ad infinitatem simpliciter. Unde nihil valet responsio dicentium, esse divinum, sic conceptum, esse infinitum in ratione cujusdam naturæ infinitæ, non tamen simpliciter in ratione substantiæ, vel entis completi, quia vel illa infinitas in ratione naturæ est infinitas simpliciter in tota latitudine et perfectione entis, vel tantum secundum quid. Hoc secundum est contra infinitatem Dei; nam ex illo infinito secundum quid, et relatione, non fieret infinitum simpliciter, quia relatio vel non addit perfectionem (ut aliqui volunt), vel non perfectionem simpliciter, neque ex proprio conceptu infinitam, nisi in genere relationis, et ita nulla persona esset simpliciter infinita; vel illa infinitas est infinita simpliciter in tota latitudine et perfectione entis, et ita non solum est infinitas naturæ ut sic, sed etiam substantiæ ut sic, et entis ut sic, et omnis alterius prædicati similis, quod ex vi sui conceptus dicat perfectionem simpliciter.

15. *Modus per se existendi perfectio simpliciter simplex in Deo.* — Probatur vero prima consequentia. Primo, quia ens simpliciter infinitum non potest concipi ut essentialiter quid incompletum, et tanquam quo aliquid est, et non tanquam quod est, et idem est de substantia infinite perfecta in ratione substantiæ; unde Concilia, quæ definiunt tres personas esse unam perfectam et infinitam substantiam, videntur mihi docere sufficienter hanc veritatem; quomodo enim erit substantia simpliciter infinita in genere substantiæ, si non est completa substantia? Illa autem una substantia, quæ sunt Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, omnino absoluta est. Secundo, quia si illud esse per essentiam ex se est infinitum ens simpliciter, ergo est Deus, et non tantum deitas; ergo est in se et per se existens; de natura enim abstracta, nisi intelligatur per se existens, non potest concretum prædicari; hac enim ratione humanitas non est homo. Tertio, quia non videtur posse negari, quin ille modus in se et per se existendi sit perfectio simpliciter simplex, et consequenter debere formaliter includi in conceptu essentiali entis simpliciter infiniti, quia formaliter pertinet ad complementum entis et substantiæ, nam sine illo non intelligitur esse substantia completa, nec quod est, sed tantum quo aliquid est, ut patet in Christi humanitate. Et confirmatur, quia perfectio simpliciter dicitur, quæ in quolibet ente ut sic melior est ipsa quam quælibet illi incompossibilis; hujusmodi autem est hic modus, seu potius (ut ita dicam) hoc complementum ipsius esse, scilicet, in se ac per se esse.

16. *Objectio.* — *Responsio.* — Dici potest, hanc perfectionem repugnare cum alia majori perfectione divinæ naturæ, quæ est esse communicabilem tribus personis. Sed hæc evasio tangit fundamentum contrariæ sententiæ, quod infra solvemus, ostendendo hæc duo non sibi repugnare. Unde retorquetur argumentum, nam ex dictis saltem convinci-

mus, si perfectus hic modus per se essendi essentialiter non repugnat cum communicabilitate divinæ naturæ, non esse illi negandum ; ostendemus autem hæc duo non repugnare inter se ; ergo. Quin potius addo, si formaliter ac præcise concipiantur hæc duo, per se esse tanquam ipsum esse per essentiam infinite perfectum et completum, et esse communicabilem tribus, magis illud pertinere ad infinitatem simpliciter, quam hoc secundum. Et illud esse veluti quiddam prius, hoc vero esse veluti consequens infinitatem simpliciter ; non est ergo verisimile hæc duo inter se pugnare.

17. *Objectio.—Responsio.* — Dicunt aliqui, non pertinere ad perfectionem et infinitatem simpliciter, ut in formali et essentiali conceptu ipsius esse includatur hic modus, sed satis esse ut ipsum esse sit tam perfectum, ut secum afferat personalitates, quæ in re ab ipso non distinguantur, per quas formaliter habeat hunc modum per se essendi. Hoc vero non satisfacit, quia perfectio simpliciter non tantum identice, sed omnino essentialiter est de ratione entis infiniti simpliciter, ut nunc ex 1 part. suppono, et ex dictis patere potest ; et ita explicatur in proposito, quia si divinitas cum suo esse per essentiam ex vi illius non intelligitur sufficiens ad existendum in se et per se, ergo non intelligitur ut actus omnino perfectus, sed quasi in potentia, et indigens ad suum complementum ulteriori actu ; quomodo ergo ut sic concipi potest tanquam infinite perfecta ? pertinet ergo ad perfectionem ipsius esse per essentiam, ut per se et ex vi sua perfectissimo modo sit, quia est abstractissimum et purissimum, abstrahens ab omni potentialitate. Quod confirmatur secundo, quia si intelligeremus in Deo unam tantum personam absolutam, intelligeremus ipsum esse per essentiam cum tota hac actualitate, sed nunc non debet concipi minus perfectum essentialiter.

18. *Objectio. — Responsio.* — Aliter vitari posset vis harum rationum, concedendo hunc modum per se essendi esse de essentiali conceptu Dei, nihilominus tamen non convenire illi nisi per relationes, quatenus conveniunt in ratione communi substantiæ, vel quatenus eadem perfectio, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Sed hoc stare non potest, quia (ut suppono ex 1 part.), licet relationes non distinguantur ab essentia, non tamen sunt de essentiali conceptu ejus ; præcisis ergo relationibus, et quidquid per eas intelligitur formaliter conferri, intelligitur manere tota perfectio essentialis Dei ; ergo si in illa perfectione includitur hic modus, non confertur formaliter per relationes. Deinde quia quidquid est essentiale in Deo, est idem numero in omnibus personis, alias non esset tota essentia Dei eadem numero in omnibus personis ; id autem, quod confertur formaliter per relationem, non est idem numero formaliter in omnibus personis, sicut neque ipsa relatio ; unde sicut ratio personæ, ut sic, non est eadem numero in omnibus personis, sed tantum per rationem communem nostro modo concipiendi, ita ille modus per se essendi, si tantum per relationes ipsas formaliter conferretur, non esset idem numero in omnibus personis, atque ita non esset essentialis.

19. Quod vero quidam distinguunt inter subsistentiam, et perfectionem subsistentiæ, ut dicant satis esse perfectionem subsistentiæ esse eamdem numero in omnibus personis, licet non sit eadem numero subsistentia ; hoc (inquam) intelligi non potest in perfectionibus simpliciter, quæ formaliter esse debent eædem numero in omnibus personis ; sicut enim non est aliud perfectio sapientiæ, quam ipsa sapientia formalis, et idem de justitia, et similibus, ita non est aliud perfectio subsistentiæ, seu per se existentiæ (de hac enim nunc loquimur), quam ipse formalis modus per se existendi ; tum præterea, quia perfectio, quam formaliter confert relatio, ut sic, non est eadem numero formaliter in omnibus personis, quia est perfectio relativa, ut ex 1 part. constat ; necesse est ergo, si perfectio hæc essentialis per se essendi est eadem numero communis tribus personis, ut sit absoluta, et consequenter ut conveniat Deo ex vi essentialis conceptus ipsius esse per essentiam.

20. *Objectio.—Divinitas quomodo ex vi suæ absolutæ subsistentiæ non sit persona.* — Sed dicet tandem aliquis : his rationibus probaretur, si essent efficaces, divinitatem ut sic debere esse et constitui personam ex vi sui esse absoluti et essentialis ; proportionaliter enim possunt applicari omnia dicta. Respondetur tamen negando sequelam, quia persona dicit modum per se essendi, et quoad hoc pertinet ad complementum entis, et substantiæ, et ad perfectionem simpliciter, quia esse in se et per se, est quasi esse independens omnino, et sibi sufficiens ad existendum, et sic procedunt omnia dicta. Sed dicit ulterius persona,

et ille modus incommunicabilis sit, et hoc nec pertinet ad perfectionem simpliciter, nec ad complementum substantiæ; sed in personis creatis hoc provenit ex limitatione, in divinis vero ex oppositione relativa, et ideo quoad hoc non procedunt rationes factæ.

21. *Existentia absoluta in Deo est vere subsistentia.*—Dico secundo : existentia absoluta et essentialis, quatenus est ratio per se existendi, potest convenienter dici subsistentia, et deitas, ut sic per se existens, potest dici subsistens. Hæc conclusio, cum solum pertineat ad modum loquendi, inde sufficienter probatur, quod omnes Theologi fere ita loquuntur, et qui admittunt rem ipsam, non aliis vocibus illam explicant; et ex vi ipsius vocis declaratur : ut enim D. Thomas dixit, 1 part., q. 19, a. 2 : *Res dicitur subsistere, ex eo quod per se existit.* Ergo ex vi hujus impositionis incommunicabilitas omnimoda non est de ratione subsistentiæ ; potest ergo hoc nomen tribui existentiæ per se , etiam si communicabilis sit. Et hoc sensu dixit D. Thom., q. 9 de Potent., art. 5, ad 13, *Divinam essentiam esse secundum se subsistentem ;* qui modus loquendi etiam apud antiquos Patres reperitur. Hilar. enim, 7 de Trinit., fere in ultimis verbis, de Patre et Filio loquens, inquit : *Naturæ virtute uterque in se est, et neuter sine altero est ;* et infra : *Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem, et subsistentiæ naturæ habeant perfe tam unitatem ;* et infra : *Inesse autem non aliud in alio, ut corpus in corpore, sed ita esse ac subsistere, ut in subsistente insit, ita vero inesse, ut et ipsa subsistat.* Hieronymus, d. epist. 57, ad Damasum ; *Una est Dei,* inquit, *et sola natura, quæ vere est ; id enim, quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est ;* ubi quod prius dixerat, *vere esse*, postea vocat *subsistere,* et inde postea concludit in solum Deum essentiæ nomen vere convenire ; aperte ergo sentit essentiam illam, sicut essentialiter est, ita essentialiter subsistere. Unde infra subdit : *Quia illa sola natura est perfecta, et in tribus personis deitas una subsistit, quæ vere est,* etc. Augustini verba satis sunt expressa citato loco de Trinit., dum inquit : *Hoc est Deo esse, quod subsistere, sicut hoc est Deo esse, quod sapere.* Favet etiam Dionys., cap. 1, de Div. nomin., versus finem, dum ait, *bonitatis subsistentiam, ipso esse suo, esse omnium subsistentium causam ;* et infra significat divinam bonitatem, hoc ipso quod est, subsistere. Et Gregor. Nys., in Enar. vitæ Moysis, fol. 6, circa finem, ubi prius inquit, *Deum esse, quod vere est, et quod natura sua est ;* et infra, hoc declarans, inquit, *præter supremam essentiam, nihil vere subsistere, quia per se, et per naturam suam nihil aliud subsistit.* Neque aliæ locutiones adductæ inter referendam primam sententiam, sunt huic conclusioni contrariæ, quia non loquuntur de subsistentia, prout nos loquimur ; sed loquuntur de hypostasi, quæ vox, ut expresse docet Basil., epist. 43, quæ est eadem cum orat. Greg. Nys., de Differ. essentiæ et hypost., et Damas., lib. 3 de Fide, c. 4, imposita est ad significandam personam, prout constitutam per proprietatem, qua ab alia discernitur, et hoc modo includit in suo conceptu incommunicabilitatem. Unde quando latinus interpres pro hypostasi vertit subsistentiam, sumpsit vocem in hac eadem significatione, loco cujus interdum ponit vocem personæ, interdum vero retinet nomen hypostasis, ut videre est in citato loco ex sexta Synodo, act. 11, et in omnibus similibus.

22. Ad rationem vero dubitandi in principio positam facilis est solutio ex dictis : primo enim negatur incommunicabilitatem esse de intrinseca ratione subsistentiæ, aut esse veluti effectum formalem ejus proprium, sed solum esse rationem per se essendi, et complere substantiam in suo existendi modo. Et quamvis in creaturis ex hoc modo existendi sequatur omnimoda incommunicabilitas ob limitationem earum, non est necesse eam sequi ex ratione subsistendi ut sic, sed ex tali modo et ratione subsistendi. Addo secundo, ut hoc magis explicetur, ad omnem perseitatem essendi sequi aliquam incommunicabilitatem, sed non semper eamdem aut omnimodam. Divina enim natura ex suo modo essendi per se, quem subsistentiam absolutam appellamus, habet, ut nulli alteri personæ a se distinctæ realiter seu actualiter in re ipsa possit communicari per modum compositionis, aut hypostaticæ unionis, et ita potest simpliciter dici incommunicabilis alteri, et in hoc convenit cum qualibet persona ; tamen non habet ex vi illius modi, quod sit incommunicabilis per identitatem, quod non est proprie communicari alteri, sed multis, cum quibus est idem, et in hoc differt a persona ut sic, nec talis communicatio necessario excluditur per subsistentiam ut sic, quod sectionibus sequentibus latius declarabitur.

SECTIO IV.

An sint in Deo tres subsistentiæ relativæ.

1. *Prima sententia.*— Hoc dubium maxime pertinet ad explicandum incarnationis mysterium, et propter illud fere cætera tractata sunt. Multi ergo ex Theologis negant esse in Deo subsistentias relativas, sed unam tantum absolutam ; quamvis enim fateantur tres personas, ac tria supposita, per relationes constituta et distincta, negant tamen habere quod subsistant, a relationibus, sed ab essentia. Cum enim de ratione suppositi duo sint, scilicet, esse subsistens et incommunicabile, primum dicunt convenire ratione essentiæ, secundum ratione relationis, ita ut, licet ipsa relatio divina substantialis et subsistens, tamen hoc ipsum habet ex essentia quam includit, ex se vero solum referri. Hanc sententiam sic explicatam tenet Duran., in 1, d. 13, q. 2, d. 23, q. 1, et in 3, d. 1, q. 2; Marsi., in 1, q. 29, art. 1, d. 1, q. 30, art. 4; Ferr., 4 cont. gent., cap. 26; Capreol. et Paludan. supra citati, et Capreol. in 1, d. 26, quæst. 1, art. 1, concl. 3, et art. 3, defendendo eamdem conclusionem; et indicat Scot. citatis locis, præsertim in 3, d. 1, q. 2, dum negat essentiam habere aliquod esse a personis; ac fere alii auctores citati dubio præcedenti pro secunda sententia, paucis exceptis, hoc idem sentiunt. Et favet multum D. Thom. in aliquibus locis supra citatis, præsertim q. 2 de Potent., art. 1, ubi dicit *essentiam divinam non accipere esse per supposita;* et q. 8, art. 3 et 7, ubi distinguit illa duo, quæ sunt de ratione hypostasis, scilicet, subsistere, et esse incommunicabilem, et subdit, quod *relationes, in quantum relationes, non habent quod subsistere faciant.* Quod repetit in q. 9, art. 5, ad 13; et 1 p., q. 40, art. 2, ad 2, negat personas distingui in esse in quo subsistunt; et idem sumi potest ex 1 p., q. 28, art. 2, et q. 29, art. 4, et ex aliis locis supra citatis. Fundari etiam solet hæc sententia in loco sæpe citato ex Augustino, 7 de Trinit., cap. 4 et 5, ubi revera non videtur agnoscere aliquid posse subsistere, nisi per absolutum, ut sic, et ideo ait: *Quidquid subsistit, ad se subsistit;* et ideo, 5 de Trin., c. 8, sic ait : *Illud præcipue teneamus, quidquid ad se dicitur præstantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici ; quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relative;* et infra : *Quidquid ad se dicitur. non pluraliter, sed singulariter dici.* Rationes vero pro hac sententia possunt plures sumi ex supra dictis, quas infra attingemus.

2. *Secunda sententia.* — Contrariam sententiam tenent necessario omnes, qui negant subsistentiam, ut Alex., Bonav., etc. Ex his vero, qui ponunt subsistentiam absolutam, tenet hoc Cajetanus locis supra citatis, et eam defendunt communiter recentiores Thomistæ, et juxta eam loquitur etiam Scot., Quodl. 4, art. 2, Quodl. 3, art. 5; videtur omnino vera. Supposita ergo varia significatione nominis subsistentiæ supra posita:

3. *Tres in Deo subsistentiæ.* — Dico primo, in Deo esse tres subsistentias realiter inter se distinctas, ut subsistentia significat per modum concreti id quod subsistit. Hæc conclusio est de fide quoad rem ipsam, quia nihil aliud est, quam dicere in Deo esse tres personas ; quoad modum autem loquendi reperietur sæpe in antiquis Conciliis, Ephesino, can. 4; et in epistola Patrum Concilii Constantinopolitani, ad Damasum, cum Concilio Romano, quæ in 1 tom. Concil. refertur, ante Concil. Constant. I, ex Theodor., lib. 5 Hist., cap. 9, et Niceph., lib. 12, cap. 16, ubi expresse dicitur, *in tribus subsistentiis, sive in tribus personis ;* item ex Concilio Chalcedonense, act. 16; et Constantinopol. V, consult. 8, can. 1; Constantinopol. VI, act. 11 ; et in aliis Patribus; tamen (ut jam admonui) in his locis, semper græce habetur nomen ὑπόστασις, et Latinus interpres interdum retinet illam vocem, interdum vero utitur nomine subsistentiæ, vel personæ, vel utriusque. Ex Latinis vero Conciliis usum est illa locutione Concilium Later. sub Mart. I, consult. 4, can. 1, quamvis eam etiam referat ex quinta Synodo. Infra vero, consult. 5, in propria definitione fidei, can. 5, eamdem locutionem imitatur; Concilium etiam Wormarcien., cap. 5, *in tribus subsistentiis* dicit *unam substantiam esse,* quod refert ex Gregor., lib. 1 Regist., epist. 41, ubi tamen habetur *in tribus personis;* utraque vero lectio notatur, de Consecrat., d. 4, cap. De trina, in Decreto Gregor. Sic etiam accipi potest, quod in Concilio Floren., in litteris unionis dicitur, Filium esse principium subsistentiæ Spiritus Sancti. Nam Concilium propter Græcos ita loquitur, et græce dicitur scriptum. Hieronymus etiam (si tamen ejus est epistola) in tom. 9, epist. 17, quæ continet explanationem Symboli ad Damasum, dicit, *Tres personas et hypostases,* id est, subsistentias, *confitemur.* Et Richard. de S. Victor., lib.

1 de Trinitat., cap. 11, et lib. 4, cap. 16, 17, et sequentibus. Ratione non oportet uti, quoniam, supposito Trinitatis mysterio, nominum significatio ex usu petenda est.

4. *Tres in Deo rationes subsistendi relativæ.* —Dico secundo : in Deo sunt tres subsistentiæ relativæ, ea voce in abstracto utendo, id est, tres rationes subsistendi. Hæc sequitur ex præcedenti ; et potest aliquo modo sumi ex sexta Synodo, act. 11, ubi dicitur, quod *Sanctissima Trinitas est numerabilis personalibus subsistentiis ;* videtur enim subsistentia sumi pro ipsa relatione, qua distinguantur personæ ; similiter in septima Synodo, act. 3, in Ep. Synodali Theodori, Patriarchæ Jerosolymitani, quam probat Synodus, dicitur, *Trinitatem divisam esse numerariis subsistentiis, et personalibus alteritatibus numeratam, substantiæ vero et naturæ identitate unitam ;* et similis locutio reperietur in edicto Justiniani imperatoris, de fidei confessione ad Joannem Papam II, ubi Trinitatem dicit distingui proprietatibus seu subsistentiis. Possunt quidem hæc juxta præcedentem conclusionem exponi, et ideo tantum præ se ferunt quamdam probabilitatem, ex forma et modo locutionum. Præterea, quandocumque Concilia, tam Græca quam Latina, dicunt incarnationem factam esse *secundum subsistentiam propriam Verbi,* videntur hac voce in hac significatione uti, et Concilium Florentinum, in Decret. Eugen., § 2, distincte dixit non esse sublatam differentiam naturarum propter unitionem in unam personam, atque subsistentiam concurrentem. Alia citavimus supra, disput. 5, et plura de hoc dicemus disput. seq. Ratione vero arguitur ex præcedenti conclusione. Primo, quia tres divinæ personæ sunt tres subsistentes, non tantum adjective, sed etiam substantive, et ad hoc denotandum dictæ sunt tres subsistentiæ ; ergo habent tres subsistentias distinctas, nam per subsistentias constituuntur formaliter in esse subsistentium ; non multiplicantur autem in Trinitate concreta, seu constituta substantive sumpta, nisi multiplicatis formis quibus constituuntur, et ideo non sunt nisi unus Deus, quia est una tantum deitas ; sunt vero tres personæ, quia sunt tres personalitates, ut ait D. Thom., 1 p., q. 39, art. 3 et 4. Secundo, quia relatio divina, quæ est proprietas personalis, vel quatenus constituit personam, constituit subsistens, vel supponit subsistens et quasi adjacet subsistenti, ad eum modum quo spiratio activa intelligitur se habere ad Patrem et Filium : hoc posterius dici non potest, alias non posset intelligi quo modo tres relationes constituerent tria supposita distincta, quia solum se haberent ut formæ quasi adjacentes eidem subsistenti ; debet ergo dici primum, et ideo dixit Gregor. Nazianz., orat. 12, quæ est prima de pace, circa finem : *Nec tria tanquam unum accipientes ; nec enim ejusmodi sunt hæc nomina ut per se non subsistant, aut de una tantum persona prædicentur.* Nam revera, si paternitas, filiatio, etc., per se non afferrent suum subsistere, non possent intelligi nisi ut eidem personæ advenientes. Et propterea etiam D. Thom., 1 p., q. 40, ad 3, dixit, *proprietates personales non intelligi advenire hypostasibus divinis tanquam formas subjecto, sed ferre secum supposita ;* et ad 2 ait : *Paternitate non solum Pater, sed etiam est quis, sive hypostasis,* Et de Potentia, quæst. 9, art. 4, dicit, *personam divinam significare distinctum subsistens in natura divina ;* et 1 p., q. 29, art. 1, dicit, *personam in divinis significare relationem, ut rem subsistentem in natura divina, et ideo esse in Deo tres res subsistentes, sicut sunt tres personæ ;* non potest autem intelligi relationem ut relationem constituere subsistens distinctum ab alio subsistente, nisi ipsa esset subsistentia distincta ab alia. Tertio (et fere in idem redit), quia si in Deo esset tantum una subsistentia, et non triplex, esset unum tantum habens deitatem, et non triplex, quia per subsistentiam naturæ unitam, seu terminantem naturam, intelligimus constitui id quod dicitur habere naturam ; et ideo in Christo est unicum habens divinam et humanam naturam, quia est una subsistentia utriusque naturæ ; sed hoc repugnat distinctioni personarum, nam quot sunt personæ, tot sunt habentes naturam, tam adjective quam substantive. Quarto, personalitas nihil aliud est quam subsistentia incommunicabilis ; sed sunt in Deo tres personalitates realiter distinctæ ; ergo et tres subsistentiæ.

5. *Objectio. — Responsio. — Incommunicabilitas quid sit.* — Dicitur fortasse (et hæc est evasio generalis ad omnes rationes factas) relationes quidem esse subsistentias incommunicabiles, tamen quidquid est subsistentiæ, habere a subsistentia communi, ex propriis vero solum incommunicabilitatem ; et quia personalitas formaliter dicit hoc ultimum, ideo proprie dici tres personalitates, et eodem sensu posse dici tres subsistentias ; tamen si præcise loquamur de subsistentia, ut dicit ra-

tionem per se existentiæ, juxta tractata sectione præcedenti, ut sic totam rationem subsistendi esse ab essentia, et hoc modo non posse dici tres subsistentias, sed unam, juxta principia posita in sect. 2. Et propter hanc evasionem non est hæc conclusio de fide. Mihi tamen nullo modo satisfacit, quia non satis concipio quid sit, vel in quo sit illa incommunicabilitas, quod pertineat ad rationem et constitutionem suppositi, si non sit aliqua subsistentia positiva personalis et propria; quia nihil aliud est unam personam esse incommunicabilem alteri, nisi habere subsistentiam ab illo distinctam. Quod ita etiam explicatur: nam incommunicabilitas non est mera negatio aut privatio, sed est aliquid positivum ex proprio conceptu distinctum ab aliis, terminans naturam, et ita cum illa constituens personam; hæc autem est propria ratio subsistentiæ incommunicabilis. Quod tandem aliter confirmatur et explicatur: quia dictum est supra relationem addere proprium esse relativum, quod licet in se includat esse absolutum, tamen illud quasi modificat et terminat; hoc autem esse relativum non intelligitur quasi adveniens alteri, sed quasi in se manere, et per se stare, quamvis simul ex se habeat unde ab alio distinguatur; ergo est esse ex proprio conceptu subsistens, seu quod est ratio subsistendi. Quocirca, quamvis essentia sit veluti radix totius subsistentiæ relativæ, non tamen est ipsa formalis ratio totius subsistentiæ personalis, quæ est in divinis personis. Et juxta priorem sensum possent fortasse exponi verba Augustini supra citata, et aliquæ locutiones D. Thomæ, quamvis (ut existimo) Augustinus illis locis non loquitur de ratione subsistendi, sed de substantia absolute et essentialiter; sic enim relatio etiam divina præcise et ex propriis, non tam est substantia quam modus substantiæ; quod autem ipsamet relatio sit in re ipsa perfectissima et integra substantia, hoc non habet nisi ab ipsa essentia quam includit.

6. *Prima objectio.* — Sed objicitur primo: quia in divinis perfectiones simpliciter non multiplicantur in personis, ut patet de sapientia, justitia, etc. Dictum est autem subsistentiam dicere perfectionem simpliciter. Dices: simile argumentum solutum est supra de existentia. Sed contra, quia non videtur eadem ratio, quia existentia est prædicatum transcendens, non sic autem subsistentia; debet ergo sequi conditionem perfectionum non transcendentium, quæ non multiplicantur. Confirmatur, quia videtur repugnare relationi ut sic esse rationem subsistendi, quia tota ratio relationis est ad aliud, ratio vero subsistentiæ est ad se et in se. Confirmatur secundo, quia alias etiam spiratio activa, quia intelligitur addere suum proprium esse relativum, esset subsistens, seu subsistentia.

7. *Responsio.*—Respondetur rationem subsistendi dicere perfectionem simpliciter, rationem vero subsistendi incommunicabiliter non dicere perfectionem simpliciter; sicut ratio substantiæ dicit perfectionem simpliciter, non vero ratio substantiæ creatæ; et ideo rationes subsistendi incommunicabiliter possunt in Deo multiplicari, licet subsistentia communis una sit, sicut dictum est de existentia. Nec refert quod ratio existentiæ videatur esse magis transcendentalis, quam ratio subsistentiæ, quia respectu personalitatis ratio subsistentiæ est quasi transcendentalis, et omnino intrinseca; omnis enim personalitas, non tantum secundum rationem communem, sed etiam secundum propriam, includit in suo conceptu rationem subsistentiæ; et ideo, quia in Deo sunt tres personalitates, sunt etiam tres subsistentiæ incommunicabiles; at vero nihilominus est una subsistentia communis, quia hæc ratio subsistentiæ, abstracta ab incommunicabilitate, includitur non tantum in conceptu personæ, sed etiam in conceptu substantiæ perfectæ, et quæ per se habet esse. Cavendus est tamen loquentium abusus, qui hunc vocant quartam subsistentiam, ac si tres relativæ et una absoluta essent quatuor subsistentiæ, quod est omnino falsum; quia cum absoluta non distinguatur in re a relativis, non auget numerum; sicut, licet essentia sit res absoluta, non est tamen quarta res a personis; sunt ergo tria, quæ unum sunt, non tamen quatuor. Et hinc obiter intelligitur ratio de modo loquendi, cur magis absolute et simpliciter concedamus tres subsistentias, quam tria esse: ratio enim est, quia subsistentia formaliter magis significat modum ipsius esse, et juxta frequentiorem usum significat rationem incommunicabilem; et quia relationes divinæ ex propriis habent esse incommunicabiles, et esse veluti quosdam modos terminantes naturam divinam, ideo simpliciter dicuntur tres subsistentiæ; at vero existentia absolute dicta significat totum esse ipsius rei, quod in Deo principaliter est ab essentia.

7. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed urgebis, quia saltem sequitur tres subsistentias esse

tres perfectiones distinctas, quia ratio subsistentiæ, prout in unaquaque reperitur, perfectionem dicit. Neque obstat quod non dicant rationem subsistentiæ absolute, sed quasi contractam, seu modificatam ad rationem subsistentiæ incommunicabilis, ut visus est respondere Cajetanus, 1 p., q. 29, articul. 3, quia si subsistentia ut sic dicit perfectionem, impossibile est quin omnis subsistentia, quomodocumque in se contrahat et modificet illam rationem, non dicat aliquam perfectionem, esto illa non sit simpliciter simplex, ut sic contracta vel modificata. Concedo ergo illas tres subsistentias dicere tres perfectiones relativas distinctas, atque adeo posse aliquam perfectionem relativam esse aliquo modo in una persona, quæ non est in alia, quanquam absolute nihil perfectionis sit in una persona, quod non sit in omnibus, quod jam pertinet ad aliam quæstionem de perfectione quam dicit relatio divina, quæ in materia de Trinitate disputatur.

8. Ad primam confirmationem respondetur : sicut relationes accidentales habent inesse, etiam secundum *esse ad*, quia illud *esse in*, est veluti transcendens, intime inclusum in omni modo accidentis (ut supra etiam, sect. 2, indicatum est), ita relatio divina, etiam secundum *esse ad*, est subsistens, quia quod in creatis est inesse, in illis est subsistere; unde sicut inesse accidentis non est omnino absolutum, sed abstrahens ab absoluto et respectivo, ita ratio subsistendi eodem modo abstracta est; recte enim intelligitur posse rem aliquam omnino esse in se et per se, et nihilominus respicere alium ut terminum, non ut subjectum, vel suppositum, quod suum esse sustentet. Alii fortasse responderent distinguendo de relatione concepta vel ut exercita, seu de relatione, ut refert aut constituit personam. Sed ego explicui rem ipsam, nam reliqua omnia solum existimo pertinere ad conceptus nostros, et solum explicare eamdem rem confuse vel distincte conceptam, de quo latius, 1 part., quæst. 40.

9. Ad secundam confirmationem respondetur, primum, etiam si id concedatur de spiratione activa, afferre, scilicet, secum suam subsistentiam incommunicabilem, non esse magnum inconveniens. Melius tamen negatur sequela, non enim est par ratio; relationes enim personales afferunt secum sua supposita, quæ constituunt; spiratio autem activa supponit personam constitutam, et advenit illi per modum adjacentis, et solum substantialis est, quia in re non distinguitur a personis, non quia ex proprio conceptu sit subsistens, de quo plura, 1 p., q. 36.

10. *Objectio. — Quomodo stet subsistentia absoluta in Deo cum relativis.* — Secundo et difficilius objicitur, quia non videtur posse intelligi quomodo inter se cohæreant relativa subsistentia et absoluta, salva in utraque vera ratione subsistentiæ. Et ratio difficultatis est, quia de ratione subsistentiæ est, ut ipsa sit terminus naturæ, ut natura est, et quasi sustentet illam, seu faciat per se esse, et consequenter ut ipsa non terminetur ab alio isto modo, quia repugnat id quod per se est, ut sic, si ex propria ratione tale sit, per aliquid aliud accipere ut per se sit, propter quod infra dicemus repugnare suppositum ut suppositum assumi; sed repugnat subsistentiam absolutam et relativam conjungi in eadem persona, quin saltem secundum rationem una intelligatur tanquam terminus alterius; ergo hoc repugnat rationi subsistentiæ, quia illa, quæ terminatur, non erit subsistentia, quandoquidem non per se, sed per aliud intelligitur habere rationem per se essendi; hoc enim est terminare, nam hoc addit subsistentia supra existentiam, ut supra dictum est; vel e contrario, illa, quæ terminat, non erit subsistentia, quia non terminat naturam ut naturam, sed quid per se existens, unde non est ratio per se essendi, neque se habet ad modum sustentantis, quæ omnia sunt contra rationem subsistentiæ.

11. Et hæc difficultas videtur ostendere illa duo repugnare, scilicet, subsistentiam esse communicabilem multis subsistentiis, sicut repugnat esse in se, et esse in alio ut in supposito. Et confirmatur seu explicatur aliter difficultas, quia vel relationes divinæ intelliguntur advenire essentiæ, ut subsistenti, et ita non adveniunt tanquam subsistentiæ, sed tanquam affectiones rei subsistentis; nec divinitas intelligitur illis communicari ut forma et natura, sed potius per modum subjecti quod in se existit, et in se illas recipit; vel intelliguntur illæ relationes terminare naturam præcise ut existentem, et quasi per illam constituere; et si ita est, jam in illa natura non datur subsistentia absoluta, quia relatio divina intelligitur terminare totum id quod est absolutum in Deo; et e contrario, quidquid est absolutum, intelligitur includi in ipsa relatione, ut ibi terminatur. Et confirmatur, quia vel subsistentia absoluta includitur essentialiter in relativis, vel non : hoc posterius

dici a nobis non potest; existimamus enim totam divinam essentiam includi essentialiter in relationibus, quantumvis præcise et abstracte concipiantur. Si autem dicatur prius, sequitur non posse esse tres subsistentias, quia tota ratio subsistendi in omnibus illis relationibus erit essentia in eis intime et essentialiter inclusa. Nec potest intelligi quo modo ratio subsistentiæ, si est una in omnibus relationibus, et de essentia earum, nihilominus multiplicetur in singulis. Nam essentia ipsa est formaliter subsistentia; ergo facit subsistere omne id in quo formaliter includitur; sed includitur in relationibus intime usque ad ultimas rationes earum; ergo non est in eis alia ratio subsistendi, quia non solum superfluum, sed etiam impossibile videtur, ad eumdem quasi effectum formalem, duplicem rationem in eadem re intime reperiri.

12. Hæc difficultas non procedit in eorum sententia, qui in divina essentia ponunt existentiam absolutam et essentialem, non tamen subsistentiam absolutam, et e converso negant existentias relativas, et ponunt subsistentias; illi enim consequenter dicunt, de ratione subsistentiæ non esse ut det existere, sed solum ut det per se existere, non quoad totum in hoc prædicato inclusum, sed quoad perseitatem existendi. Atque ita fieri posse ut divina essentia det relationi ut existat, relatio autem det essentiæ ut per se existat. Et ita tres relationes erunt tres subsistentiæ, quia sunt tres rationes per se essendi ipsi divinæ essentiæ, seu tres perseitates existentiæ absolutæ, licet ipsæ non conferant novum existere, imo neque in existentia ipsa inter se distinguantur. Hæc tamen fundamenta a nobis rejecta sunt.

13. *Quorumdam responsio. — Refutatur.* — Suppositis ergo quæ diximus de subsistentia et existentia essentiali divinæ naturæ, responderi potest primo, non repugnare illi naturæ infinitæ pluribus subsistentiis, vel re, vel ratione distinctis, immediate subsistere, ac suo modo terminari; sicut enim natura illa propter infinitam capacitatem suam potest simul terminari tribus subsistentiis realiter inter se distinctis, licet non ab ipsa natura, ita potest simul terminari subsistentia absoluta, et relativa, ratione tantum distinctis; terminari (inquam) quantum ad modum per se essendi ac subsistendi, licet non quantum ad omnimodam incommunicabilitatem per identitatem, quod provenit ex diversitate quæ in Deo est inter absoluta et relativa, quod illa communicabilia sunt, propter identitatem, et quia non habent oppositionem; hæc vero sunt incommunicabilia propter oppositionem. Hæc vero responsio, licet probabilis sit, non mihi satisfacit, quia procedit, supponendo personalitates relativas advenire essentiæ divinæ, ut natura est præcise, et non ut est subsistens; et consequenter quod divina natura per relationes personales per se existit, licet non per illas solas, sed etiam ex se et per subsistentiam absolutam. Hoc autem mihi non probatur, tum quia existimo divinam essentiam ita esse per se et essentialiter subsistentem, seu per se ita esse, ut illi repugnet accipere perseitatem essendi per aliquid additum ratione distinctum ab illa, et extra essentialem rationem illius, ut sunt relationes omnes personales. Tum etiam quia non potest natura divina terminari relationibus, nisi ut existens est; ipsa ergo existentia essentialis est, quæ formalissime videtur personalitate terminari; ergo necesse est ut illa existentia terminetur prout in se est, et secundum ultimam rationem suam essentialem, secundum quam, ut ostendimus, est per se existentia; ergo necesse est ut sic terminari, et quasi conjungi relationi personali; imo non potest intelligi aliter fieri, cum hæc conjunctio non sit nisi per summam identitatem, et intimam inclusionem totius divini esse essentialis in relatione personali, quod est per se esse subsistens ex vi suæ rationis essentialis, et propter hanc eamdem rationem illi repugnat, ut per aliquid quod est extra rationem suam essentialem habeat per se esse, seu perseitatem essendi.

14. *Aliorum solutio. — Rejicitur.*—Propter hanc ergo causam dicunt aliqui, relationem divinam terminare subsistentiam essentialem proxime ac formaliter, non tamen dando illi per se esse, sed solum dando illi incommunicabilitatem quamdam ; hoc enim est id quod est ultimum in constitutione personæ. Sed, licet hoc ex parte verum sit, tamen vel incidit in priorem sententiam refutatam , vel non sufficienter rem declarat, nec solvit difficultatem tactam. Quia relatio, ut supra dicebam, non dat incommunicabilitatem tantum per modum alicujus privationis, sed dando aliquod esse positivum incommunicabile ; interrogo ergo an illud esse sit subsistens, necne. Dici quidem non potest non esse subsistens ; alioquin non erit ratio subsistendi, quia in Deo idem est, quo est et

quod ; quod si non est ratio subsistendi, non erunt in Deo tres subsistentiæ personales modo a nobis declarato. Si autem est subsistens, rursus interrogo an ex proprio conceptu et per se hoc habeat, vel solum ex subsistentia absoluta in eo inclusa. Si hoc posterius dicatur, inciditur in priorem sententiam, et manifeste sequitur non esse in omnibus tribus personis, nisi unam rationem subsistendi omnino absolutam, a qua habent omnes relationes, ut subsistant. Si autem dicatur prius, necessario sequitur illud esse relativum et incommunicabile, sive vocetur esse existentiæ, sive esse personale, sive esse entitativum quasi essentiale aut formale, illud (inquam) esse non quomodocumque esse incommunicabile, sed ut per se existens in propria ratione vel perfectione ; quia alias illud triplex esse relativum intelligeretur tanquam adveniens eidem rei subsistenti, et ita neque intelligi posset quomodo sit triplex ratio subsistendi, aut quomodo tres personas constituat ; neque in præsenti mysterio intelligi posset, quomodo illud esse sit proxima ratio terminandi humanitatem, quia terminus humanitatis esse debet propria ratio per se essendi. Ergo tres subsistentiæ relativæ ita dant incommunicabilitatem, ut dent etiam per se esse seu perseitatem essendi. Confirmatur ac declaratur amplius, nam, quando hæ relationes dicuntur dare incommunicabilitatem, cui, quæso, dant illam ? an essentiæ ut essentia est, quatenus terminat illam, vel constituto per talem relationem ? Non quidem essentiæ ut essentia est ; nam, licet divina essentia intelligatur in Patre quasi terminata paternitate, adhuc ipsa manet communicabilis Filio, et sic de aliis personis. Igitur incommunicabilitas illa est respectu constituti ; illud enim, quatenus tale est, est incommunicabile per identitatem, secundum id quod sibi proprium est : ideo enim sunt tres subsistentes, ut ostendimus ; ergo personalitates divinæ, secundum illud esse, in quo conferunt incommunicabilitatem, conferunt etiam per se esse, et cui unum præstant, tribuunt etiam aliud.

15. *Vera responsio.* — Dicendum est ergo, subsistentiam Dei relativam dare quidem esse incommunicabile et per se, non tamen ipsi naturæ divinæ, nec huic Deo ut sic, sed constituto per ipsam, scilicet divinæ personæ, et hoc modo dicuntur terminare divinam existentiam essentialem, non quidem dando illi ut per se sit, hoc enim ex se habet, sed determinando illam ad hanc vel illam personam, quasi adjungendo illi quoddam esse etiam per se et subsistens, quo talis persona formaliter constituitur, ita ut persona ipsa, secundum totum esse quod includit, intelligitur per se existens ac subsistens tam secundum esse absolutum Dei, quam secundum esse relativum Patris, aut Filii, aut Spiritus Sancti, et hoc est maxime consentaneum divinæ perfectioni ; et nullam difficultatem aut repugnantiam involvit.

16. *Quid intersit inter constitutionem divinæ personæ et suppositi creati.* — Ad difficultatem enim propositam dicendum est, eam proponi ac procedere ac si constitutio personæ divinæ, et terminatio naturæ per relationem, esset eodem modo quo in creaturis fit hujusmodi constitutio ; cum tamen sit magna differentia, ex qua difficultatis solutio petenda est ; natura enim creata sua personalitate ita terminatur, ut intime in illa non includatur, sed personalitas intelligatur veluti affixa ipsi naturæ, et ita ex utraque resultare suppositum ; unde fit ut talis natura ex vi propriæ existentiæ, quam habet, ut natura est, non habeat per se esse, sed ut conjuncta, et terminata sua personalitate ; cujus signum est, quia præcisa illa personalitate (ut potest non solum mente, sed etiam re ipsa præscindi), natura ipsa manet veluti indifferens, et capax unionis ad suppositum distinctum. At vero divina natura ita terminatur sua personalitate, ut in illa intime includatur, quantumvis præcise et abstracte ipsa personalitas consideretur ; et ideo personalitas hæc non debet intelligi quasi affixa naturæ, sed quasi intime habens esse per ipsam naturam, ut recte D. Thomas, 1 p., q. 28, art. 2, et sæpe alias. Et propter hanc causam facile intelligi potest, etiam si natura divina ex vi sui esse absoluti in se et per se sufficienter esse possit, nihilominus posse terminari tribus relationibus, seu personalitatibus. Quod enim illa ex vi sua per se sit, præcisis illis relationibus, ex contrario signo colligi potest, quam in natura creata, scilicet, quia, etiam si præscindamus relationes, nunquam intelligimus illam naturam ut capacem unionis ad suppositum ad se distinctum, seu alienum, sed cum ea unione formalem repugnantiam habere, non solum ratione relationum, sed ex vi perfectionis sui esse absoluti, quia hoc pertinet ad perfectionem illius esse, ut supra explicatum est ; quod signum bene declarat, quid addat hæc per se existentia secundum rationem, supra

existentiam ut sic, etiam præcisa ratione incommunicabilitatis.

17. Unde etiam fit, eam naturam non communicari tribus relationibus propter indigentiam (ut ita dicam), vel imperfectionem, scilicet, quia illis egeat ut per se sit, vel ut ab illis sustentetur, quomodo natura creata intelligitur indigere personalitate, vel alieno supposito, sed illis communicatur ex infinitate sua, ut illis det esse. Unde consequenter fit, ut in illis, aut per illas terminari dicatur, non quia ab illis sustentetur, neque quia ab illis, ut sic, primo et per se accipiat modum per se essendi, sed quia ipsum esse essentiæ ita includitur in singulis relationibus, ut cum unaquaque constituat rem quamdam simplicissimam et incommunicabilem, ac per se subsistentem, ut nec per identitatem possit jam amplius secundum eam rationem communicari.

18. Ad argumentum ergo in forma respondetur, distinguendo minorem, scilicet, repugnare subsistentiæ terminari; si enim intelligatur de termino, qui sit prima ratio per se essendi, vel qui se habeat proprie per modum sustentantis naturam, sic concedo hoc repugnare subsistentiæ; nego tamen de ratione personalitatis esse terminare hoc modo, qui est proprius naturæ creatæ; natura enim increata altiori modo terminatur sua personalitate, ut explicatum est. Si autem sensus argumenti sit, etiam hoc modo repugnare subsistentiæ terminari, respondeo in rebus creatis ita esse, quia repugnat subsistentiam vel naturam creatam intime includi in rebus vel suppositis distinctis, quod non repugnat subsistentiæ absolutæ et increatæ. Quamvis autem subsistentia sit ratio per se essendi ipsi constituto per ipsam ut sic, non tamen oportet ut sit prima ratio per se essendi ipsi naturæ, quam terminat, præsertim secundum rationem; quia non terminat illam imperfecto modo, et quasi affixa illi, sed intime recipiendo esse ab illa; unde hæc terminatio potius intelligenda est per modum cujusdam modificationis, seu determinationis, quam per modum sustentationis naturæ terminatæ. Et propterea etiam hic modus communicationis non est per modum unionis ad aliud, nec per modum essendi in alio, qui repugnet modo essendi per se, sed est per modum intimæ inclusionis, et quasi penetrationis, ut ita dicam, cum summa identitate, ratione cujus quamvis subsistentia absoluta communicetur multis, non tamen est in alio, quia illa multa non sunt aliud ab ipsa.

19. *Ultimæ confirmationi satisfit.* — Ad confirmationem eadem solutio applicanda est, quia est eadem difficultas; relationes enim divinæ intelliguntur addi essentiæ, ut per se existenti, et in hoc sensu ut subsistenti, et nihilominus intelliguntur addi tanquam rationes subsistendi, non ipsius naturæ primo et per se, sed constituti. Ad ultimam confirmationem respondetur, subsistentiam absolutam intime ac essentialiter includi in relativis secundum rem, et secundum omnem rationem formalem, quæ ut ratio realis in ipsa relatione concipiatur; nam, licet mens nostra possit præcise concipere rationem relativam paternitatis vel filiationis, non concipiendo expresse ac formaliter esse aliquod absolutum in eis inclusum, non potest tamen ita præscindere, quin in illa re concepta, seu in objectivo conceptu, qui respondet illi formali, implicite et secundum rem contineatur essentialiter totum esse absolutum Dei; neque etiam potest mens nostra aliqua abstractione negativa vera separare absolutum a relativo, de hoc illud negando, vel saltem negando includi in eo essentialiter in re ipsa, aut concipiendo esse relativum in aliquo, in quo concipiat non esse, esse absolutum, quod secus accidit in esse relativo respectu absoluti; nam potest ab eo præscindi, et aliquo modo etiam negative abstrahi, saltem ea ratione qua esse absolutum potest in aliquo esse, in quo non sit tale vel tale esse relativum, ut latius in materia de Trinitate tractatur. Quamvis autem subsistentia absoluta in relativis includatur, non repugnat multiplicari secundum rationes proprias, sicut non repugnat res vel entitates relativas multiplicari, etiam si essentialiter sint una res, vel entitas absoluta; nam, ut dicebam, quoad hoc eadem est ratio subsistentiæ, quæ aliorum transcendentium, quia perseitas existentiæ, quæ complet rationem subsistentiæ, ut nunc de illa loquimur, intime includitur in tali esse, seu tali existentia. Unde, sicut esse vel existere ad rationes transcendentales spectat, ita etiam et per se esse. Denique, licet subsistentia absoluta in relationibus personalibus includatur, non sequitur quod eas reddat formaliter subsistentes secundum propria, sed tantum secundum quod esse divinum absolutum includunt. Nam, licet divina essentia in relationibus includatur, nihilominus relatio divina aliquod proprium habet, quo veluti determinat aut modificat divinam naturam, non per modum compositionis, sed per intimam in-

clusionem, cum summa identitate ac simplicitate. Illud ergo proprium, quod relatio addit, ex se et ex propriis, est subsistens, et non proprie ac formaliter ex inclusione essentiæ, sicut supra dicebamus de existentia; est enim eadem fere ratio. Unde eodem modo dicendum est, subsistentiam absolutam non includi in relatione, ut id, quo relatio subsistit, quatenus relatio est, sed ut id quo est subsistens ipsamet natura et essentia Dei, quæ in relatione includitur, eo quod ipsamet relatio essentialiter Deus est.

SECTIO V.

Utrum, abstractis subsistentiis relativis, intelligatur relinqui tantum hæc deitas, vel etiam hic Deus.

1. Hoc dubium præcedentibus annexum est, fereque in illis explicatum; tamen, propter nonnullas difficultates et opiniones explicandas, ad ea, quæ de incarnationis mysterio dicenda sunt, necessarium duxi seorsum proponere. Quod ergo tres personæ sint hic Deus, seu individuum deitatis, nullus Catholicorum negat, cum de fide certum sit tres personas esse unum Deum, non in specie seu similitudine naturæ, sed in individuo et identitate naturæ hunc singularem Deum, juxta illud: *Non tres dii, sed unus est Deus.* Duobus autem modis intelligi potest tres personas esse hunc Deum, seu hunc Deum esse in tribus personis, et in singulis earum. Primo, quia hic Deus formaliter significat hanc individuam deitatem, ut subsistentem in uno vel in pluribus suppositis; et hoc modo hic Deus ut sic non dicit hanc subsistentiam, sed solum hanc naturam subsistentiam vero veluti connotat; unde ad suam unitatem non requirit unitatem, seu singularitatem ejusdem subsistentiæ; et hoc modo hic Deus est quid commune tribus personis, realiter quidem ratione naturæ formaliter significatæ, secundum rationem autem in personalitate seu subsistentia connotata, quatenus omnes personæ divinæ conveniunt in ratione subsistendi in hac natura. Secundo modo possumus intelligere hunc Deum esse quid commune tribus personis, non solum ratione naturæ, et personalitatis confuse conceptæ, sed etiam ratione subsistentiæ communis.

2. Dico ergo primo: hic Deus ex vi sui conceptus, seu ad suam unitatem non requirebat subsistentiam communem et absolutam. Hoc suppono ex 1 part., quæst. 36 et 39, ubi ostenditur, ad unitatem substantivi sufficere unitatem formæ, de quo etiam infra, disputat. 13, dicemus, ostendendo tres personas fore hunc hominem, si eamdem humanitatem assumerent, etiam si immediate illam per relativas subsistentias terminarent, et non per absolutam; et idem constat in Patre et Filio, quatenus sunt unum principium Spiritus Sancti, et hic spirator, non propter specialem subsistentiam, sed propter eamdem virtutem spirandi, et eamdem relationem.

3. Et hinc intelligitur propter quid supra dixerim, rationes Cajetani sumptas ex unitate Dei, seu ex hoc quod tres personæ sunt hic Deus, esse inefficaces ad concludendam subsistentiam absolutam, quia in simili forma invenientur deficere in similibus exemplis adductis de hoc spiratore, vel hoc homine; et eodem defectu peccant omnes rationes, quæ sumuntur vel ex communibus, seu essentialibus operationibus, ut creare, justificare, etc., quæ primario dicuntur convenire huic Deo; vel ex ratione abstracti et concreti, quia, scilicet, cuicumque individuæ naturæ in abstracto significatæ debet correspondere suum individuum concretum; hæc enim et similia solum probant, vel operationes primario convenire personis ratione naturæ communis, vel unam formam constituere unum individuum, etiam si in pluribus suppositis subsistat.

4. Dico secundo: nihilominus verum est, abstractis et præcisis per intellectum subsistentiis relativis, adhuc intelligi manere hunc Deum realiter existentem et subsistentem. Intelligo autem abstractis subsistentiis relativis, non tantum secundum distinctos conceptus earum, sed etiam secundum communem et confusam rationem personalitatis; et hoc sensu sequitur conclusio ex dictis in præcedentibus, quia, abstractis relationibus abstractione etiam, ut vocant, formali, seu præcisiva, adhuc intelligitur manere deitas, non tantum existens, sed etiam subsistens; ergo non tantum intelligitur manere hæc deitas, sed etiam hic Deus; quia Deus, ut hic, nihil aliud significat quam subsistens in hac deitate, et hoc idem significat habens deitatem, quamvis alio modo, scilicet, adjective, Deus autem substantive. Et hinc intelligitur sibi contradicere, qui vel admittendo subsistentiam absolutam negant hunc Deum posse hoc modo abstrahi a personis, vel e contrario negando subsistentiam communem, hunc mo-

dum abstractionis admittunt; quia sola existentia naturæ ut sic, si non includat per se existentiam, atque adeo subsistentiam, sufficit quidem ad constituendam naturam abstractam in ratione entitatis actualis, non vero ad constituendum concretum naturæ, ut patet in humanitate Christi, mente abstracta a Verbo.

5. Et ratio constat ex dictis, et ex ipsa vocum significatione, nam concretum significat id, quod est, seu quod habet naturam, in quo conceptu intrinsece includitur, ut per se sit; et ideo si non datur subsistentia, seu per se existentia absoluta, nullo modo potest concipi hic Deus, nisi relationes saltem confuse concipiantur; at vero e contrario si, abstractis personalitatibus, adhuc intelligitur manere divinitas per se existens et subsistens, negari non potest quin maneat verus conceptus hujus Dei, quia non est de ratione illius subsistentia incommunicabilis, cum neque hæc individua subsistentia relativa sit de conceptu illius, ut dictum est, sed solum in hac divinitate subsistere. Et hanc sententiam sic expositam tenent Scotus, Cajetanus, et alii supra citati.

6. Contra eam vero solent multa objici, quæ in re difficilia non sunt, sed oportet solum castum loquendi modum servare. Primum sit, quia sequitur dari in Deo unam personam, seu unum suppositum absolutum, quia suppositum nihil aliud est quam substantia individua completa et subsistens, et si addatur, in natura rationali, persona fit. Secundum, quia D. Thomas infra, art. 3, ad 1, dicit, quidquid est in Deo subsistens, esse personam; sed hic Deus, ut abstrahens a relationibus, est subsistens; ergo persona. Tertium, quia si in Deo tantum esset una persona absoluta, abstracta personalitate a natura, intelligeretur divinitas ut sic, et non ut hic Deus; ergo idem nunc est dicendum; quinimo etiam nunc possumus abstracte concipere divinitatem, præscindendo subsistentiam absolutam; ergo ut sic concepta non erit hic Deus; sed eodem modo illam concipimus, quando abstrahimus relationes, quia non intelligimus magis perfectam vel infinitam divinitatem uno modo quam alio. Quartum, quia si maneret hic Deus abstractis proprietatibus personalibus, ergo posset intelligi operans per se prius quam intelligeremus esse in personis et consequenter etiam generans, vel hic Deus prius ratione creans, quam Pater generans. Quinto denique, quia in rebus creatis non reperitur subsistens in natura aliqua, nisi suppositum vel persona.

7. Ad primum, olim non defuerunt qui sequelam admitterent, quorum errorem recte Henric. et Durand., supra citati, impugnarunt. Cajetanus vero, quadam adhibita moderatione, concedit hunc Deum ut sic esse suppositum, vel personam incompletam; sed cavendus est hic loquendi modus, utpote alienus a modo loquendi Conciliorum, Patrum et Theologorum, qui nullo modo admittunt tres personas esse unam personam, vel suppositum, quamvis admittant esse unam substantiam; negatur ergo sequela, quia ut supra, ex Basil., Gregor. Nyssen., et Damasc., diximus, suppositum dicit non quodcumque subsistens, sed incommunicabile, quodque ita est sub alio positum, ut sub illo nihil ponatur, et hoc ipsum in natura rationali dicitur persona; et ita est intelligenda illa particula definitionis Boetii, qua persona dicitur *individua substantia;* quia ergo hic Deus abstracte conceptus ita subsistit, ut communicetur multis, qui illi suo modo subsunt, ideo non est suppositum, neque complete, ut per se constat, neque incomplete, cum desit illi ultimum et quasi formale constitutivum suppositi, sicut leo quamvis sit animal, non dicetur incomplete homo.

8. Ad secundum respondetur, ex illo loco D. Thomæ posse hoc modo nostram sententiam confirmari; nam, ut ibi videbimus, ipse procedit ex hypothesi impossibili, videlicet, si intelligeremus naturam divinam permanere in re existentem sine relationibus divinis, quid esset, vel quid posset; et inter alia respondet, primum naturam fore subsistentem, et rationem reddit, quia divinitas ex proprio conceptu, quibuscumque aliis præcisis, est subsistens, et in hoc confirmat nostram sententiam. Quod vero subdit, consequens esse ut sit persona, intelligitur posita hypothesi, et abstractione relationum, non tantum in mente, sed etiam in re; sic enim subsistens jam esset incommunicabilis, et per consequens persona.

9. Ad tertium respondetur, divinitatem dupliciter posse abstrahi nostro modo intelligendi a personalitate, seu subsistentia: uno modo omnino ex parte conceptionis nostræ, qua concretum concipimus per modum abstracti, quamvis revera nihil intelligamus includi ex parte rei conceptæ in ipso concreto, quod non includatur in abstracto, quo modo concipimus paternitatem, ut formam Patris,

et deitatem ut formam Dei, in qua sic concepta essentialiter includitur subsistentia, sicut sapientia, vel alia attributa, quamvis in illo modo concipiendi vel significandi non exprimatur; et tantum hoc modo posset abstrahi deitas a sua personalitate, si intelligeremus habere unam tantum personalitatem absolutam, quia tunc illa esset de conceptu essentiali ejus. Alio vero modo intelligimus abstrahi nunc essentiam divinam a proprietatibus relativis, non solum in modo concipiendi, sed aliquo modo ex parte rei, abstractione quodammodo negativa, non quia in re sit distinctio inter essentiam et personalitates, nec quia possit separari ab illis, sed quia non includit illas in conceptu essentiali, unde potest concipi tota perfectio essentialis Dei, excludendo relationes; et hoc modo potest concipi non tantum in abstracto hæc deitas, sed etiam in concreto hic Deus, abstractis relationibus.

10. Ad quartum respondetur breviter, in hoc Deo, ut intelligitur prior ratione quam persona, posse etiam præintelligi actus intelligendi et amandi, ut essentiales sunt, ut recte probat argumentum; actus vero notionales, ut generandi, non possunt in illo præintelligi, quia connotant relationem, requirunt enim principium distinctionis inter generans et genitum, quod intra Deum non est nisi relatio. Actus vero liberi, ut sunt creare, prædestinare, etc., etiam non possunt præintelligi personis secundum veram prioritatem, etiam rationis, quia constitutio personarum non habet dependentiam ullam, nec supponit ullo modo hos actus; alioquin vero, quia ipsæ personæ, et relationes quibus constituuntur, et actus notionales per quos una ab alia manat, sunt connaturales Deo, ideo secundum rationem supponuntur actibus liberis, juxta supra dicta, quæst. 1, art. 3.

11. Ad quintum negatur consequentia, in rebus enim creatis omnis subsistentia est intrinsece limitata, et propterea est omnino incommunicabilis; et ideo in rebus creatis subsistentia, et personalitas, et ultimus terminus naturæ, semper in idem incidunt; at vero in divina subsistentia secus est propter infinitam ejus perfectionem, ut dictum est.

ARTICULUS I.

Utrum personæ divinæ conveniat assumere naturam creatam[1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur, quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum; perfectum autem est, cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.*

2. *Præterea, illud, ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei, quod in ipsum assumitur, sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est, quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est*[2]. *Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.*

3. *Præterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens; quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.*

Sed contra est quod Augustinus dicit Fide, de ad Petrum[3]*: Formam, id est, naturam servi, in suam accepit Deus, ille scilicet Unigenitus, personam. Sed Deus Unigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.*

Respondeo dicendum, quod in verbo assumptionis duo importantur, videlicet, principium actus, et terminus; dicitur enim assumere quasi ad se sumere. Hujus autem sumptionis persona est, et principium, et terminus. Principium quidem, quia personæ proprie competit agere; hujusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est hujus sumptionis terminus; quia sicut supra dictum est[4]*, unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personæ assumere naturam.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit in epist. synodali

[1] 3, d. 5, q. 2, art. 1.

[2] 1 p., q. 29, art. 1.

[3] In lib. de Fid. ad Pet., c. 1, a med., tom. 3.

[4] Q. præced., art. 1 et 2.

Ephes. Concil.[1] *: Non secundum appositionem conjunctionis intelligimus modum. Sicut etiam in unione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo, sed illud, quod divinum est, apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur.*

Ad secundum dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, in quantum non potest de pluribus suppositis prædicari; nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis; quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter; sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinæ personæ, propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est[2]*, natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei, quod sit simpliciter, cum fuerit ab æterno; sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.*

COMMENTARIUS.

1. Sensus quæstionis est, non tantum an possit assumere, sed utrum assumpserit, et non quæritur de sola persona Filii, sed indefinite de persona, quia reliqua in sequentibus articulis tractanda sunt.

2. *Responsio.* — Assertio D. Thom. est, personæ divinæ propriissime hoc convenire. In qua ponderat Cajetanus additam esse illam particulam, propriissime, quia alio modo minus proprio, etiam natura potest assumere, ut articulo sequenti D. Thom. ipse exposuit. Ratio autem D. Thom. est facilis, quia persona est principium, et proprius terminus incarnationis; sed verbum *assumere*, hanc duplicem habitudinem proprie significat; ergo.

3. *Primum argumentum.* — Primum argumentum D. Thom. est: Divinæ personæ nihil potest addi, quia est infinita, ac summe perfecta; sed quod assumitur, additur assumenti; ergo non potest hoc convenire divinæ personæ. Quod argumentum D. Thom. in responsione non solvit, sed potius confirmat probando illud principium, divinæ personæ non posse additionem fieri, tum auctoritate Cyrilli, tum exemplo filiationis adoptivæ, quam Deus homini communicat, illum sibi per gratiam uniendo, per quam tamen unionem nihil addatur Deo, sed ipsi homini; quo exemplo videtur indicare D. Thomas idem esse dicendum in præsenti mysterio.

4. Testimonium Cyrilli sumptum videtur ex epistola Concilii Alexandrini, cui ipse Cyrillus præfuit, ad Nestorium, quæ habetur 3 tom. Concil., in Concil. Ephes., et in alio Concil. Ephes., tom. 1, cap. 14, ubi sic dicitur : *Nec rursus appositione, vel quadam quoque contiguatione, aut conglutinatione eam unitatem metimur ;* quibus verbis solum videtur doceri hanc unionem non fuisse accidentalem; an vero dici possit per hanc unionem aliquid additum esse Verbo, non ut accidentali modo, sed substantiali illi conjunctum sit, hoc non videtur illo loco negari. Deinde exemplum de filiatione adoptiva non videtur simile, quia cum Deus unit sibi hominem per gratiam, non fit Deus homo, sed homo efficitur Deus participatione ; et ideo nil mirum est quod in ea unione hominis ad Deum nihil Deo addatur, sed homini; at vero in hoc mysterio Deus vere fit homo, et natura humana vere efficitur natura cujusdam personæ divinæ; ergo necesse est ut illi addatur. Denique argumentum factum fundatum in vi verbi assumendi solutum non est, quia sumere est aliquid ad se sumere; ergo est aliquid sibi adjungere vel addere.

5. Dicendum est, quoniam res ipsa satis per se constat, D. Thom. solum docere voluisse debitum loquendi modum. Primum enim constat aliquid vere et realiter esse unitum Verbo, quod ante non erat, et si hoc solum significet verbum addendi, negandum non est aliquid additum esse Verbo; nihilominus tamen certum est, simpliciter et absolute nihil perfectionis esse additum Verbo, tum quia ipsum per se eminenter continebat quidquid est perfectionis in humanitate; tum etiam quia humanitas non se habuit in hoc mysterio, ut forma perficiens Verbum, sed potius (si aliquid habuit modum formæ) Verbum ipsum fuit quasi forma humanitatis ; quanquam nec vere forma fuerit, sed solum terminus, aut actus perfectissimus. Unde tandem fit, quod ad modum loquendi spectat,

[1] In epist. 1 Syn. Eph. ad Nest., circa med. illius.

[2] Q. 2, art. 2.

potius dicendum esse aliquid esse additum humanitati quam Verbo, quia Verbum immutatum mansit, humanitas vero est quæ perficitur, et a Verbo pendet, et in hoc solum simile est exemplum quod D. Thom. adducit.

6. Secundum argumentum D. Thom. est : Persona est incommunicabilis ; ergo non potest aliquam naturam ad se sumere, quia non potest illam ad se sumere, nisi se illi communicando. Responsio consistit in distinctione antecedentis, est enim persona incommunicabilis aliis personis, non aliis naturis. Circa quam movet Cajetanus duo dubia. Alterum est circa distinctionem datam, sed non videtur necessarium, quia res est satis clara, advertendo, de ratione omnis rei individuæ esse, ut sit aliquo modo incommunicabilis, non tamen simpliciter, et omni ratione, sed accommodate ; unde de ratione individuæ naturæ est, ut sit incommunicabilis pluribus naturis, quia in hoc consistit ejus singularitas, seu determinatio, et ideo contradictionem implicat, individuam naturam, etiam divinam, hoc modo communicari ; potest tamen esse communis multis suppositis, quia hoc non pugnat cum singulari et individua ratione ejus; sicut repugnat formæ substantiali communicari alteri formæ, non vero materiæ. At vero e contrario de ratione suppositi est, ut non possit communicari alteri supposito, quia hoc pugnat cum singulari modo ipsius suppositi, quia dicit quiddam ultimo terminatum, sub quo non est aliud ; huic autem modo non repugnat, ut suppositum communicetur multis naturis, quia licet ultimus terminus non possit ultra terminari, possunt tamen multa eodem termino ultimo terminari, ut in lineis et puncto videre est. Alterum dubium Cajetani est, an communicari multis naturis possit convenire supposito creato, quandoquidem non pugnat cum ratione suppositi ut sic. Sed hoc tractabitur infra, disp. 13, sect. ultima.

7. Tertium argumentum est : Persona constituitur per naturam ; ergo non assumit illam, quia effectus non agit in causam suam ; nullus enim potest agere in eam formam per quam constituitur, ut illam veluti trahat ad se constituendum. Responsio consistit in distinctione antecedentis : persona enim Verbi simpliciter non constituitur per humanitatem assumptam, sed per propriam divinam naturam, per humanitatem vero constituitur homo ; et hoc est quod D. Thom. ait, solum constitui secundum quod denominatur a tali natura, hæc enim denominatio non est accidentalis, vel extrinseca, sed substantialis et intrinseca, quamvis non sit Verbo secundum se connaturalis. Quia ergo persona supponitur constituta simpliciter, ideo operari potest ut se constituat hominem, humanam naturam assumendo. Dicitur autem natura constituere personam constitutione (ut ita dicam) essentiali, non personali ; est enim natura veluti integra forma constituens individuum in propria specie, et hoc modo Christus humanitate constituitur in specie humana, divinitate vero est essentialiter Deus ; in ratione autem personæ, formaliter ac proprie relatione sua ac subsistentia incommunicabili constituitur.

ARTICULUS II.

Utrum divinæ naturæ conveniat assumere [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod naturæ divinæ non conveniat assumere, quia, sicut dictum est* [2], *assumere dicitur quasi ad se aliquid sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est* [3]. *Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.*

2. *Præterea, natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturæ convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis. Et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut et Filius ; quod est erroneum.*

3. *Præterea, assumere est agere ; agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Fide ad Pet. [4] *: Illa natura, quæ semper genita manet ex Patre, id est, quæ est per generationem æternam accepta a Patre, naturam nostram a matre sine peccato suscepit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est [5], *in verbo assumptionis duo significantur, scilicet, principium actionis, et terminus ejus. Esse autem assumptionis principium, convenit naturæ divinæ secundum seipsam, quia ejus virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit divinæ naturæ secundum seipsam, sed ratione personæ, in qua conside-*

[1] 3, d. 5, q. 2, art. 2.
[2] Art. præc.
[3] Q. 2, art. 1 et 2.
[4] Cap. 2, inter princ. et med. c., tom. 3.
[5] Art. præc.

ratur. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere; secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam. Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit; unde Damascenus dicit[1] *: Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium*[2] *et Cyrillum*[3].

Ad primum ergo dicendum, quod ly se est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona Verbi; et ideo in quantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se; quia non est idem suppositum Patris et Verbi, et ideo non potest dici proprie, quod Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quod illud, quod convenit naturæ divinæ secundum se, convenit tribus personis; sicut bonitas, sapientia, et hujusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est[4]*. Et ideo soli illi personæ convenit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut in Deo idem est quod est, et quo est, ita etiam in eo idem est quod agit, et quo agit; quia unumquodque agit in quantum est ens; unde natura divina est illud quo Deus agit, et est ipse Deus agens.

COMMENTARIUS

1. Sensus quæstionis est, de incarnatione jam facta, sicut artic. præced. diximus, an ratione illius, prout facta est, possit vere dici divina natura humanam assumpsisse; et quamvis Cajetanus intelligat quæstionem moveri de divina natura, tam significata nomine abstracto deitatis, quam significata nomine hujus Dei, existimo tamen D. Thom. præcipue intendere quæstionem priori sensu tradere, nam de hoc Deo, ut abstrahit a personis modo supra explicato, nihil D. Thom. disseruit; ut vero supponere potest pro personis, nulla restabat difficultas, cum constet quidquid convenit personæ, convenire huic Deo supponenti pro personis; quia vero divinitas hoc modo significata, ex modo significandi non videtur supponere pro persona, ideo de illa sub hac ratione est specialis difficultas, quam D. Thomas explicare intendit.

2. Responsio est, naturæ divinæ convenire assumere, non primario, sed secundario; ad quam confirmandam affert D. Thom., in argumento Sed contra, testimonium August., seu potius Fulgen., lib. de Fide ad Pet., c. 2, ubi sic ait : *Natura, quæ semper genita ex Patre, naturam nostram a matre sine peccato suscepit;* cujus locutionis prior pars est impropriissima, et in rigore falsa, quia divinitas non est genita; et ideo D. Thom. illam pie explicat hoc modo : Natura per generationem accepta, quæ expositio vera est; sed illa vel alia simili admissa, fit inefficax hoc testimonium ad posteriorem partem confirmandam, nam pari ratione exponi poterit in sensu improprio; dici enim potest ibi naturam genitam sumptam esse improprie pro persona, ut littera etiam contextus indicare videtur.

3. Omissa ergo auctoritate, ratio, qua D. Thomas confirmat conclusionem, est evidens. Quia ex duabus habitudinibus, quas verbum assumendi includit, altera, quæ est habitudo principii, convenit primo et per se naturæ, quia illius est virtus agendi; altera vero, scilicet, habitudo termini, quamvis per se primo non conveniat naturæ, quia non est natura immediate alteri naturæ copulata, convenit tamen ratione personæ, in qua sibi naturam conjunxit. Hinc ergo concludit D. Thomas, non solum posse dici naturam divinam humanam assumpsisse, sed etiam fuisse incarnatam, id est, carni conjunctam, quamvis non in illam conversam.

4. Et hanc locutionem fuisse ab antiquis Patribus usitatam, constat ex iis quæ supra adduximus, disput. 7, sect. 2, in fine, quibus addi possunt Fulgent., q. 2, ad Ferrandum; et Pet. Diacon., libr. de Incarnat., cap. 2; et Augustin., 1 de Trinit., cap. 7 et 11, ubi dicit formam Dei assumpsisse formam servi, et in Enchir., cap. 34, dicit corpus fuisse a divinitate susceptum, et epist. 57, dicit divinitatem fuisse participem factam nostræ mortalitatis; et eodem sensu Nazian., orat. 1, dicit divinitatem fuisse exinanitam, et orat. 51, corpus esse cum divinitate, a qua susceptum est; et fere eodem modo loquitur Leo Pap., epistol. 10, et alia sumi possunt ex Niceta, lib. 3 Thes., cap. 34 et 35

5. Solum est observandum D. Damasc., lib.

[1] Lib. 3 Orth. fidei, c. 6, ad finem.
[2] In Symbolo suo, fin.
[3] In Concil. Chal., act. 1, post epist. Cyr. ad Joan., ep. Antioc.
[4] In corp. art.

3 Fid., cap. 11, non videri admittere illam locutionem simpliciter, sed cum addito aliquo quasi restringente vel definiente illam ad personam Verbi; negat enim divinitatem esse incarnatam, quamvis concedat naturam Verbi esse incarnatam, quia cum divinitas ex modo significandi non supponat pro persona, si absolute incarnata dicatur, significatur ipsam primario et adæquate atque adeo in omnibus personis fuisse incarnatam, quod falsum est; addendo vero naturam Verbi, seu divinitatem in Verbo fuisse incarnatam, jam significatur non secundum se, sed in una persona fuisse carni unitam. Propter quod Nicet., lib. 3 Thes., cap. 11, absolute dicit : *Errore non caret si naturam divinam incarnatam esse dicamus, vel si carnem a natura divina assumptam fuisse dixerimus.* Gabriel vero in 3, d. 5, concl. 4 et 5, admittit naturam divinam esse incarnatam, et univisse sibi naturam humanam, non tamen eam assumpsisse. Sed cum res constet, et modus loquendi D. Thom. sit communis Sanctorum, non est quod in illo timeamus; et Damasceni quidem admonitio non displicet, tamen ubi jam non est erroris periculum, non est adeo necessaria, præsertim quia in rigore sermonis, sicut divinitas simpliciter dici potest unita carni, ita dici potest incarnata, nam idem est sensus. Notetur tamen obiter ex D. Thom. discursu, *incarnatam esse*, vel *assumpsisse humanitatem*, non eodem modo dici de Verbo et de divinitate; de Verbo enim dicitur, ut de proprio termino ad quem unio facta est, de divinitate vero solum quia eidem termino unionis, seu Verbo conjuncta est. Sed de hac locutione, et de aliis quæ ex illa sequuntur, dicemus latius infra, q. 16, art. 5; rem vero ipsam magis disputatione sequenti explicabimus.

6. Solutiones ad primum et secundum satis ex dictis sunt expositæ. Solutio etiam ad tertium clara est; quia vero in illa dicit D. Thomas naturam divinam esse, et qua Deus agit, et Deum ipsum agentem, inde colligit Cajetanus D. Thomam non solum hic quæstionem tractare de deitate, sed etiam de hoc Deo; colligit deinde hunc Deum, prout abtrahit a personis, esse primarium principium assumptionis, licet non sit primarius terminus. Sed neutrum colligitur ex D. Thoma, quia potius supponit ipsi Deo convenire efficere, ut inde concludat propter summam simplicitatem etiam posse tribui deitati, quia in Deo idem est, quo est, et quod est; quod est verum de essentia et persona, etiam si non admitteretur hic Deus abstractus a personis, ut Cajetanus opinatur; et ideo nihil quod ad illam quæstionem pertineat ex hac solutione sumi potest, quidquid de re ipsa sit.

DISPUTATIO XII,

in duas sectiones distributa.

DE PERSONA ASSUMENTE, ET HUMANITATI UNITA PER INCARNATIONEM, PROUT FACTA EST.

Tota hujus quæstionis materia in duas partes supra divisa est, et ita duabus disputationibus illis partibus respondentibus eam comprehendemus; quarum altera pertinebit ad incarnationem jam factam; altera ad possibilem. In præsenti disputatione de priori parte agendum est, in qua duo tantum occurrunt consideranda. Primum est quasi materiale, scilicet, quæ persona divina fuerit incarnata; alterum est quasi formale, scilicet, quæ fuerit ratio terminandi naturam assumptam.

SECTIO I.

*Utrum sola persona Filii fuerit incarnata, **et humanitatem assumpserit.***

1. *Sabelliani. — Augustinus. — Petrus Gnaphæus. — Socrates. — Patripassiani. — Anselmus.* — Quod persona Filii incarnata fuerit, nullus hæreticorum unquam negavit, ut satis in superioribus ostensum est, cum Christi divinitatem et humanitatem probaremus. Quod vero non tantum Filius, sed etiam Pater, et Spiritus Sanctus, incarnati fuerint, affirmarunt imprimis Sabelliani; cum enim personarum distinctionem negarent, consequens illis fuit ut Filium sine Patre incarnari posse negarent, quia non re, sed nomine tantum illos distinguebant, ut ex August. sumitur, lib. de Hæres., in 36 et 41. Petrus etiam Gnaphæus fertur in hunc incidisse errorem, de quo satis in disp. 7, sect. 2 et 3, diximus. Refert item Socrates, lib. 2 Histor., cap. 19, fuisse coactum Concilium quoddam contra hæreticos dictos Patripassianos, qui totam Trinitatem incarnatam fuisse dicebant. Denique tempore D. Anselmi hic error excitatus est, et in Concilio quodam Rhemensi damnatus, ut ipse refert lib. de Incarnat. Verbi, quem contra illum errorem scripsit.

2. Dico tamen primo : ex divinis personis sola persona Filii incarnata est, et humanitatem assumpsit. Est de fide definita in quinta Synodo, collat. 8, can. 4 et 10, et Concilii La-

teran., sub Mart. I, consult. 5, can. 4 et 10, et Concilio Lateranens., sub Innocentio III, et habetur in cap. Firmiter, de Summa Trinit. et Fide Cathol., et in Concilio Tolet. VI et XI, in Confessione Fidei, et Carthag. V, cap. 1, et Wormatiens., in Professione Fidei. Et sumitur ex omnibus Scripturæ locis, in quibus Filius Dei specialiter dicitur incarnatus, quod nunquam de Patre, vel Spiritu Sancto asseritur; eodem modo dicitur Patrem dedisse nobis Filium, et tradidisse in mortem, et alia similia. Item ex illis quibus dicitur Filius minor Patre ratione assumptæ naturæ, hoc enim verum non esset si Pater etiam esset homo. Præterea, quia Scriptura sacra ita distinguit Christum a Patre et ab Spiritu Sancto, sicut Filium seu Verbum; ergo sentit Christum, ut subsistentem in humanitate et divinitate (hoc enim nomen Christi significat), personaliter distingui a Patre et ab Spiritu Sancto: denique arguit Felix I, epist. 1 decretali, quia Filius specialiter dicitur visibilis, seu visus in terris, propter mysterium Incarnationis.

3. Traditionem sanctorum Patrum referre non oportet, quia est notissima; statim vero, tam in hac quam in sectione sequenti varia illorum testimonia necessario indicabimus. Ratione non potest simpliciter demonstrari hæc veritas, cum ex divina pendeat voluntate; traduntur tamen a Patribus variæ rationes congruentes, propter quas conveniens fuit Filii personam, potius quam alias incarnari. Prima, ut idiomata essent, quantum fieri posset, similia, id est, ut qui ab æterno erat Filius Dei, in tempore fieret filius hominis, et nomen Filii Patri, vel Spiritui Sancto nullo modo communicaretur. Ita Damasc., lib. 4, c. 4; Anselm., dicto lib. de Incarnat. Verbi, c. 4, et lib. 2 Cur Deus homo, c. 9. Secunda, quia Verbum est exemplar, et sapientia, per quam facta sunt omnia; et ideo decuit ut per eamdem sapientiam incarnatam omnia instaurarentur, et ad excellentiorem quamdam dignitatem proveherentur, juxta illud Pauli ad Ephes. 1: *Instaurare omnia*, etc. Ita Damas. supra, et indicat Augustinus, tract. 17, in Joan., circa illa verba: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Tertia, ut naturalis Filius filios adoptivos honoraret, et sibi faceret similes. Quarta, pertinuit enim ad Filium, Patris injuriam vindicare, et filios adoptivos reparare. Quinta, quia homines perierant appetendo scientiam et similitudinem Dei, conveniens fuit, ut per ipsum Verbum, quod est sapientia, et imago Patris, a quo quodammodo fuerat sumpta occasio humanæ ruinæ, redimerentur, ut late Bernard., serm. in Dom. 1 Adv. Sexta, quoniam dæmon primatum appetierat, qui Filio debetur, decuit ut per ipsum Filium expugnaretur: August., lib. Quæst. Veteris et Novi Testam., q. 113. Septima, quia persona incarnata oratura erat ad Patrem pro hominibus, optime hoc munus accommodatum est personæ Filii. Ita Ansel. supra. Octava: Filius est quasi persona media inter Patrem et Spiritum Sanctum, procedit enim a Patre, et producit cum illo Spiritum Sanctum; ideo decuit ut etiam esset mediator inter Deum et homines. Aliæ rationes similes facile sumi possunt ex Athanas., libris de Incarn. Verbi, et de Corporali ejus advent.; August. de Eccles. dogmat., c. 2; Fulgent., de Fide ad Petrum, c. 2; Bernard., serm. 1 de Nativit., et super Missus est. Leone Papa, serm. 4 de Nativit.; Rich. de S. Vict., lib. de Incarn. Verbi, c. 9, et sequent.; et D. Thom. infra, hac q., art. 8, et 4 contra gent., cap. 42; et Alex. Alen., 3 p., q. 2, memb. 5, et aliis Theologis, in 3, d. 1 et 5.

4. Sed objicitur, quia impossibile est unam personam operari incarnationem sine alia; ergo et incarnari sine alia; probatur consequentia, quia non est major ratio in uno quam in alio; nam per incarnationem, duplicem dependentiam intelligitur habere humanitas a persona: altera est a causa efficiente et conservante unionem; altera est, ut a termino, seu a supposito unionem terminante; sed quamvis personæ distinguantur realiter, nihilominus prima dependentia seu relatio non potest esse ad unam personam sine alia; ergo nec secunda. Confirmatur, quia non potest una persona objective terminare visionem claram sui sine alia; ergo nec potest terminare humanitatem. Ad argumentum solutio pendet ex dicendis sectione sequenti; ideo breviter negatur sequela; et ratio est, quia ratio efficiendi incarnationem est una et eadem in omnibus personis, quæ nihil efficiunt ut distinctæ, sed ut unum; et ideo nihil potest una efficere quod non faciat alia; ratio vero terminandi est relatio quæ realiter distinguitur ab aliis, et ita una persona terminat, ut distincta ab aliis, et ideo potest terminare sine illis.

5. Et declaratur, nam unaquæque relatio divina terminat ipsam essentiam divinam terminatione distincta ab aliis relationibus, et ideo per se constituit distinctam personam di-

vinam ab aliis; ergo quælibet etiam per se potest terminare naturam humanam terminatione distincta ab aliis; ergo et sola potest terminare sine aliis. Probatur ultima consequentia (reliqua enim omnia clara sunt), quia respectu humanitatis non habent relationes divinæ eam connexionem quam habent respectu divinitatis; hæc enim connexio duplex est. Prima, ex parte ipsius divinitatis, quæ natura sua, et ob suam infinitatem, postulat terminari a tribus, et non potest esse in statu præternaturali, et ideo non potest terminari ab una persona, quin simul terminetur ab aliis; humanitas vero nec petit terminari a pluribus personalitatibus, absolute loquendo, nec illi est connaturale, ut divina relatione terminetur, sed supernaturale; et ideo ex hac parte omnino est liberum Deo, quod una vel alia relatione humanitas terminetur. Secunda connexio est ex parte ipsarum relationum; habent enim inter se necessariam habitudinem originis vel respectus; et ideo non potest esse una sine aliis; et ideo non potest una terminare divinam essentiam, quin simul aliæ terminent, quia non possunt esse extra divinam essentiam; at vero respectu humanitatis non ita se habent, quia non sunt idem illi, sicut divinæ essentiæ, nec necessario sunt unitæ illi; et ideo nulla est necessaria connexio inter illas quoad hanc unionem; nec vero una potest indigere alia ob insufficientiam, ut per se constat; esset enim hæc magna imperfectio; ergo.

6. Sed urget Gabriel in 3, d. 1, q. 1, a. 3, dub. 2, inquirendo cur relatio ut sic non possit esse ratio efficiendi, sicut terminandi; quia etiam ut relatio habet propriam perfectionem, quæ est major quam omnis perfectio creaturæ; ergo per illam ut sic erit sufficiens principium agendi, sicut terminandi. Respondet primo ex aliorum opinione, relationem, ut relationem, nullam dicere perfectionem, et ideo non posse esse rationem agendi; quam solutionem ipse merito improbat, tum quia relatio divina re vera dicit propriam perfectionem relativam infinitam in suo genere: tum etiam quia, si illa ratio esset vera, nec posset esse ratio terminandi, quia ad hoc requiritur magna perfectio subsistentiæ, ut ex supra dictis patet. Ideo ipse respondet, nullam a nobis posse reddi rationem, ob quam possit relatio divina esse ratio terminandi unionem, et non efficiendi, sed hoc sola fide teneri.

7. Non est tamen adeo difficile hujus rei rationem reddere; in omni enim re principium agendi et operandi est ipsa natura, et in re intellectuali, qualis est Deus, omnis operatio procedit aliquo modo ab intellectu et voluntate; quia ergo in tribus personis una est natura, idemque intellectus, et voluntas, ideo una est illius omnipotentia; cum ergo incarnatio sit maximum omnipotentiæ opus, non potest relatio ex præcisa ratione relationis esse principium ejus, sed ex omnipotentia quæ illi convenit ratione essentiæ; et eadem ratione omnis alia effectio est communis omnibus personis, sicut voluntas et intellectus. Quocirca, quamvis relatio, ut relatio, dicat aliquam perfectionem, tamen quia illa non pertinet ad perfectionem naturæ, ideo non habet ex propriis ut sit principium seu ratio agendi, sed ut constituat suppositum a quo actio procedit; habet tamen ex propriis, ut possit esse ratio terminandi, quia ex se est incommunicabilis subsistentia, ut supra dictum est.

8. Ad confirmationem primo responderi potest, visionem Dei per se primo terminari ad essentiam, et ideo non posse non consequenter terminari ad omnes personas. Sed hoc non omnino satisfacit; cur enim persona divina per suam relationem non poterit per se primo terminare visionem sui ipsius, cum ipsa relatio ut sic, et ex propriis, immaterialis sit, atque adeo actu intelligibilis et visibilis? Quod si dicatur posse quidem per se primo videri, tamen, quia essentialiter includit essentiam, ideo visa una persona necessario essentiam videri, et consequenter alias personas, contra hoc replicabitur argumentum, cur non idem sit in unione hypostatica. Respondetur ergo, ea, quæ inter se habent mutuam habitudinem, majorem connexionem inter se habere in ordine ad claram seu quidditativam cognitionem, quam in ordine ad realem unionem, seu physicam. Exemplis hoc patet in rebus creatis: relatio enim accidentalis paternitatis non potest cognosci sine filiatione, et tamen potest realiter uniri alicui subjecto cui non unitur filiatio; et similiter scientia non potest cognosci sine objecto scibili, et tamen in reali conjunctione vel unione potest ab illo separari; quia ergo hæc unio hypostatica est realis et physica, ut supra explicatum est, et relationes divinæ inter se realiter distinguuntur, potuit hoc genere unionis relatio Filii uniri humanitati, non unitis aliis relationibus; objici autem visioni non potest sine alia relatione, quia cum illam respiciat ut terminum, nostro modo

loquendi, ex hac habitudine speciem sumit, et non potest res clare videri, et quidditative cognosci, sine his cum quibus habet intrinsecam connexionem in sua specificatione. Quod ita potest amplius explicari : nam cum relatio realiter unitur, solum conjungitur secundum quod in se est, atque adeo ad modum absoluti (sicut dici solet in materia de constitutione divinarum personarum); at vero cum relatio videtur, cognoscitur secundum quod exercet habitudinem ad suum terminum, et ideo videri non potest sine illo.

9. Dico secundo : per incarnationem, prout facta est, divina natura fuit vere et realiter unita naturæ humanæ in persona Verbi. Hæc est æque certa ac præcedens, et sumitur ex eisdem testimoniis Scripturarum et Conciliorum. Et sunt optima verba illa Pauli, ad Colos. 2 : *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, quæ supra, q. 2, art. 10, ad 2, in hoc sensu explicata sunt; et illa 2 ad Corint. 5 : *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi*. Omnia etiam, quæ supra diximus de compositione Christi ex duabus naturis, hanc veritatem confirmant; docent enim Concilia, et Patres ibi citati, hanc compositionem consistere in substantiali unione duarum naturarum in una subsistentia. Denique hoc ipsum confirmant, quæ circa litteram art. 2 hujus quæstionis, et supra, disp. 7, sect. 2, adduximus de illa propositione : Divinitas est incarnata.

0. Ratione declaratur, quia natura divina intime et essentialiter includitur in proprietate personali Filii Dei, cum perfecta simplicitate et unitate quam cum illa habet; ergo non potuit illa proprietas uniri naturæ humanæ, quin ipsa etiam divinitas illi maneret conjuncta. Et confirmatur, quia conjunctio duarum naturarum in uno supposito substantialis est, natura autem humana unitur divinæ in eodem supposito; ergo. Sed in hoc est advertenda differentia inter divinam naturam et quamcumque aliam; nam si Verbum assumeret naturam angelicam et humanam, illæ essent quidem substantialiter conjunctæ in eodem supposito, non tamen ita proxime et intime, sicut nunc divinitas et humanitas copulantur; utraque enim illarum naturarum esset distincta a Verbo; natura autem divina, quia est idem cum persona Verbi, et in illa intime includitur, intime ac proxime unitur humanæ naturæ per proprietatem Verbi personalem. Sumitur ex D. Thoma, infra, art. 7, ad 3.

11. Dices : ergo pari ratione persona Patris et Spiritus Sancti erunt unitæ substantialiter et realiter humanæ naturæ Christi, ratione divinitatis, a qua in re non distinguuntur. Respondetur negando sequelam, certum enim de fide est, personas Patris et Spiritus Sancti nullo modo fuisse incarnatas, nec per se, nec per aliud re aut ratione distinctum, cum tamen divinitas in aliquo sensu vere dicatur incarnata, ut supra, circa litteram, explicatum est. Ratio vero hujus explicabitur melius sectione sequenti; nunc solum dicitur ea quæ conveniunt naturæ ratione unius personæ, aliis personis non necessario communicari, hujusmodi autem esse unionem hanc. Et hæc sufficiunt de re ipsa, nam de modo loquendi satis dictum est circa litteram D. Thom., et plura dicemus quæst. 16.

12. *An Pater et Spiritus Sanctus speciali modo sint in Christo.* — Sed occurrit hic gravis difficultas, an Pater et Spiritus Sanctus ratione hujus unionis habeant specialem modum existendi in humanitate unita, quanquam illi uniti non sint. Quod dubium non invenio in terminis tractatum a Theologis in hoc mysterio, sed contenti sunt absolute negando unionem factam esse ad has personas, quo videntur significare negantem partem potius quam affirmantem. D. Thomas, 1 p., q. 43, art. 3, dicit Deum non existere novo modo in aliqua natura rationali, præter illos tres universales per essentiam, præsentiam, et potentiam, nisi per gratiam gratum facientem. Hugo vero Cardinalis, qui agens de mysterio Eucharistiæ simile dubium tetigit, in tractatu qui inscribitur Speculum Ecclesiæ, in § qui incipit : Post hæc igitur incipit sexta pars, definit Patrem vel Spiritum Sanctum nullo speciali modo esse sub speciebus sacramentalibus, etiam per concomitantiam; quod non posset esse verum, si speciali modo essent in humanitate Christi. Unde a posteriori sumi potest argumentum, nam si illæ personæ essent speciali modo in Christi humanitate, essent per concomitantiam sub speciebus consecratis; consequens videtur falsum, nam Concilium Tridentinum, sessione 13, c. 3, soli divinitati hoc tribuit (scilicet inter res divinas) propter hypostaticam unionem, quæ ad alias personas non extenditur.

13. *Respondetur affirmative.*—Nihilominus dicendum mihi videtur sine ulla dubitatione, Patrem et Spiritum Sanctum esse in illa humanitate ratione hujus unionis, singulari et altiori modo quam in omnibus creaturis sint;

quam sententiam necessario supponunt, qui dicunt has personas esse speciali modo sub speciebus panis et vini consecratis, nam illud non potest esse verum ex vi illius mysterii solius, nisi in quantum hoc supponit, ut per se constat; tenet autem illam sententiam Gabriel, lect. 42, super Cano, conclus. 2; et Viguer., in Instit. Theol., c. 16, § 3, vers, 4. Et eam mihi sumo ex Augustino, sermone tertio de Tempore, ubi sic ait : *Filius suscepit carnem, et non deseruit Patrem, nec se divisit a Patre, suscepit* (*inquam*) *Filius carnem in proprietate, sed tamen Pater et Spiritus Sanctus non defuit majestate; in divinitate æqualitas, in carne sola Filii proprietas, non tamen ab eo Patris aut Spiritus Sancti recessit aliquando divinitas. Cum ergo una sit deitas, una sit divinitas, implevit quidem carnem Christi et Pater, et Spiritus Sanctus, sed majestate, non susceptione. Vis scire quia cum eo fuit et Pater? Non sum, inquit Dominus Jesus Christus, solus, sed Pater mecum est. Audi de Spiritu Sancto, quia cum eo erat. Evangelista refert quia Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane; ecce sic solus Jesus Christus suscepit carnem, et tamen Pater et Spiritus Sanctus non defuit majestate.*

14. Neque obscurius indicavit eamdem sententiam Cyril. Alexan., lib. 9 in Joan., c. 47, ubi exponens verba illa Joan. 14 : *In illo die vos cognoscetis quia ego in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis.* Dicit hæc verba esse impleta per mysterium incarnationis, quo factum est ut nos simus in Verbo, quia naturam nostram assumpsit, et consequenter ut ipsum Filium in nobis habeamus, et Patrem per Filium. Tertullianus etiam, lib. contra Praxeam, c. 29 et 30, impugnans eos qui dicunt, Patrem esse passum aut compassum cum Filio, dicit non potuisse quidem Filium pati, nisi Pater esset in natura in qua Filius patiebatur, non tamen propterea ipsum passum, vel compassum fuisse : *Sicut et nos*, inquit, *pati pro Deo non possumus, nisi Spiritus Dei sit in nobis ; non tamen ipse patiens, sed pati posse præstans.* Quod autem hi Patres non loquantur de communi modo quo Deus existit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam, constat, quia non fundantur in sola immensitate divinarum personarum, sed in speciali connexione, quam habent propter unitatem naturæ et operationis.

15. Unde duplici ratione aut modo potest explicari et probari quod dicimus, primo, ex connexione quæ est inter divinas personas, quoad præsentiam realem propter unitatem in natura, quam recte explicuit Basilius, epist. 43 : *Quemadmodum*, inquit, *in catena, qui unius annuli summitatem apprehendit, hoc ipso simul alterum insertum attrahit, ita et hic, qui Spiritum trahit, per ipsum Filium et Patrem una simul attraxit; et si quis vere Filium apprehenderit, habebit et ipsum utrinque, hinc Patrem illius, illinc Spiritum Sanctum una compactum; neque enim a Patre abscindi poterit, qui simul est cum Patre, neque a proprio Spiritu sejungetur unquam, qui in ipso omnia operatur.* Et potest hæc connexio per hanc conditionalem explicari, quia si per impossibile intelligeremus Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum non esse in omnibus rebus per essentiam, præsentiam, et potentiam, et fieret unio hypostatica inter Verbum et humanitatem, ex vi illius necessarium esset Patrem et Spiritum Sanctum intime fieri præsentes humanitati, quamvis illi hypostatice non unirentur, quia non possunt a Filio dividi, vel sejungi.

16. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : possunt disjungi in hypostatica unione, quia hæc fieri potest cum Verbo, et non cum aliis; cur ergo non poterunt disjungi etiam in præsentia, quantum est ex vi talis unionis? Respondetur, quia necessaria connexio in præsentia præcise sequitur ex unitate naturæ, ex qua fit ut, licet una persona non sit alia, tamen necessario una sit in alia, et ubicunque est alia, et ideo non potest una persona fieri præsens alicui naturæ, ex vi alicujus vinculi, vel unionis cum illa, quin omnes personæ fiant illi præsentes, licet non unitæ illo genere unionis. Exemplum est facile in anima nostra, quæ per unionem ad corpus fit præsens omnibus partibus ejus; unde fit consequenter, ut intellectus, qui comitatur animam, sit præsens ubicunque est anima, quamvis non habeat illam unionem cum partibus corporis quam habet anima; sic ergo in humanitate, cui unitur Verbum, ex vi talis unionis intime adest Pater et Spiritus Sanctus, licet non uniantur illi hypostatice, et hoc vocavit Augustinus implere carnem Christi Patrem et Spiritum Sanctum majestate, non susceptione.

17. Secunda ratio seu modus explicandi est, quam Augustinus eodem loco explicuit ab illis verbis : *Adhuc citharam respice*, etc. Quia, ubi Deus singulari modo operatur, dicitur etiam esse singulari modo, propter quod dicitur esse speciali modo in justis, et habi-

tare in illis tanquam in templo suo; sed in Christi humanitate singulari modo operatur tota Trinitas, et eam sanctificat, et efficit templum suum excellentiori modo quam per gratiam habitualem; ergo.

18. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : hoc argumento probaretur per hanc unionem uniri humanitatem Patri et Spiritui Sancto, quia in unione per gratiam, vel alia simili, in qua Deus dicitur singulariter adesse propter singularem modum operandi, omnes personæ uniuntur. Respondetur negando consequentiam, quia in omni alio effectu unio creaturæ ad Deum est accidentalis, et sicut effectus æqualiter fit a tota Trinitate, ita dicit eamdem habitudinem ad Deum vel ut ad objectum, vel ut ad ultimum finem, cujus naturam participat, vel alio simili modo; at vero in hoc effectu, quia est unio substantialis ad unam personam, quamvis efficientia sit communis toti Trinitati, et ideo præsentia, quæ requiritur præcise ex vi efficientiæ, eadem sit in omnibus personis, tamen ipsa unio dicit specialem habitudinem ad personam Filii, tanquam ad terminum suum, cum quo solo fit, licet concomitanter requirat præsentiam Patris et Spiritus Sancti, duplici ratione explicata.

19. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed quæres tandem quidnam sit hæc præsentia, vel quid addat ipsi humanitati, aut personis divinis. Respondeo : certum est nihil reale addere ipsis personis, neque humanitati præter ipsam unionem ad Verbum, quia personæ immutabiles sunt, et nihil eis addi potest; in humanitate vero præter ipsam unionem, et relationes quæ inde consequuntur, nihil fingi aut excogitari potest. Solum ergo explicatur per hunc specialem modum, quo dicuntur Pater et Spiritus Sanctus esse in humanitate, natura et vis illius unionis ad Verbum, quæ ex se postulat speciali titulo intimam præsentiam aliarum personarum, quæ propter talem unionem denuo fieret, si non supponeretur ratione immensitatis.

SECTIO II.

Utrum Verbum divinum terminaverit hanc unionem ratione alicujus proprietatis absolutæ, vel ratione relationis.

1. Durandus, in 3, dist. 2, affirmat primam rationem terminandi unionem hanc esse aliquid absolutum, scilicet subsistentiam essentialem et absolutam divinæ naturæ. Fundamentum ejus est, quia in Trinitate est una tantum subsistentia absoluta, qua et divina natura, et omnes divinæ personæ subsistunt; sed prima ratio terminandi humanitatem est subsistentia divina, nam assumpta est ad subsistendum; ergo prima ratio terminandi est aliquid absolutum. Unde fatetur Durandus hanc unionem factam esse per se primo ad deitatem, seu hunc Deum ut sic; ne vero cogatur dicere inde sequi omnes tres personas fuisse incarnatas, addit secundum, ex vi hujus unionis præcise nullam personam esse incarnatam, aut hominem. Et probat, quia ex vi unionis naturæ humanæ cum subsistentia essentiali, non necessario sequitur unio cum proprietatibus personalibus; ergo nec sequitur incarnatio omnium personarum, atque adeo neque quod sint homines, seu homo: antecedens patet, quia paternitas, verbi gratia, subsistit illa subsistentia absoluta, et inde non sequitur quod sit unita personaliter filiationi, vel e contrario, alias sequeretur confusio personarum; ergo ex vi unionis cum subsistentia essentiali non sequitur unio cum omnibus personis; ergo nec cum aliqua determinata. Addit ergo tertio Durandus, ut Filius specialiter fuerit incarnatus, factam esse specialem unionem humanitatis ad personalitatem Verbi, ratione cujus Verbum factum est homo, et non Pater, nec Spiritus Sanctus.

2. Hanc opinionem Durandi impugnant vehementer Thomistæ, et merito; multi tamen re ipsa in eamdem incidunt, ac verbis tantum differunt. Capreol., dist. 1, concl. 4, dicit contra Durandum rationem terminandi fuisse proprietatem Verbi. Postea vero, solvendo argumenta Durandi, ponit quasi duplicem dependentiam humanitatis a Verbo, aliam in subsistendo, aliam in existendo; illam dicit esse priorem secundum rationem, et formaliter terminari personalitate Verbi, hanc vero per existentiam et subsistentiam essentialem; quod necessario fateri tenentur omnes Thomistæ, qui in Trinitate tantum agnoscunt unicum esse existentiæ absolutum et essentiale, et dicunt humanitatem Christi non existere existentia creata, sed divina. Unde solum possunt differre a Durando, vel in ordine unionis, seu dependentiæ humanitatis a proprietate relativa, et absoluta, vel in nominibus, quia hi vocant dependentiam in existendo, ille in subsistendo.

3. Est vero secunda sententia, quæ negat rationem terminandi esse proprietatem relativam, vel absolutam, sed, ut ita dicam, to-

tam entitatem Verbi secundum se totam, quæ utramque rationem includit. Tenet Ocham, in 3, quæst. prima, articulo secundo, nec displicet Gabr., d. 1, notab. 5; sumi etiam potest ex opinione Gregorii dicentis personas divinas seipsis et non aliquibus proprietatibus constitui; ratio enim est eadem, quia, scilicet, persona divina est simplicissima, et in ea non distinguuntur in re ipsa relatio et essentia. Nec multum ab hac opinione differt ea quæ dicitur fuisse multorum Thomistarum, scilicet, proximam rationem terminandi fuisse subsistentiam Verbi; et quoniam putabant in Trinitate tantum esse unam subsistentiam essentialem, qua omnes tres personæ subsistunt, aiebant consequenter rationem terminandi esse illam subsistentiam, non secundum se, et ut communem, sed ut accommodatam Verbo per relationem, ita ut proxima ratio terminandi sit ipsa personalitas Verbi, in quantum est ratio incommunicabiliter subsistendi, in cujus conceptu formali includitur id quod absolutum est, et quod relativum; et supposito illo principio, quod subsistentia in Deo est tantum absoluta, hi auctores optime omnium loquebantur.

4. *Formalis ratio terminandi unionem.* — Dico primo: formalis ratio, per quam Verbum primo ac per se terminat humanitatem, est proprietas ejus relativa. Hæc est sententia D. Thomæ hic, in his duobus articulis; ideo enim dixit propriissime convenire personæ assumere, naturæ autem non nisi ratione personæ, quoad rationem terminandi; ita cum eo sentit tota ejus schola. Idem docet Alexand. Alens., 3 p., q. 4, memb. 1; Bonav., in 3, d. 1, art. 1, q. 2, et d. 5, art. 1, q. 1; et ibidem etiam Scot., q. 1, et d. 1, q. 5, § In ista quæst., et in solution. ad 2; et ibi Gabriel, q. unica, art. 1; Richar., art. 1, q. 2; Palud., q. 2, art. 3 et 4; Marsil., q. 2, art. 1, in fine, cui aliqui Thomistæ falso tribuunt ultimam opinionem supra citatam. Et est sententia ita certa, ut contraria nullo modo probabilis existimenda sit, primo, quia fere expresse habetur in Concil. Tolet. VI et XI, in principio, ubi sic dicitur: *Solus Filius assumpsit humanitatem, in eo quod proprium est Filii, non quod commune est Trinitati.* Quid clarius? alterum enim affirmat, et alterum aperte negat. Hinc etiam in sexta Synodo, action. 8, sub finem, dicitur solum Verbum esse incarnatum: *Quia Pater et Spiritus Sanctus nihil in incarnatione habent commune, nisi benignissimam voluntatem;* Quorum verborum sensus manifestus est, effectionem incarnationis esse communem tribus personis, quia per aliquid omnibus commune illam efficiunt, scilicet, per voluntatem, incarnari vero non esse commune, quia non ad aliquid commune terminatur. Et ad hoc confirmandum citatur dictum Dionys., quod habetur c. 2 de Divin. nom., p. 1, post medium, ubi mysterium hoc ad discretam Theologiam pertinere dicit, quod eodem modo tractat Damasc., lib. 3 de Fide, c. 6; et Nicet., lib. 3 Thes., c. 34; et Elias Creten., in oration. 51, Nazian., § At inquit; et simili modo Anselm., lib. de Incarn. Verb., c. 4, unionem probat non esse communem, quia non est facta in natura communi, qua ratione utitur etiam D. Thomas infra, art. 4.

5. Et hinc sumitur prima ratio, qua potissimum solet impugnari sententia Durandi, quia si hæc unio per se primo terminata est ad subsistentiam essentialem, ergo qui primo factus est homo, fuit hic Deus ut sic, ut abstrahit a personis, et est quid commune illis; ergo ex vi hujus unionis tam Pater, quam Spiritus Sanctus est homo.

6. Respondet primo Durandus simpliciter non sequi, quia ex vi illius unionis proprietates Patris et Spiritus Sancti humanitati unitæ non sunt, unde neque ex vi illius unionis solum Verbum est homo, tamen, cum addito, addit in q. 4, posse concedi Patrem, in quantum hunc Deum, esse hominem. Quæ responsio primo duo admittit omnino aliena a modo sentiendi Conciliorum et Sanctorum. Primum est factam esse a Deo aliquam unionem hypostaticam, ex vi cujus Deus factus sit homo, et non Verbum; neque enim agnoscunt Patres aliam unionem præter illam, qua primo et per se Verbum caro factum est. Secundum est, Patrem posse ulla ratione dici hominem, etiam cum illo addito, *in quantum Deus*, præsertim cum inde possit facile inferri, etiam sine illo addito, idem sequi, nam, quod Patri convenit, in quantum est Deus, simpliciter potest de illo prædicari, et sine illo addito, ut patet in his locutionibus: *Pater creat*, *Pater sanctificat*, quæ non asseruntur de illo nisi quatenus Deus est.

7. Quocirca, licet propter specialem unionem ad propriam relationem posset dici Verbum speciali modo factum esse hominem, tamen prior unio ad hunc Deum etiam sufficiet, ut quælibet persona simpliciter homo dicatur: primo, quia quidquid convenit Patri, ut est Deus, convenit simpliciter, quia illa non est conditio diminuens; sic enim (ut dicebam)

creare convenit Patri in quantum est Deus, id est, ratione divinitatis; tota enim ratio, per quam creat, est divinitas, et non relatio; et nihilominus simpliciter verum est Patrem creare; ergo similiter si per subsistentiam essentialem terminat humanitatem, simpliciter ipse terminat; ergo simpliciter est incarnatus, et homo. Secundo id ostenditur arguendo hoc modo : hic Deus est hic homo, tam secundum se, quam in omni persona in qua existit; sed Pater est hic Deus; ergo Pater est hic homo. Tertio explicatur vis hujus consequentiæ, nam, posita illa unione, tam quid commune esset hic homo quam hic Deus; ergo cuicumque communicatur hic Deus, communicatur hic homo; ergo sicut Pater ratione hujus communicationis est hic Deus, etiam est hic homo.

8. Quarto, Pater est hic Deus, quia est hoc subsistens in hac divinitate; sed etiam est hoc subsistens in hac humanitate; ergo etiam est hic homo. Quinto, quia si ratio terminandi est subsistentia essentialis, ergo persona Patris et humana natura substantialiter uniuntur illa communi subsistentia, tanquam substantiali nexu, sicut nos dicimus cum omnibus Patribus, duas naturas esse unitas proprietate relativa Filii, quia nihil aliud est substantialiter uniri, nisi habere terminum substantialem communem, et utrique extremo substantialiter conjunctum; sed incarnari nihil aliud est quam substantialiter uniri carni; ergo saltem eo modo quo divinitas dicitur incarnata, quia unita carni in persona Verbi, ita Pater poterit dici incarnatus, quia unitus carni saltem in hoc Deo.

9. Ultimo arguitur ratione ostensiva, quia hæc unio facta est per modum compositionis unius personæ humanæ ex humana natura, et personalitate increata, ut supra ostensum est; ergo quod ex parte Verbi formaliter terminavit dependentiam humanæ naturæ, et cum illa conjuncta est ad hanc mirabilem compositionem, fuit personalitas Verbi, per quam impedita est in humanitate propria personalitas. Et confirmatur, nam hæc personalitas est sufficientissima ad hoc munus terminandi, cum sit infinita subsistentia relativa, ut supra ostensum est; est etiam accommodatissima, quia sicut incarnatio fuit propria Verbi, ita fieri debuit in eo quod est proprium Verbi; sicut e contrario, quia creare est commune, ratio seu principium creandi commune est. Confirmatur secundo, nam in Christo persona divina et humana est una et eadem; ergo eadem proprietate constituitur in ratione personæ sub utraque natura; sed illa proprietas, per quam constituitur in ratione personæ, est ad quam formaliter terminatur humanitas unita, quia hæc unio per se tendit ad constitutionem personæ; ergo.

10. Dico secundo : hæc unio per se primo in nullo absoluto facta est, sed tantum in relativo, in absoluto vero solum quatenus includitur in relativo. Hæc conclusio fere sequitur ex dictis, et ad eam confirmandam possunt accommodari rationes factæ. Ex illa vero excluditur primo sententia asserentium factam esse unionem in existentia communi et absoluta, ut sic, quia vitari non potest quin ratione talis unionis Pater habeat substantiale vinculum et nexum cum carne, atque adeo ut aliquo modo incarnatus sit. Sequitur etiam vel illam unionem esse hypostaticam, quod est in Durandi opinionem coincidere, vel certe esse unionem substantialem inter naturam creatam et divinam in absoluta existentia ipsius naturæ, quæ non sit hypostatica, sed alterius modi, quod inauditum est in Conciliis loquentibus de incarnatione, ut facta est; talis enim unio esset potius in natura, quam in persona. De qua sententia plura infra, q. 17. Secundo excluditur sententia Gabrielis et Okam, quia licet in Deo absoluta, et relativa in re non distinguantur, nihilominus tamen absolutum est ratio creandi, et non relativum; et e contrario, relatio constituit personam, et non absolutum, et in absoluto personæ sunt unum, et in relativo distinguuntur; ergo simili modo in hoc mysterio potuit fieri unio in relativo, et non æque primo in absoluto, sed solum prout in relativo includitur; præsertim quia, si æque primo fieret in absoluto, vix posset vitari quin ex eo capite unio esset communis. Tertio excluditur alia Thomistarum sententia, quatenus falso fundamento nititur, negando subsistentiam relativam; et revera, si id, quod est incommunicabile in relatione Filii, non esset subsistentia, nec ratio subsistendi, vix posset intelligi quo modo secundum propria posset uniri hypostatice humanitati, quia illa non potest uniri, ut referat humanitatem; ergo tantum potest uniri in ratione subsistendi; ergo si hoc modo unitur, illa ut sic est primarius terminus unionis; vel si hoc modo non unitur, nullo modo unitur. Et hæc ratio optime accommodari potest contra Durandum. Et e converso, ratio facta contra illum potest facile contra hanc sententiam applicari. Quia, si subsistentia absoluta secundum se est pro-

pria ratio terminandi unionem aliquam, necessario fit illam esse communem Patri et Spiritui Sancto, et secundum illam esse hominem, etiamsi ultra hanc ponatur specialis unio ad personalitatem Verbi, nam inde solum fiet, Verbum esse speciali modo personam humanam, non vero vitabitur aliud inconveniens, quod aliæ personæ sint homo sub aliqua ratione. Neque ad hoc refert quod unio ad personalitatem Verbi ponatur ratione prior aut posterior, quam unio ad subsistentiam absolutam; nam hic ordo rationis non tollit quin illa unio ad subsistentiam absolutam, in quocunque signo rationis fieri intelligatur, sit communis omnibus personis, et sufficiens, ut omnes maneant incarnatæ et humanæ. Et ita solutum relinquitur fundamentum Durandi et aliarum opinionum.

11. *Objectio.—Responsio.—Discrimen inter actus notionales et unionem.* — Sed supersunt breves difficultates ; prima est contra præcipuam rationem factam contra Durandum et alios, quia in Patre tota ratio, seu principium generandi est essentia, et tamen non sequitur generare esse commune omnibus personis, quia paternitas est conditio necessaria ad generandum; ergo, simili modo, quamvis ratio terminandi unionem in Filio esset essentia, posset unio non esse communis, quia est etiam necessaria unio cum relatione. Et confirmatur, quia quamvis dicamus naturam divinam esse unitam humanæ media relatione, tamen revera fuit tota unita, et nihilominus non sequitur Patrem esse unitum; ergo idem intelligi posset, etiam si ipsa divina natura immediate per suam subsistentiam essentialem esset unita. Respondetur imprimis, Concilium Toletanum non solum dicere proprietatem Verbi esse conditionem necessariam ad hanc unionem, sed esse id quo facta est unio ; et ab aliis Conciliis propter eamdem causam dicitur hæc unio facta in hypostasi Verbi. Deinde exemplum adductum nihil favet Durando, quia revera non est simile, nam generatio est actus notionalis connotans relationem necessariam in principio generante; at vero illa unio, quam ponit Durandus, est quasi essentialis, seu ex vi proprietatis essentialis tantum, nec requirit unionem cum proprietate, ut conditionem necessariam, sed potius eam ponit et secundario, et quasi per accidens adjunctam. Deinde hic Deus, ut abstrahit a personis, non generat, sed solum ut est Pater; at vero Durandus ponit hunc Deum, ut abstrahit a personis, per se uniri. Adde contra alios, actum notionalem ideo esse proprium personæ producentis, et non productæ, quia est ab una persona, ut origine antecedit aliam, et ideo requiri, ut conditionem necessariam in persona producente, relationem quæ importet hanc prioritatem originis; at vero omnis communicatio divini esse, quæ est extra Deum, supponit personas constitutas, et per se non requirit ordinem originis, et ideo, si talis communicatio fiat per essentiam, et non per relationem, non est cur requirat relationem ut conditionem necessariam, vel cur non se habeat indifferenter ad omnes. Confirmatur, quia alias pari ratione dici posset, unam personam posse efficere incarnationem sine alia, gratis fingendo relationem esse conditionem necessariam ad illam effectionem. Denique in generatione æterna ideo essentia est principium generandi, quia illa est quæ per generationem communicatur; ergo, si in hac unione illa est principium terminandi, illa erit quæ communicatur; omnis autem communicatio essentiæ divinæ est ab omnibus personis divinis, quæ supponuntur constitutæ ante talem communicationem; ergo. Ad confirmationem respondetur negando consequentiam, quia nunc vinculum unionis est proprium Verbi, et non commune, et subsistentia absoluta ut sic non terminat naturam humanam, sed tantum unitur illi, media relativa, ut inclusa et modificata in illa; et ideo, sicut subsistentia relativa Filii terminat naturam divinam, et non terminat personas alias, ita unit illam naturæ humanæ, et non alias personas. At vero si unio fieret in aliquo essentiali, jam vinculum unionis esset commune, et in illo uniretur humana natura cum omnibus personis.

12. *Objectio secunda. — Responsio.* — Secunda difficultas est, quia relatio divina ut sic non dicit perfectionem ; ergo non continet eminenter personalitatem creatam ; ergo non potest supplere vicem ullius ; ergo non potest esse terminus hujus unionis. Scot. supra, q. 1 et 4, propter argumentum concedit personalitatem divinam, quam putat secundum propriam rationem nullam dicere perfectionem, non continere eminenter personalitatem creatam ; repugnat enim hic modus continendi sine aliqua perfectione ; unde ad argumentum, negat hoc esse necessarium ut una personalitas suppleat vicem alterius. Quam sententiam impugnat Cajetanus hic, art. 1, sed cum ipse cum Scoto sentiat relationem ut sic nullam dicere perfectionem, vix

potest vitare quin vel relatio habeat vim terminandi formaliter a perfectione absoluta, quam habet ratione essentiæ, quod videtur incidere in opinionem Durandi; vel certe quin relatio terminet, prout nullam perfectionem dicit, quod Scotus intendit. Respondetur ergo negando majorem, nam, ut supra dixi, relatio divina ex proprio conceptu includit subsistentiam relativam, quæ ex proprio conceptu dicit infinitam perfectionem, etiam relativam, ut docet etiam Gabriel, in 3, dist. 1, q. 1, a. 3, dubio 2. Mirum est enim quod personalitas creata dicat aliquam perfectionem, et tamen quod personalitas divina, in quantum personalitas est, nullam dicat. Non igitur ita est, sed dicit infinitam, ratione cujus habet vim, ut possit supplere vicem subsistentiæ creatæ; et hoc modo potest dici continere illam eminenter, quia continet quidquid perfectionis est in illa, et in ratione termini potest vicem ejus supplere, quamvis in ratione principii activi non contineat illam, nisi ratione essentiæ, quod nihil refert ad rationem terminandi, de qua agimus.

13. *Objectio tertia. — Responsio.* — Tertia difficultas est, quia non videtur quomodo humanitas Christi possit terminari per relationem, quin Christus ut homo referatur ad Patrem per illam relationem. Et confirmatur, nam sequitur Christum esse analogice personam cum aliis hominibus. Respondetur, Christum ut subsistentem in humanitate esse personam relativam, formaliter loquendo de ratione personæ, quanquam ut est individuum quoddam humanæ naturæ, sit aliquid absolutum; et ideo ex hac unione non sequitur humanitatem, vel hunc hominem referri ad Patrem, sed solum id sequitur de hac persona; sicut quamvis relatio terminet deitatem, non tamen refert deitatem ipsam, nec hunc Deum ut sic, ad Patrem, sed personam illam, ut secundum se talis est. Denique illa relatio non unitur per modum formæ informantis, sed solum per modum termini quasi sustentantis naturam, et ideo non oportet ut referat ipsam naturam ad aliud. Ad confirmationem respondetur, Christum esse univoce hominem nobiscum, quia in ratione hominis humanitate constituitur, ut iterum dicetur q. 17; at vero in ratione personæ reperitur inter ejus personam et personas creatas analogia, tum quia ejus persona relativa est, aliæ sunt absolutæ; tum maxime quia ejus persona est infinita et increata, aliæ vero sunt creatæ et finitæ.

ARTICULUS III.

Utrum abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere[1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est*[2] *enim quod naturæ convenit assumere ratione personæ; sed quod convenit alicui ratione alicujus, remoto eo non potest ei convenire; sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.*

2. *Præterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est*[3]. *Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.*

3. *Præterea, in prima parte dictum est*[4], *quod in divinis abstracta personalitate nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.*

Sed contra est, quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis, quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio et processio, ut in prima parte dictum est[5]. *Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio; sicut Angelus dixit, Luc.* 1 : *Non erit impossibile apud Deum omne Verbum. Ergo videtur quod, remota personalitate, natura divina possit assumere.*

Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter se habet ad divina. Uno modo, ut cognoscat Deum sicuti est; et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, et quod aliud remaneat; quia totum, quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur sublata alia, quia distinguuntur solis relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim, id quod in Deo est unum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quæ dicuntur essentia-

[1] 3, dist. 5, q. 2, art. 2.
[2] Art. præcedent.
[3] Art. 1 hujus quæst.
[4] 1 p., q. 40, art. 3.
[5] 1 p., q. 30, art. 3.

lia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in divinis idem est quo est, et quod est, quidquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur, nunc positis proprietatibus personalibus, in Deo dicimus tres personas, ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra, natura divina, ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.

Ad secundum dicendum, quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Judæi intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum, quod abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subjicitur relationi, et aliud ipsa relatio; quia quicquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum, quæ dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam dictum [1].

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — Duplex potest esse sensus hujus quæstionis : prior est conditionatus ex hypothesi impossibili, per quam abstrahuntur relationes, non tantum ab actu incarnationis, sed etiam ab ipsa divinitate, ut Cajetanus dicit ; ut quæstio sit, an si in re ipsa intelligatur divina natura esse sine relationibus, possit assumere. Et hoc modo, licet abstractio hæc fiat per intellectum, tamen ex hypothesi ponitur in re ipsa ad modum abstractionis negantis unum ab alio, et non tantum præscindentis.

2. Secundus sensus esse potest absolutus, abstrahendo relationes ab actu incarnationis, et non a divinitate, ut sensus sit, an nunc existente natura divina conjuncta relationibus, possit nihilominus assumere per ea, quæ præcise illi conveniunt, ut a relationibus abstrahitur. Et quidem si titulum articuli nude consideremus, potius videtur indicare posteriorem sensum, in quo natura abstrahitur ab omni personalitate ; cui favet verbum illud, *an natura possit assumere,* quod indicat sensum absolutum ; nam in quæstione conditionata potius esset dicendum, an posset assumere posita hypothesi. Et tam argumentum Sed contra, quam corpus articuli optime quadrant cum hoc sensu ; in solutionibus autem argumentorum satis explicuit D. Thomas se loqui in priori sensu, ut videbimus.

3. Et ideo ambiguum manet quem sensum D. Thomas intenderit in toto articulo. Et potest quidem facile sustineri, D. Thomam esse locutum in sensu hypothetico et conditionali, scilicet, si Deus esset absque personalitate relativa, an posset assumere, quia in hoc tantum sensu D. Thomas videtur suæ assertionis rationem reddere, et argumenta in contrarium solvere. Nihilominus, altior videtur sensus, si dicamus D. Thomam absolute et simpliciter quæstionem proposuisse sub his verbis, quæ utrumque sensum comprehenderent, et ita etiam respondisse, ut utrique satisfaceret, atque ita utrumque sensum intendisse. Primum patet sufficienter ex verbis tituli quæ communia sunt utrique sensui, ut per se patet; et ponderandum est illud verbum, *natura abstracta per intellectum,* nam abstractio ut sic dicit præcisionem vel negationem unius, et non dicit alicujus rei additionem. Unde, cum quæritur an natura abstracta personalitate posset assumere, non est sensus, an, ablata personalitate relativa, et addita alia absoluta, posset assumere; quia illa non esset abstractio tantum, sed esset abstractio unius, et additio alterius. Proprius ergo sensus est, an, abstracta seu præcisa personalitate relativa, natura divina ex his tantum quæ essentialiter et per se includit, sit sufficiens ad assumendam aliam naturam, seu ex se habeat unde possit alteram naturam terminare. Sicut, cum quærimus an, abstracta quantitate a substantia materiali, sint partes in ipsa substantia, sensus proprius est, an talis substantia per se habeat partes præcisa quantitate, et absque additione alterius rei; et similiter, cum quærimus an in divinis Filius, abstracta spiratione activa, distinguatur ab Spiritu Sancto, sensus est, an ex se habeat unde distinguatur, præcisa spiratione activa, et nulla alia addita; unde in his quæstionibus

[1] In corpore articuli.

non solum includitur sensus hypotheticus et conditionalis, scilicet, an, si in re substantia maneret sine quantitate, haberet partes, vel, si Filius non spiraret Spiritum Sanctum, an distingueretur ab illo; sed etiam includitur sensus absolutus, scilicet, an nunc de facto substantia sub quantitate existens habeat ex se partes, et non a quantitate ; et an Filius, licet de facto spiret Spiritum Sanctum, non per spirationem activam, sed per suam filiationem ab illo distinguatur. Sic ergo in præsente titulus hujus articuli ex vi illorum verborum utrumque sensum comprehendit. Neque est verisimile D. Thomam difficiliorem omisisse, et illum, in quo nulla fere erat difficultas, attigisse. Præsertim cum proprie et quasi ex intrinsecis principiis, sensus hypotheticus ex absoluto diffiniendus sit. Quod enim divinitas, si in re ipsa ab ea separarentur relationes, posset assumere, non est judicandum ex eo quod in eo casu adderetur divinitati, quia illa, ut dixi, jam non esset abstractio, sed transmutatio; sed judicandum est ex eo quod divinitas nunc ex se habet; et ita plane procedit D. Thomas in corp. artic., et in solut. argumentorum, ut statim explicabitur.

4. Respondet D. Thomas affirmans posse naturam assumere abstractis personalitatibus, quod explicat, dicens abstractionem hanc non habere locum in cognitione, qua videtur Deus, prout in se est, sed solum in nobis, qui cognoscimus Deum ad modum nostrum, scilicet multipliciter et divisim apprehendentes id quod in Deo unum est; et hoc modo, inquit, abstrahendo naturam a relationibus, adhuc intelligimus illam ut aptam et potentem ad assumendum. In hoc autem discursu explicat quidem D. Thomas et affirmat conclusionem suam, nullam tamen probationem subjungere videtur, ut apparebit corticem litteræ legenti; solum enim concludit : *Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus intelligere naturam assumentem.* Existimo tamen probationem et rationem conclusionis (quam nunquam solet D. Thomas omittere) positam esse in illis verbis : *Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate et filiatione, quæ dicuntur personalitates.* In quibus verbis primum considero condistinguere D. Thomam essentialia attributa a relationibus, quia hæ revera non sunt essentiales divinitati aut Deo ut sic, ut alibi latius ostensum est; et ea ratione, inquit essentialia posse abstrahi et præscindi a personalibus, quia sunt propria illis secundum rationem seu essentialem inclusionem. Deinde considero, cum ex hoc immediate infert D. Thomas naturam sic abstractam cum solis essentialibus posse intelligi assumentem, virtualiter subsumpsisse seu subintellexisse, in essentialibus attributis includi subsistentiam, ratione cujus divina natura sic abstracta potest intelligi assumens; et hoc magis explicuit D. Thomas in solutione ad 1, dicens naturam sic abstractam intelligi posse assumentem, *quia in divinis, idem est quo est, et quod est ;* ac si diceret, ad essentialia attributa divinitatis pertinere, ut non sit tautum id quo est, sed etiam quod est, in quo subsistentia includitur, et hoc magis circa illam solutionem explicabimus.

5. Nunc circa corpus articuli videtur animadversione dignum, distinctionem illam D. Thomæ de cognoscentibus Deum prout in se est, aut solum imperfecto modo, esse quidem veram quoad hoc, quod in illa visione clara non potest videri aliquid in Deo, quin omnia videantur quæ in illo formaliter sunt, in cognitione autem abstractiva potest unum ab alio secundum rationem separari. Quod vero ad præsentem quæstionem attinet, non videtur multum referre hæc differentia, nam qui videt Deum, et Deus ipse se comprehendens, cognoscit veritatem illius conditionalis: Si natura divina existeret sine relationibus posset assumere, vel illius propositionis: Natura divina per subsistentiam absolutam potest terminare aliam naturam; unde etiam in vidente Deum, potest esse sufficiens abstractio ad præsentem quæstionem necessaria, quia hæc non requirit cognitionem unius sine alio, sed cognitionem propriam hujus unionis, et ejus termini formalis. Et licet non videat naturam sine personis, videt tamen quid sit proprium naturæ, quid personæ; sicut etiam videt nunc, Verbum terminare naturam per relativum, non per absolutum, et eodem modo potest videre an natura possit terminare per absolutum, non terminando per relationem. Hoc ergo modo potest dici esse in vidente Deum sufficiens abstractio ad utrumque sensum quæstionis, quia illa etiam non consistit in cognitione unius sine alio, sed in distincta cognitione absoluti et relativi. Nihilominus tamen existimo, D. Thomam non sine causa hanc distinctionem hoc loco præmisisse, ut in solutione ad tertium explicabo.

6. Primum argumentum D. Thomæ est: Naturæ convenit assumere ratione personæ; ergo, abstracta persona, non posset assumere natura. Respondet negando consequentiam, quia si abstraherentur a natura divina relationes, jam id, quod maneret in Deo, esset persona, quia esset subsistens. Unde etiam potest applicari solutio distinguendo antecedens: nunc enim convenit naturæ assumere ratione personæ relativæ; si autem abstraherentur relationes, maneret persona absoluta, et ita ratione illius fieri posset assumptio.

7. In qua solutione considerandum est, id quod D. Thomas ait, quod Deo in abstracto tribuitur, si secundum se consideretur, aliquid esse subsistens, applicatum ad præsentem quæstionem dupliciter intelligi posse: uno modo, quod si natura divina intelligeretur existere sine relationibus, consequenter intelligeretur habere aliquam subsistentiam, quam nunc non habet, per quam esset subsistens, et per consequens persona; sicut dicere solemus de humanitate Christi, si separaretur a Verbo, fore subsistentem, non quidem per subsistentiam quam nunc habet, sed quia propriam statim reciperet; non enim potest separata, omni subsistentia carere. Et hic sensus sufficit sine dubio ad solvendum argumentum; sed non videtur adeo consentaneus sensui et verbis tituli articuli, ut explicatum est, nec etiam rationi quam reddit D. Thomas, scilicet, quia in Deo idem est, quod est et quo est.

8. Unde est alius sensus, quod si natura divina intelligeretur existere sine relationibus, intelligeretur manere subsistens ex se, et ex vi modi essendi quem nunc habet, etiamsi non intelligeremus illi addi subsistentiam, in quo superat humanitatem a Verbo separatam. Ratio est, quia si humanitas separaretur a Verbo, fieret subsistens per naturalem consecutionem (quippe in rerum natura sine aliquo existendi modo consistere non potest), non quia formaliter ex vi sui conceptus subsistens sit; at vero natura divina non solum hac ratione maneret subsistens, sed quia ex se non tantum est quo est, sed etiam quod est; quæ ratio a D. Thomas reddita, in hoc sensu favet multum supra tractatæ opinioni de essentiali subsistentia. Quod vero addidit naturam sic subsistentem fore personam, intelligendum est secundum eam fictionem, quæ ponit illam in re ipsa abstracte subsistentem sine aliis personalitatibus, atque adeo incommunicabilem. Et ex his explicata manet solutio ad secundum, quæ eamdem continet doctrinam.

9. Tertium argumentum est: Abstracta personalitate, nihil manet; ergo nihil esset quod posset assumere. Respondet breviter et obscure, antecedens esse verum de abstractione per modum resolutionis, non tamen de abstractione secundum modum jam dictum. In qua solutione explicanda multum laborat Cajetanus inquirendo quid sit abstractio per modum resolutionis. Sed ne immoremur in re non admodum necessaria, mihi breviter videtur, abstractionem per modum resolutionis vocasse D. Thomam illam, qua vere unum ab alio separatur vel distinguitur, et hanc dicit non habere locum inter essentiam et relationes divinas, ut patet ex distinctione data in corpore articuli, quam ad hunc finem D. Thomas præmisit. Ex quo fit ut simpliciter et absolute impossibile sit naturam divinam, abstractam re ipsa a proprietatibus relativis, assumere posse, quia simpliciter impossibile est naturam sic esse abstractam, et esse eamdem naturam, quæ nunc est, ut recte probat hoc tertium argumentum. Nihilominus tamen ex hypothesi posita per intellectum, qui præscindit unum ab alio, vel qui fingit unum manere sine alio, etiamsi in re non distinguantur, vera est illa propositio, quod si natura esset sic abstracta, posset assumere; et hoc modo est facilis argumenti solutio.

ARTICULUS IV.

Utrum una persona possit sine alia naturam creatam assumere [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. Indivisa enim sunt opera Trinitatis, ut dicit Augustinus in Enchirid.* [2]*; sicut autem trium personarum est una essentia, ita et una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ, quin conveniat alii.*

2. *Præterea, sicut dicimus personam Filii incarnari, ita et naturam; tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est, ut dicit Damasc., in* 3 *lib.* [3]. *Sed natura*

[1] 3, d. 1, q. 2, art. 1.
[2] C. 38, a med.
[3] Lib. 3 Orth. fidei, c. 6.

communis est tribus personis; ergo et assumptio.

3. *Præterea, sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam et homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom.* 14: *Deus illum assumpsit. Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas; ergo et prima.*

Sed contra est quod Dionysius, 2 *c. de Divi. nom.*[1], *incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam Theologiam, secundum quam, scilicet, aliquid distinctum dicitur de divinis personis.*

Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est[2]*) assumptio duo importat, scilicet, actum assumentis, et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est*[3]*; et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id, quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ, quod non alii. Tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte operationis. Et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad secundum dicendum, quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personæ ad quam terminata est unio (sicut dictum est[4]*), non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ.*

Ad tertium dicendum, quod assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud 2 *Pet.* 1: *Ut divinæ consortes naturæ, etc. Et ideo hujusmodi assumptio communis est tribus personis, et ex parte principii, et ex parte termini. Sed assumptio, quæ est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est.*

[1] Cap. 2, p. 1, a medio, et ante medium.
[2] Art. 1 hujus quæstionis.
[3] Art. 1 hujus quæstionis.
[4] Art. 1 hujus quæstionis.

COMMENTARIUS.

Hic articulus potest intelligi non solum de possibili, ut sonat, sed etiam de facto, ut D. Thomas respondet incarnationem factam esse, optime etiam et a fortiori concludens esse possibile, quandoquidem factum est. Et ita hic articulus est sufficienter expositus ex supra tractatis.

In responsione ad primum, quoniam D. Thomas ait in verbo assumptionis importari nunc terminum unionis, qui est persona, colligit Cajetanus sentire D. Thomam posse dari aliquem terminum hujus unionis, qui non sit persona, quia non sine causa addidit illam restrictionem, *qui est persona.* Sed revera D. Thomas hoc loco nihil illi sententiæ favet, quia illud non est additum per modum restrictionis, sed ad explicandum cur ex parte termini possit unio esse propria, et non communis omnibus personis, videlicet, quia ille terminus est persona. Cætera clara sunt.

ARTICULUS V.

Utrum quælibet persona divina potuerit humanam naturam assumere[1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nulla alia persona divina potuerit humanam naturam assumere, præter personam Filii. Per hujusmodi enim assumptionem factum est, quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium hominis conveniret Patri vel Spiritui Sancto; hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater vel Spiritus Sanctus carnem assumere non potuit.*

2. *Præterea, per incarnationem divinam homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Roman.* 8: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non convenit nec Patri, nec Spiritui Sancto; unde dicitur Rom.* 8: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. Ergo videtur quod nulla alia persona potuerit incarnari, præter personam Filii.*

3. *Præterea, Filius dicitur missus et genitus nativitate temporali, secundum quod incar-*

[1] 3, d. 1, q. 2, art. 3.

natus est. Sed Patri non convenit mitti, qui etiam est innascibilis, ut in prima parte habitum est[1]*; ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.*

Sed contra est, quod quicquid potest Filius, potest Pater et Spiritus Sanctus; alioquin non esset eadem potentia trium personarum; sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater et Spiritus Sanctus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est[2]*, asssumptio duo importat, scilicet, ipsum actum assumentis, et terminum assumptionis; principium autem actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas; eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personæ Patris vel Spiritus Sancti, sicut univit eam personæ Filii. Et ideo dicendum, quod Pater vel Spiritus Sanctus potuit carnem assumere, sicut et Filius.*

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna; sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum Sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, secundum illud Galat. 4: Misit Deus Spiritum Filii in corda nostra clamantem: Abba pater. Et ideo, sicut Filio incarnato adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus, ita, Patre incarnato adoptivam filiationem reciperemus ab eo, tanquam a principio naturalis filiationis, et a Spiritu Sancto tanquam a nexu communi Patris et Filii.

Ad tertium dicendum, quod Patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem æternam, quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur Filius Dei secundum incarnationem, eo quod est ab alio, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

Tam quæstio ipsa quam littera D. Thomæ perspicua est, neque aliquid addendum occurrit.

[1] 1 p., q. 43, art. 5, et q. 32, art. 3.

[2] Art. 1 hujus quæstionis.

ARTICULUS VI.

Utrum plures personæ divinæ possint assumere unam numero naturam[1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod duæ personæ divinæ non possint assumere unam et eamdem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures: sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures Deos, ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo; quia unus homo est iste homo qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.*

2. *Præterea, assumptio terminatur ad unitatem personæ, ut dictum est*[2]*. Sed non est una persona Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.*

3. *Præterea, Damas. dicit in* 3 *lib.*[3]*, et Aug., in* 1 *de Trinit.*[4]*, quod ex incarnatione Filii Dei consequitur, quod quicquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, et e converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequeretur quod quicquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine; et e converso, quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id, quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab æterno, diceretur de illo homine, et per consequens diceretur de Filio Dei, quod est inconveniens. Non ergo est possibile quod tres personæ divinæ assumant naturam humanam.*

Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina, scilicet, et humana.

[1] 1, d. 1, q. 2, art. 4.

[2] Art. 2 hujus quæstionis.

[3] C. 3 et 4.

[4] C. 11, 12 et 13.

Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet, quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est[1]*, ex unione animæ et corporis in Christo non fit neque nova persona, neque nova hypostasis, sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam. Quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam divinæ personæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione ejusdem naturæ, sed solum a communione ejusdem personæ. Quia igitur in mysterio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis (ut Augustinus dicit, in Epist. ad Volusian.*[2]*), magis circa hoc est judicandum secundum conditionem divinæ personæ assumentis, quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile divinis personis, ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam. Esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim, vel unam personam humanam; sicut et Ansel. dicit in lib. Cur deus homo*[3]*, quod plures personæ non possunt assumere unum eumdemque hominem, scilicet, in unitate personæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod, hac positione facta, scilicet, quod tres personæ assumerent unam humanam naturam, verum esset dicere quod tres personæ essent unus homo, propter unam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere, quod tres personæ sunt unus Deus propter unam divinam naturam, sic verum esset dicere, quod essent unus homo propter unam naturam humanam. Nec ly unus importaret unitatem personæ, sed unitatem in natura humana. Non enim posset argui ex hoc, quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter; nihil enim prohibet dicere quod homines, qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta, unus populus. Et sicut Augustinus dicit, 6 de Trin.[4]*, diversum est natura Spiritus Dei et spiritus hominis, sed inhærendo fit unus Spiritus, secundum illud 1 Cor. 6 : Qui adhæret Deo, unus spiritus est.*

[1] Q. 2, art. 5, ad 1.

[2] Est epist. 5, non multum ante medium, tom. 2.

[3] Lib. 2, Cur Deus homo, c. 9, circa principium.

[4] C. 3 ante medium, t. 3.

Ad secundum dicendum, quod, illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitatem, non unius personæ, sed in unitatem singularum personarum; ita, scilicet, quod sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum, quod circa mysterium incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam; quia quæcumque conveniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cujuscumque naturæ nomine significetur. Prædicta igitur positione facta, de persona Patris poterunt prædicari, et ea quæ sunt humanæ naturæ, et ea quæ sunt divinæ, et similiter de persona Filii et Spiritus Sancti. Non autem id quod conveniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filii aut Spiritus Sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici, quod sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly homo supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulterius procederet : Homo est ingenitus; Filius est homo; ergo Filius est ingenitus : esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis. Sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus; nec tamen possumus concludere quod Filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — Duobus modis intelligi potest plures personas assumere unam naturam: primo, terminando illam per aliquam communem et absolutam proprietatem; secundo, terminando proxime et immediate per proprias relationes; hunc posteriorem sensum disputat D. Thomas, priorem nunquam expresse attigit; nos postea expressius attingemus.

2. *Responsio.* — Affirmat igitur primo D. Thomas posse duas vel tres personas eamdem numero naturam simul assumere. Ratio est, quia ex parte divinarum personarum non est repugnantia, cum ab ejusdem naturæ consortio non se excludant necessario, neque ex parte naturæ assumendæ, cum hæc assumptio non fiat juxta conditionem seu capacitatem naturalem illius, sed juxta omnipotentiam facientis, et capacitatem obedientiæ in natura assumenda. Secundo addit D. Thomas, in fine articuli, non posse plures personas divinas assumere unam perso-

nam, vel hypostasim humanam, quia divinæ personæ excludunt se a communione ejusdem personæ. Et juxta hanc conclusionem explicat D. Thomas Anselmum, qui lib. 2 Cur Deus homo, c. 9, visus est priorem conclusionem negare, dicens non posse plures personas unum eumdemque hominem assumere.

3. In qua secunda assertione, quod ad rem attinet, nihil est difficultatis; quod vero attinet ad Anselmum, difficultatem patitur D. Thomæ expositio; ut enim Durandus, in 3, d. 1, q. 3, objicit, ita negat Anselmus eo loco plures personas unum eumdemque hominem assumere posse, ut tamen affirmet posse unam personam illum assumere; loquitur ergo de assumptione naturæ, et non personæ, quia si esset sermo de assumptione personæ, neque in una persona fieri posset. Quod vero Cajetanus respondet, aliud esse assumere hominem, aliud assumere unum eumdemque hominem, non video quid ad rem, vel ad litteram Anselmi faciat, cum ille sermonem non variet, sed eodem modo de una et de omnibus personis loquatur, concedendo uni quod pluribus negat. Quin potius impertinens videri posset hoc specialiter negare pluribus personis, si sermo esset de assumptione personæ; hoc enim si pluribus repugnat, sane ideo est quia repugnat singulis, seu quia persona creata assumptibilis non est; unde si per impossibile persona divina creatam posset assumere, plures quidem personas eamdem assumere nihil repugnaret, propter rationem prioris conclusionis, quæ tunc pari modo convinceret; atque illa hypothesi constituta, quamvis tres personæ a consortio ejusdem increatæ personæ excludant sese, quippe cum illa non sit assumptibilis, tamen ad ejusdem creatæ personæ communione haud sane excluderentur, cum illa e contra assumptibilis fingatur; si ergo nunc se excludunt, ideo est quia singulæ personæ excluduntur a communione seu terminatione.

4. Quocirca existimo mentem Anselmi non obscure colligi posse ex ejus verbis; quærit enim ibi, in qua persona Deus hominem assumpserit, id est, homo factus fuerit, et subdit rationem dubitandi, dicens : *Plures enim personæ nequeunt unum eumdemque hominem assumere in unitatem personæ, quare in una persona tantum id fieri necesse est;* loquitur ergo Anselmus supposita fide incarnationis jam factæ, qua credimus Christum, unum eumdemque hominem personaliter fuisse, et inde infert ejus humanitatem non pluribus, sed uni tantum personæ fuisse conjunctam; et ideo non simpliciter, sed cum addito negavit tres personas posse eamdem humanitatem assumere, scilicet, in unitatem personæ; hoc autem modo bene potest una persona assumere humanitatem in unitatem personæ; juxta quam expositionem auctoritas Anselmi nihil obstat priori conclusioni D. Thomæ. Et ita intellexit Bonav., in 3, d. 1, q. 3; et Richard., art. 1, q. 4; et expositio D. Thomæ fortasse non est ab hoc sensu aliena, nam quia tres personæ non possent assumere hominem in unitatem personæ, nisi assumendo personam ipsam, cum ipsæ personæ inter se confundi non possint, ideo pro eodem duxit uno vel alio modo Anselmum exponere, ut Cajetanus etiam indicavit.

5. in solutione ad primum tangit D. Thomas quæstionem, si tres personæ assumerent unam naturam, an essent unus homo, quam postea versabimus; nunc solum est explicanda sententia D. Thomæ, quoniam Cajetanus illam detorquet. Primum enim affirmat D. Thomas, in eo casu tres personas tam absolute et simpliciter unum hominem fore propter unam humanam naturam, sicut sunt unus Deus propter unam divinitatem; subjungit vero deinde in eo casu non fore tres personas unum simpliciter, unde Cajetanus colligit non fore tunc simpliciter unum hominem; quod si verum esset, D. Thomas paucis verbis sibi repugnaret, vel certe sentiret tres personas non esse simpliciter unum Deum, sed secundum quid. Deinde est aperte contra mentem ejus, sic enim dicit : *Nec posset argui ex hoc, quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter ;* ubi non negat esse unum hominem simpliciter, sed quod essent unus absolute, et sine addito; et ratio (quam D. Thomas etiam tetigit) est, quia unus homo, etiam absolute et simpliciter dictus, non dicit unitatem personæ, sed naturæ ; at vero unus absolute dictus dicit unitatem personæ, sicut tres personæ dicuntur unus Deus, non tamen unus absolute; aliud est ergo esse unum hominem simpliciter, aliud esse unum simpliciter. Primum affirmat D. Thomas, secundum negat. Et ita facile patet tota littera hujus solutionis, et exemplum, quod adducit, accommodate intelligendum est, quantum ad hoc explicandum conferre potest, non quia in omnibus sit simile, ut facile cuicumque consideranti patebit.

6. Secundum argumentum D. Thomæ est: Assumptio terminatur ad unitatem personæ; sed in eo casu non ita posset terminari, ut dictum est; ergo. Respondet D. Thomas in eo casu assumptionem in singulis personis ad unitatem personæ terminari, seu naturam humanam in unitatem assumi, non unius personæ tantum, sed singularum personarum; sensus est, in eo casu esse tres assumptiones, tresque uniones, atque earum singulas ad unitatem personæ terminari; et hoc tantum esse de ratione assumptionis vel unionis.

7. In solutione ad tertium explicat D. Thomas qualis esset in eo casu idiomatum communicatio, tam inter Deum et hominem, quam inter personas inter se. Et littera est satis clara, pendet vero ex iis quæ traduntur in 1 p., q. 39, et quæ infra dicemus, quæst. 16; itaque in communibus et essentialibus esset communicatio idiomatum, tam inter hunc Deum et hunc hominem, quam inter personas; in notionalibus vero seu personalibus esse posset inter hunc hominem et singulas personas, quia pro singulis posset hic homo supponere, non tamen inter personas inter se, quia nunquam una pro alia supponit.

ARTICULUS VII.

Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas [1].

1. *Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum, præter suppositum personæ divinæ, ut ex supradictis patet* [2]. *Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei, quod videtur implicare contradictionem; non enim natura unius speciei multiplicatur, nisi secundum distinctionem suppositorum.*

2. *Præterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo, quia non haberet unam naturam humanam. Similiter etiam non posset dici quod esset plures, quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset tantum unum suppositum. Ergo prædicta positio est omnino impossibilis.*

3. *Præterea, in incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturæ assumptæ, id est, cuilibet parti ejus; est enim Christus perfectus Deus, et perfectus homo, totus Deus, et totus homo, ut Damascenus dicit, in* 3 *lib.* [1] *Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi invicem uniri, quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul, quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod una persona divina duas humanas naturas assumat.*

Sed contra est, quod quicquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater post incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam Filius assumpsit; in nullo enim per incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii. Ergo videtur quod Filius post incarnationem possit aliam humanam naturam assumere, præter eam, quam assumpsit.

Respondeo dicendum, quod illud, quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita; nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam, quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi, quod personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad ejus personalitatem alia assumi non posset, quod est impossibile; non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo, quod sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quæ est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quæ est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina, præter naturam humanam, quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum, quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ multiplicatur secundum divisionem materiæ. Et ideo si compositio materiæ et formæ constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum; sed in mysterio incarnationis, unio formæ et materiæ, id est animæ et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est [2], *et ideo posset esse multi-*

[1] 3, d. 1, q. 2, art. 5.

[2] Artic. præced., et artic. 2 hujus quæstionis.

[1] Lib. 3 Orth. fid., c. 7.

[2] Art. præc.

tudo secundum numerum ex parte naturæ, propter divisionem materiæ, absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum, quod posset videri dicendum, quod prædicta positione facta sequeretur, quod essent duo homines propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita; sicut e converso tres personæ dicerentur unus homo propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est [1]. *Sed hoc non videtur esse verum, quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum imposita; quod quidem est ex consideratione eorum, quæ apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi et consignificandi considerare ea quæ apud nos sunt; in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim, qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est* [2]. *Et ideo si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi, diceretur unus homo, habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus, propter hoc quod conveniunt in aliquo uno, non autem propter unitatem suppositi. Et similiter, si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo (ut supra dictum est* [3]*), non unitate suppositi, sed in quantum conveniunt in aliquo uno.*

Ad tertium dicendum, quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam, sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quæ est unum cum ea ab æterno. Sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona; non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat; Filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, requiritur quod divina natura unione personali uniatur toti naturæ assumptæ, id est, secundum omnes partes ejus. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam. Unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, id est omnes partes unius omnibus partibus alterius.

[1] Art. præc., ad 2.
[2] Quæst. 2, art. 6. ad 1.
[3] Quæst. 2, art. 6, ad 2.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.*— Titulus est clarus, et quamvis in littera limitetur ad humanas naturas, tamen sensus ad quascunque naturas assumptibiles extenditur, sive sint ejusdem, seu diversæ speciei; nam eadem est ratio de omnibus, et sensus est, an possint ita assumi ut simul maneant unitæ.

2. Affirmat igitur D. Thomas posse unam divinam personam duas naturas assumere, atque cum non limitet numerum, intelligit plane in quovis numero finito hoc posse fieri, etiamsi in infinitum augeatur, quod totum probat illius ratio, scilicet quia persona divina, tam ut principium efficiens, quam ut terminus hujus unionis, est simpliciter infinita, et ad hunc effectum sufficientissima; supponit vero D. Thomas, ut per se notum, ex parte naturarum repugnantiam esse non posse; quia, licet secundum naturalem capacitatem se se excludant a consortio ejusdem personæ et connaturalis, tamen secundum capacitatem obedientialem non se excluderent a consortio ejusdem personæ infinitæ, et superioris ordinis; si enim nunc natura divina et humana, quæ multo magis inter se distant, quam omnes creatæ naturæ, non se excludunt a communione ejusdem divinæ personalitatis, multo minus se excluderent naturæ creatæ inter se. Et hoc docuit etiam in solutione ad primum, quæ ex dictis sufficienter exposita est.

3. In solutione ad secundum definit, in eo casu unam personam habentem plures humanitates unum hominem fore, quod solum ex usu et significatione nominum colligit, de qua re inferius disputabimus.

4. Solutio ad tertium nonnulla continet notatione digna: primum enim quærit D. Thomas, an in eo casu naturæ assumptæ ita essent inter se unitæ, uti nunc humana divinaque, et respondet multo esse majorem unionem inter naturam divinam, et quamcumque assumptam, quam inter assumptas inter se, propter majorem unitatem divinæ naturæ cum Verbi personalitate, quæ doctrina sufficienter explicata est superiori disputatione,

sectione secunda, conclusione secunda. Quærit secundo, an in eo casu posset dici una humanitas prius assumpta aliam assumere, sicut nunc dicitur divina natura assumere humanitatem; et respondet optime negando, tum quia una humanitas non esset principium assumendi aliam, tum quia non esset terminus assumptionis ejus; nunc enim divina natura propter summam unitatem, quam habet cum Verbo, dicitur ad se sumere, quia sumit ad personam Verbi, quæ est idem quod ipsa; at vero humanitas, licet esset unita Verbo, non tamen est ipsum Verbum, et ideo quod assumitur ad Verbum ipsum, non potest dici assumi ad humanitatem, præsertim cum dictum sit unam naturam assumptam non uniri alteri, sicut divinitatem ipsam.

5. *Communicatio idiomatum esset inter naturas assumptas.* — Addit tertiam quæstiunculam Cajetanus, an esset tunc communicatio idiomatum inter naturas assumptas, verbi gratia, inter Angelum et hominem, et respondet negando; itaque si ille homo moreretur, non esset verum dicere Angelum mori, sicut nunc est verum dicere Deum mori. Sed hæc sententia mihi videtur falsa, loquendo de propria communicatione idiomatum inter naturas in concreto significatas, quia hæc communicatio non fundatur nunc (ut ipse putat) in hoc, quod divinitas et persona Verbi sunt omnino idem, sed in hoc, quod una et eadem persona sub utraque natura subsistit, et pro ea supponunt nomina naturam ipsam in concreto significantia, ut videre etiam est inter duas formas accidentales existentes in eodem supposito, et expositorio syllogismo convinci potest; recte enim sequitur: Hic homo patitur; ergo Verbum patitur; rursus: Sed Verbum est hic Angelus (suppono enim simul assumpsisse naturam angelicam); ergo hic Angelus patitur. Medina negat ultimam consequentiam, quia significatur, inquit, in illo consequenti hunc Angelum pati in propria natura; sed contra, quia subjecta, præsertim in concreto significata, pro materiali accipi solent; alias hæc esset falsa in illo casu: Hic Angelus creat, vel, Hic homo est genitus ab æterno; et ideo merito D. Thomas admittit hanc communicationem idiomatum in eo casu, in 3, d. 1, q. 2, art. 5, quem sequuntur Gabriel ibi, q. 2, art. 3, dub. 4; Marsil., in 3, q. 2, art. 3, dub. 3. Dixi, loquendo de propria communicatione in concreto, nam aliquæ prædicationes, quæ interdum fiunt in abstracto respectu divinæ naturæ, propter unitatem ejus cum sua persona, non possent extendi ad naturas assumptas; ut, verbi gratia, Hic homo dicitur esse sua divinitas, non tamen posset dici esse sua angelica natura, vel quid simile.

6. An vero sicut dicitur natura divina incarnata, ita etiam posset dici natura angelica, vel e contrario natura humana angelizata (si ita loqui licet), controverti potest. Dicendum vero est non posse dici naturam angelicam incarnatam, eodem modo quo divinitas, quia, ut dictum est, non esset eodem modo unita carni; posset tamen alio modo dici, quatenus unita esset carni in eodem supposito.

ARTICULUS VIII.

Utrum fuerit magis conveniens quod persona Filii assumeret humanam naturam, quam alia persona divina[1].

1. *Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari, quam Patrem, vel Spiritum Sanctum. Per mysterium enim incarnationis, homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Joan.* 18 : *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam in veritate. Sed ex hoc quod persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea, quæ dicuntur de Filio secundum humanam naturam, referentes ad ipsam Filii personam, sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum propter hoc, quod dicitur Joan.* 14 : *Pater major me est. Qui quidem error non provenisset, si persona Patris incarnata fuisset; nullus enim æstimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens, quod persona Patris incarnaretur, quam persona Filii.*

2. *Præterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quædam humanæ naturæ, secundum illud Galat. ult.: In Christo Jesu, neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed nova creatura; sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari, quam Filium.*

3. *Præterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matthæi primo: Vocabis nomen ejus Jesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Remissio autem peccatorum attribuitur Spiri-*

[1] Infra, q. 39, art. 8, ad 3; et 3, d. 1, q. 2, art. 2; et 4 contra, c. 39, fin., et 42.

tui Sancto, secundum illud Joan. 20: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Ergo magis congruebat personam Spiritus Sancti incarnari, quam personam Filii.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in 3 lib.[1]*: In mysterio incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei; sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii quam decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem. Sed virtus et sapientia appropriantur Filio, secundum illud, 1 Cor. 1: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.*

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari, primo quidem ex parte unionis. Convenienter enim ea quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est æternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo quod Verbum est conceptus æternæ Sapientiæ, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quæ est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei, sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri; unde Eccle. 1 dicitur: Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis. Et ideo ad consummatam hominis perfectionem, conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur.

Secundo potest accipi ratio hujus congruentiæ ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis, eorum, scilicet, qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. 8: Si filii, et hæredes. Et ideo congruum fuit ut per eum, qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem; sicut Apostolus ibidem dicit: Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui. Tertio, potest accipi ratio hujus congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quo humana malitia non possit abuti; quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Romanorum 2: An divitias bonitatis ejus contemnis? Unde etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicujus erroris occasionem sumere, quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum. Unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud Cor. 5: Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.

Ad tertium dicendum, quod Spiritui Sancto proprium est, quod sit donum Patris et Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum Sanctum tanquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad justificationem hominum, quod incarnaretur Filius, cujus Spiritus Sanctus est donum.

De hac re jam disputatum est, et littera nulla indiget expositione.

DISPUTATIO XIII.

In quatuor sectiones distributa.

DE TERMINO ASSUMPTIONIS EX PARTE PERSONÆ ASSUMENTIS, IN QUAVIS INCARNATIONE POSSIBILI.

Ad tria capita potest revocari disputatio, scilicet ad naturam divinam, ad personas divinas, et ad personas creatas; de natura enim creata, suppositis iis quæ de natura divina dicemus, nihil dicendum supererit. Rursus personæ assumentes comparari possunt, vel plures personæ ad unam naturam, vel una persona ad plures naturas; præter has nulla comparatio aut quæstio videtur possibilis.

[1] Lib. 3, c. 2.

SECTIO I.

Utrum hic Deus, ut abstrahit a personis divinis, possit naturam creatam assumere.

1. Hæc quæstio non eo modo pertractanda est, quo a D. Thoma disputatur, art. 3, in sensu conditionato ex hypothesi impossibili, nam illa nullam habet difficultatem, et sufficiunt quæ Sanctus ibi docuit; sed versabitur in alio sensu in littera subnotato, scilicet, an hic Deus, prout nunc est divinis personis quiddam commune, naturam creatam per proprietatem absolutam et communem terminare possit. Dupliciter autem intelligo fieri id posse: uno modo, ut unio fiat primo et per se ad hunc Deum, ita præcise ut non fiat ad proprietates relativas ut sic, nisi tantum ratione absoluti, ad eum modum quo nunc tres personæ divinæ uniuntur in subsistentia absoluta, sed non in relativis. Secundo modo, ut, licet unio primo fiat in absoluto, consequenter tamen fiat etiam in omnibus personalitatibus relativis; hoc secundum pendet ex alia quæstione infra tractanda, ubi decidetur. De priori igitur instituitur disputatio.

2. In qua est prima sententia negans esse possibilem talem modum unionis: Alens., 3 p., q. 2, memb. 3, et q. 7, memb. 1, art. 3; Bonaven., in 3, d. 1, art. 1, q. 3, et d. 5, artic. 1, q. 4. Fundantur in hoc, quod ipsi negant subsistentiam absolutam in Deo; non potest autem intelligi unio naturæ humanæ ad divinam, nisi in aliqua subsistentia. Quæ opinio, supposito illo fundamento, optime procedit, atque in Conciliis et Patribus fundamentum habet, qui non agnoscunt aliam unionem substantialem inter naturam divinam et creatam, nisi secundum subsistentiam, quia in unam naturam conjungi non possunt, ut supra ostensum est; aliud autem genus unionis substantialis nec a sanctis Patribus est cognitum, nec facile fingi potest. Verumtamen absoluta subsistentia immerito negatur Deo, ut supra late probatum est; sed Capreolus, in 3, d. 1, q. 1, ad argumenta contra quartam conclusionem, quamvis admittat subsistentiam absolutam, negat tamen hanc unionem esse possibilem; existimat enim illam subsistentiam ut sic non posse esse sufficientem rationem terminandi naturam creatam, sed oportere ut sit quasi modificata, et constituta in esse incommunicabili per relationem; et in hoc est probabilis hæc sententia, cujus fundamenta infra videbimus; et favet illi D. Thomas, indicans naturæ divinæ non convenire assumere nisi ratione personæ, ut videre est hic, art. 2, et art. 3, ad 1 et 2, et q. seq., art. 5, ad 1. In alio tamen videtur Capreolus non satis consequenter loqui; ponit enim, ut supra vidimus, duplicem dependentiam naturæ creatæ assumptæ a persona divina: alteram, quatenus per hujus personalitatem subsistit; alteram, quatenus per illius existentiam essentialem et absolutam existit: quanquam ergo prior dependentia terminari non possit, nisi ad relationem immediate, cur non posset fieri secunda sine illa priori? Atque adeo assumi natura humana, non ad subsistendum, sed ad existendum per ipsum esse essentiæ divinæ? Et hæc objectio procedit contra omnes Thomistas, qui dicunt humanitatem assumi, non tantum ad subsistendum, sed etiam ad existendum. Sed fortasse aliquo modo respondere possent, ut jam dicam.

3. Dico ergo primo: natura divina abstracta a relationibus, si præcise consideretur ut natura, seu tanquam forma nullam habens propriam et singularem subsistentiam, non potest ut sic intelligi assumere naturam creatam. In hac omnes fere Theologi conveniunt, et eam convincunt Alexand. et Bonaventura, tum quia talis unio naturarum non posset esse nisi in natura, quia ex naturis ut sic, immediate inter se unitis, et non in aliqua natura, vel subsistentia, quid posset resultare, nisi natura? cum non posset resultare persona, nec aliquid subsistens; tum etiam quia nihil posset natura divina ut sic communicare humanæ naturæ, quia non posset illam informare, neque essentialiter constituere in esse entis talis speciei, vel rationis, quod est munus naturæ, ut sic.

4. *Objectio. — Responsio. — Responsio secunda.* — Dices: natura divina sic concepta intelligitur habere esse existentiæ; ergo posset illud communicare naturæ creatæ, et trahere illam ad existendum suo esse. Ego facile respondeo hoc genus unionis omnino implicare contradictionem, quia impossibile est ut aliqua entitas realis existat per existentiam vel entitatem realiter a se distinctam, sicut impossibile est ut aliqua entitas per entitatem a se distinctam in esse entitatis constituatur; quia, ut sæpe dixi, nihil aliud est per existentiam constitui, quam formaliter fieri entitatem actualem. Thomistæ vero respondere possent, vel sequendo opinionem Cajetani dicentis constitutionem suppositi esse priorem

existentia, quia per personalitatem fit persona capax existentiæ; hinc enim fieri videtur naturam creatam non esse capacem existentiæ divinæ, nisi præintelligatur personata personalitate divina, alias deberet præintelligi personata personalitate propria, et consequenter inassumptibilis, et incapax existentiæ alienæ; vel sequendo opinionem Capreoli, scilicet, in creaturis personalitatem esse existentiam ipsam substantialem, nam inde fieri videtur, non posse impediri sub ratione existentiæ, nisi impediatur sub ratione personalitatis, atque adeo non posse trahi naturam creatam ad existentiam alienam, nisi simul trahatur ad aliquam personalitatem.

5. *Deus per subsistentiam absolutam potest assumere.* — Dico secundo: natura divina, ut intelligitur abstracta a tribus personis, et esse hic Deus subsistens propria et singulari subsistentia absoluta et essentiali, potest immediate assumere naturam creatam, illam terminando per subsistentiam essentialem præcise. Hæc est communior sententia Theologorum, in 3, dist. 1, Scot., q. 2, § Ad quæst. igitur; Durandus, q. 2; Richard., art. 1, q. 4; Gabr., quæst. 1, art. 3, dub. 4; Okam, q. 1; Cajetan., hic, art. 3, quem recentiores Thomistæ sequuntur. Ratio vero est, quia, posita illa subsistentia, quam supra esse probavimus, nulla est ratio cur non possit esse sufficiens terminus assumptionis, quia in ratione subsistendi non est minus perfecta, quam subsistentia relativa; neque est ulla ratio ob quam necessario requirat incommunicabilitatem, ut possit esse ratio terminandi, vel sustentandi naturam creatam, ut constabit solvendo omnem apparentem repugnantiam, quæ hic potest confingi.

6. *Objectio prima, ex identitate subsistentiarum.* — *Responsio.* — Prima est, quia cum hæc subsistentia absoluta sit omnino idem cum relativis, non videtur posse communicari et uniri humanæ naturæ, quin uniantur relativæ; sicut si in Deo esset una tantum persona, non posset assumere naturam ad subsistentiam, quin assumeret ad personalitatem, quia essent omnino idem; sed non sunt nunc minus idem; sicut etiam e contrario, non potuit nunc uniri subsistentia relativa Verbi humanæ naturæ, quin consequenter fuerit unita natura, quæ est idem cum illa. Sed ex hoc capite nulla sine dubio ostenditur repugnantia, nam quamvis esse absolutum et relativum in Deo, et in unaquaque persona Trinitatis, sint idem in re ipsa, nihilominus communicat Pater Filio esse absolutum, et non suum proprium esse relativum, et similiter Pater et Filius Spiritui Sancto; ergo simili modo non repugnabit tres personas communicare suam subsistentiam absolutam naturæ assumptæ, non communicando relativas ut sic. Unde non esset eadem ratio, si intelligeremus in Deo esse tantum unam personam, quia tunc subsistentia ipsa esset essentialiter incommunicabilis alicui personæ, et ideo non posset communicari naturæ assumptæ, nisi prout in re esset, scilicet ut incommunicabilis; at vero nunc revera datur in re ipsa subsistentia communis multis personis, quæ in suo essentiali conceptu non includit incommunicabilitatem, et ideo ut sic potest communicari naturæ creatæ.

7. Quocirca, licet nunc hæc subsistentia, et relatio ita idem sint, quemadmodum essent, si persona Dei tantum una et absoluta reperiretur, tamen non eodem modo; tunc enim essent adæquate idem et convertibiliter, quia cum quocumque esset idem natura, esset idem persona, et e contrario; nunc vero non ita est, sed cum aliquo est idem natura, et non persona, et ideo alicui potest etiam communicari subsistentia communis naturæ, cui non communicetur persona. Denique ex mysterio incarnationis, prout factum est, potius confirmari potest quod dicimus, quia, licet subsistentia absoluta et relativa sint idem, nihilominus relativa est ratio terminandi, et non absoluta ut sic, sed solum ut includitur in relativa. In quo etiam est inter illas notanda differentia deserviens proposito, nam absoluta includuntur essentialiter in relativis, relativa autem non ita essentialiter includuntur in conceptu absoluti, et ideo facilius intelligi potest subsistentiam absolutam uniri naturæ creatæ, non unitis relativis, ut sic, quam e contrario.

8. *Objectio secunda, ex communicabilitate.* — Secunda ratio repugnantiæ sumi potest ex parte subsistentiæ absolutæ, quatenus communicabilis est; videtur enim impossibile, esse naturam a parte rei subsistentem, et non esse ultimo terminatam per subsistentiam incommunicabilem, tum quia alias daretur hic homo a parte rei, qui non esset persona, quod non videtur intelligi posse; tum etiam quia talis subsistentia, cum personalitas non sit, propriam personalitatem humanæ naturæ impedire non posset; tum præterea quia humana natura tantum videtur capax personalitatis, ut sic, quia tota dependentia ejus est in sub-

sistendo personaliter et incommunicabiliter; tum denique quia alias daretur unio media inter unionem in natura, vel in persona, quod non solum est contra D. Thomam in tota hac materia, sed etiam contra communem modum loquendi Patrum et Conciliorum, ut videre est in Conciliis Toletan. VI et XI, in principio, et aliis supra citatis; unde Ansel., lib. de Incarnat. Verbi, c. 4, arguens contra eos qui asserebant, si Verbum incarnatum esset, necessario sequi, alias personas esse incarnatas, dicit eos necessario ponere unionem factam esse in natura, sentiens non posse esse aliam unionem tribus personis communem.

9. *Responsio.* — Sed hæc omnia nullam repugnantiam sufficienter ostendunt, quia cum illa subsistentia absoluta vera sit et realis, imo perfectiori modo includat modum essendi in se et per se, quam omnis alia subsistentia, non est cur negetur, ex propria ratione absoluta sine consortio relativi, ad terminandam et sustentandam alienam naturam sufficientem esse; nam, licet ipsa non sit incommunicabilis, tamen in re semper ac necessario est communicata personis incommunicabiliter subsistentibus, et ideo sicut non repugnat hunc Deum, realiter communicabilem multis personis, subsistere a parte rei communicabili subsistentia, in re tamen non distincta a persona incommunicabiliter subsistente, ita non est cur repugnet hunc hominem esse a parte rei subsistentem per communicabilem subsistentiam, existentem tamen in eisdem personis incommunicabiliter subsistentibus.

10. Unde ad primam difficultatem respondetur, hunc hominem in eo casu, non esse quidem personam ex vi illius subsistentiæ qua præcise humanitas terminatur, sicut neque hic Deus, ut sic, est persona, ut supra dictum est; tamen in re ipsa esset Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et quælibet harum personarum ex vi hujus unionis esset homo (ut præcedenti disputatione contra Durandum dictum est), quia illa subsistentia communis intime includitur in omni persona, et ita in rigore nullum daretur individuum humanum, quod non esset persona.

11. Ad secundam difficultatem respondetur, per unionem humanitatis terminandam ad hujusmodi subsistentiam, necessario impediri seu excludi formaliter personalitatem propriam, quia hic modus existendi in alio tanquam in sustentante, formaliter repugnat cum propria subsistentia. Neque ad hoc refert quod subsistentia illa, ad quam terminatur hic modus unionis, sit communicabilis aut incommunicabilis, quia illa repugnantia non provenit ex incommunicabilitate subsistentiæ ad quam fit unio, sed ex ipso modo unionis, et veluti existentiæ in alio, præsertim quia ratio subsistendi prior est quam ratio personæ, seu quam ratio incommunicabiliter subsistendi, et ideo, impedita subsistentia creata sub priori ratione subsistentiæ, consequenter impeditur sub ratione personalitatis, et prout in re ipsa existit. Unde ad tertiam difficultatem respondetur, verum esse humanitatem natura sua, seu secundum capacitatem naturalem, non esse capacem subsistentiæ communicabilis; tamen inde non fit, per potentiam obedientialem non esse capacem illius, quia alias nullius subsistentiæ divinæ esset capax, quia naturaliter illam non postulat; cum ergo humanitas per capacitatem obedientialem terminabilis sit subsistentia infinita, et hic non appareat specialis repugnantia, erit etiam terminabilis hac subsistentia, quæ dicetur supplere vicem propriæ personalitatis, quoad rationem subsistendi, non vero quoad modum incommunicabilem, sed altiori modo, intime scilicet se communicando tribus personis incommunicabiliter subsistentibus.

12. Ad quartam difficultatem respondetur, hanc unionem esse ad modum illius, quam vocant Sancti in persona, quia est in subsistentia, ut ipsi etiam loquuntur, et quia per illam quælibet persona divina fieret homo, et subsisteret in duplici natura; hanc enim vocant Sancti, unionem in persona, quia loquuntur de hoc modo unionis, prout factus est; factus est autem in substantia incommunicabili. Denique hæc unio non fit ad componendam unam naturam, sed potius ad componendum unum aliquid cum singulis personis, licet non secundum personalia, sed secundum subsistentiam communem illis. Ad Anselmum vero specialiter respondetur (quanquam non oporteat omnes rationes esse formales, et efficaces), vim tamen illius rationis esse hanc, ex unione in subsistentia non posse inferri esse communem omnibus personis, quia talis unio ex genere suo fieri potest in proprietate personali, et ideo non posse ex eo solum quod unio sit substantialis, inferri esse communem omnibus personis, nisi supponatur talis unio esse essentialis, seu in natura, et hoc sensu recte Anselmus contra hæreticos concludit.

13. Alia difficultas offerebat se hic, ex eo

quod essentia non potest videri sine personis. Sed hæc expedienda est eodem modo quo similem resolvimus, disp. præc., sect. 1.

SECTIO II.

Utrum plures personæ divinæ possint simul assumere eamdem naturam.

1. Suppono, quamlibet personam posse assumere naturam creatam, de hoc enim nulla potest inter Catholicos esse controversia, supposita fide incarnationis, quia non est major ratio de una persona quam de aliis. Deinde sumo ex præcedenti sectione, tres personas posse assumere eamdem naturam, terminando illam aliquo termino, seu subsistentia communi, quia non posset hic Deus assumere, quin omnes tres personæ saltem hoc modo assumerent, ut ostensum est. Quæstio ergo superest, an tres personæ possint assumere eamdem naturam, terminando illam proxime et immediate per subsistentias relativas, sive illam simul terminent per subsistentiam absolutam, sive non; hoc enim nihil potest variare quæstionem, suppositis quæ in superioribus dubiis dicta sunt.

2. Est ergo prima sententia negans posse hoc modo eamdem naturam assumi a pluribus personis. Tenet Scot., dist. 1, quæst. 3, § Ad quæst. igitur; Rich., art. 1, q. 3; Albertus, q. 1, art. 10; Palud. vero, q. 3, art. 2, æque probabilem esse putat hanc et contrariam sententiam; et citatur pro hac sententia Anselmus, de cujus sensu circa litteram D. Thomæ satis dictum est; citatur etiam Bonaventura, in 3, d. art. 2, q. 3. Sed, ut constat ex fine illius quæstionis, potius ibi docet contrarium, et in reliqua parte quæstionis solum explicat et confirmat sensum Anselmi. Fundamentum hujus sententiæ esse debet, quia implicat contradictionem; quæ vero esse possit hæc contradictio, infra videbimus.

3. Dicendum tamen est, posse plures personas assumere eamdem naturam, et terminare illam propriis subsistentiis relativis. Hæc est communior sententia Theologorum, cum D. Thoma hic; Alens., 3 p., q. 2, memb. 4; Altisiod., l. 3 Sum., tract. 1, c. 1, quæst. 6; Henr., Quodl. 6, q. 7; Mars., in 3, quæst. 2, art. 3; Okam, quæst. 1, art. 3; Gabr., dist. 1, quæst. 1, art. 3, dub. 3; Almai., q. 1, art. 3; consentiunt Capreolus, Cajet. et omnes Thomistæ. Durandus etiam, dist. 1, q. 3, eamdem tenet sententiam, quam bene tractat, et confirmat; sed in hoc singularis est, quod affirmat non posse tres personas assumere hoc modo eamdem naturam, nisi prius intelligatur assumere illam hic Deus, ut abstrahit a personis; sed nititur falso fundamento, nam idem putat dicendum de quacumque unione, facta etiam in una persona tantum, et ideo, ut supra vidimus, idem affirmat de incarnatione, prout facta est. Sed hoc sufficienter in superioribus est confutatum. Illo ergo omisso, fundamentum hujus sententiæ est illud, quod D. Thomas attulit in art. 6, quod sufficientissimum est, et ibi satis explicatum, sed attingo breviter: tres enim personalitates divinæ, quantum est ex parte earum, possunt terminare eamdem naturam, ut patet in natura divina; sed ex parte naturæ assumendæ, nulla est specialis repugnantia; ergo.

4. *Objectio prima.* — *Responsio.* — *Exemplum.* — Dicetur fortasse, esse repugnantiam ex parte naturæ humanæ, quia finita est; nam divina propter infinitatem est capax trium subsistentiarum, et ideo natura finita non videtur habere tantam capacitatem; sicut personalitas divina potest terminare plures naturas; tamen, quia hoc convenit illi ex infinitate sua, creatæ personalitati convenire non potest, ut infra dicetur. Respondetur divinam essentiam ex se, et ex natura sua, tria supposita postulare, hocque illi ex infinitate convenire; similiter ita esse in illis, ut cum singulis eorum omnino idem sit cum perfectissima unitate et simplicitate, et ideo neutrum horum posse convenire naturæ creatæ. Si autem tres personæ assumerent eamdem naturam creatam, neque illa natura esset idem cum personis assumentibus, sed substantialiter conjungeretur illis; nec ille modus subsistendi esset illi connaturalis, sed per gratiam et omnipotentiam assumentis communicatus, ipsa natura non repugnante, quia cum ipsa sit in potentia obedientiali ad quamcumque personalitatem divinam, et alioqui inter ipsas personalitates divinas in ordine ad subsistendum, vel terminandum naturam, formalis repugnantia non sit aut oppositio, eadem ratione erit in potentia obedientiali ad omnes illas personalitates, etiam simul terminantes; neque est ulla ratio cur ad hoc infinita perfectio seu capacitas requiratur. De illo vero exemplo, quod adducitur, de personalitate finita et infinita, suo loco dicemus; nunc paritas negatur, tum quia cum personalitas sit actus naturæ, major perfectio requiritur ex parte personalitatis, ut terminare possit,

quam ex parte naturæ, ut possit terminari : tum etiam quia ex parte personalitatis creatæ est specialis repugnantia, ut non possit esse terminus alienæ naturæ, ut infra videbimus. Unde personæ infinitæ proprium est, non solum terminare plures naturas, quia plures sunt, sed etiam quia proprium illius est, naturam extraneam terminare.

5. *Objectio secunda.* — Sed objicit secundo Scotus, quia repugnat ejusdem effectus dari plures causas totales, simul concurrentes; ergo repugnat eamdem naturam simul dependere a multis personis, quia dependeret ab unaquaque, tanquam a toto et adæquato termino. Respondet Cajetanus negando consequentiam, quia dependentia a termino, alterius est rationis quam dependentia effectus a causa ; et hæc est prioris generis, et non posterioris; in illo autem genere dependentiæ a termino, non repugnat unum æque dependere a multis, sic enim una relatio interdum respicit plures terminos. Sed hæc responsio fundatur in opinione quadam satis dubia, nam fortasse magis repugnat unam relationem pendere, seu respicere plures terminos, quam unum effectum pendere a multis causis totalibus, quia illa dependentia est magis intrinseca et essentialis, et quasi formalis ; magis autem repugnat eumdem effectum constitui pluribus formis adæquatis, et ejusdem rationis, quam pendere a multis efficientibus.

6. *Natura a tribus personis necessario per tres uniones assumeretur.* — Deinde quod ad præsentem quæstionem attinet, constat non posse eamdem naturam creatam ita assumi a tribus personis proxime et immediate, ut nunc loquimur, ut per eamdem indivisibilem unionem omnibus uniatur, aut per eamdem relationem unionis ad omnes referatur; quod probatur aperte, quia unio ad unam personam non penderet ab unione ad aliam, neque e converso, et unaquæque earum intrinsece penderet a suo termino; essent ergo diversæ. Item, si nunc Pater assumeret eamdem humanitatem, quæ est in Verbo, necessarium esset humanitatem illam mutari, quia non potest fieri nova unio sine nova alicujus extremi mutatione ; sed humanitas non mutaretur, nisi quia reciperet novum modum unionis, et consequenter novam relationem, quæ sequitur posito novo fundamento ; quia nullum aliud genus mutationis ibi intervenire potest, neque est necessarium ad effectum intentum. Denique non potest unum corpus constitui in duobus locis, quin in eis habeat diversos modos existendi , seu diversas præsentias, vel relationes, nec potest una anima uniri distinctis corporibus, quin ad illa habeat diversas uniones ; ergo similiter, etc.

7. *Responsio.* — Ex hoc ergo petenda est propria solutio argumenti ; quidquid enim sit de antecedenti (de quo disputare nolo, quia philosophicum est, quanquam ego falsum illud esse existimo, de potentia absoluta loquendo), male tamen proposito applicatur, quia humanitas assumpta in sua entitate non pendet proprie a persona assumente, tanquam ab influente in illam propriam entitatem quam habet, ut quædam natura realis est, sed ad summum pendet modo explicato quæstione præcedenti, tanquam a conditione vel termino requisito ; nihil autem repugnat quod natura simul habeat plures conditiones singulas per se sufficientes, seu plures terminos in ordine ad plures uniones. Quocirca hæc dependentia a persona assumente ut a termino propriissime est in unione et subsistentia ; unde, si eadem humanitas assumeretur a multis, licet natura esset una, tamen proprius effectus assumptionis, et dependentia, quæ inde oritur, non esset una, sed multiplex ; essent enim tres uniones diversæ, quarum unaquæque a suo termino penderet. In quo est etiam magna differentia inter causam efficientem respectu sui effectus, et terminum hujus assumptionis ; nam, si tres causæ totales efficerent eumdem effectum, darent illi idem esse, et ideo proprie esset unus effectus a tribus causis; hic autem tres personæ assumentes communicarent eidem humanitati tria esse, seu tres subsistentias diversas, mediis tribus unionibus distinctis. Et ideo in hoc revera non est simile quod affertur ; magis vero simile esset, si Deus eamdem albedinem in diversis subjectis poneret, in quibus haberet diversas uniones, et diversas inhærentias, quod sane non videtur magis repugnare, quam constituere duo corpora in eodem loco, ubi, quamvis locus sufficienter repleatur uno corpore, Deus tamen facit ut simul et æque sufficienter repleatur ab alio, ubi non proprie est idem effectus ab utroque corpore, quia proprius modus existendi in tali loco, seu replendi tale spatium, distinctus est in unoquoque corpore.

8. Et ex hac solutione obiter colligitur primo, quod si humanitas assumeretur ab hoc Deo præcise, juxta modum dictum in præcedenti sectione, modus unionis existens in hu-

manitate esset distinctus a modo unionis, quem nunc habet humanitas in persona Verbi, et ab omni modo quem haberet unita cuilibet personæ. Hoc patet ex dictis, quia isti modi unionis sunt re ipsa separabiles inter se; nunc enim habet humanitas unionem ad Verbum, et non propriam illam unionem ad hunc Deum, ut supra contra Durandum ostendimus; et e contrario, si hic Deus præcise assumeret humanitatem, non esset in illa ille modus unionis ad Verbum, qui nunc est in humanitate Christi, quia unio esset indifferens, et æque communis omnibus personis; cujus signum est, quia relationes habent terminos diversos, quia alia terminatur ad unam personam ut sic, alia vero ad omnes, ut sunt unus Deus. Ex quo fit secundo, quod si una humanitas assumeretur immediate et proxime a tribus personis, non necessario haberet illum specialem modum unionis, quem potest habere ad hunc Deum secundum se, quia hic modus non necessario sequitur ex unione ad personam, ut nunc patet in persona Verbi; neque ergo sequeretur ex unione, seu potius ex unionibus ad omnes tres personas, quia omnes sunt ejusdem rationis. Tertio tandem licet ex dictis colligere, quamvis hoc non sit necessarium, posse tamen ita fieri, quia sicut una humanitas potest simul terminari a tribus personis, ita etiam ab hoc Deo, ut sit simul cum ipsis personis, quia non magis, imo minus repugnat eamdem naturam terminari subsistentia absoluta et relativa, quam terminari pluribus relativis.

9. *Objectio tertia.* — *Responsio.* — Tertia et major difficultas in hac sententia est, quia ex illa sequi videtur humanitatem semel terminatam posse iterum assumi, priori termino conservato, unde fiet consequens ut possit etiam assumi humanitas existens in propria persona. Sed hæc difficultas tractanda est infra disputatione sequenti, in propria disputatione de hac re, et ideo hic solum respondeo humanitatem terminatam ut sic non posse iterum assumi, quod est dicere, personam ipsam non posse assumi, seu terminum ultimum naturæ non posse iterum terminari, quod est per se clarum, ut infra etiam dicemus; at vero humanitas semel terminata potest est secundum se iterum assumi et terminari, præsertim quando ille terminus est extrinsecus, quia licet sit per unionem conjunctus, semper tamen manet omnino distinctus a natura, et ita potest ipsa natura assumi, non assumpto termino. An vero in hoc sit specialis repugnantia, quando terminus est intrinsecus, seu personalitas connaturalis, dicemus citato loco.

10. Dices: ex parte ipsius unionis videtur esse repugnantia, quia cum unio sit modus naturæ in illa existens, non videtur posse assumi natura unita alteri personæ, conservata unione, quin assumatur ipsa unio, quod aperte repugnat, unde inter ipsas uniones ad terminos distinctos videtur esse repugnantia formalis. Respondetur, licet unio sit modus naturæ, tamen ex natura rei ab illa distingui, et ideo non oportere ut assumendo naturam assumatur ipsa unio, et ideo non est tanta repugnantia formalis inter ipsas uniones, ut contradictionem involvat in eamdem naturam simul convenire; sicut si corpus existens in uno loco constituatur in alio, licet modus existendi in uno loco sit in ipso corpore, nihilominus illemet modus non constituitur in alio loco, sed ipsum tantum corpus; quod etiam videre est in modo sacramentali, quem corpus Christi habet in Eucharistia; nam, licet idem numero corpus Christi constituatur sub diversis speciebus consecratis, non tamen idem numero modus existendi, quem habet sub his speciebus, sub aliis ponitur.

11. *Objectio quarta.*—Quarta difficultas est, quia in eo casu tres personæ nec essent plures homines propter unitatem humanæ naturæ, neque unus propter trinitatem personarum. Ad hoc quidam utrumque concedunt, ut Richard., in 3, dist. 1, art. 1, quæst. 4, ad 2; Durand., quæst. 3, et ad 3; sed essent, inquiunt, utrumque secundum quid. Sed non placet, quia cum unum et multa adæquate dividant ens, potest quodlibet ens sub quacumque ratione, aut unum, aut multa simpliciter appellari. Alii dicunt in eo casu fore tres personas tres homines. Ita tenent Nominales, et Marsil., in 3, quæst. 2, art. 3, dub. 2; Gabriel supra, quos Cajetanus hoc loco, art. 6, imitatur, male interpretans D. Thomam, ut ibi notavi. Sed hoc magis displicet, alias tres personæ non essent simpliciter dicendæ unus Deus. Respondent Nominales, non esse eamdem rationem, quia divinitas ita est una in tribus personis, ut sit omnino idem cum singulis; humanitas vero, quamvis esset in tribus personis, non esset idem cum ipsis. Sed hoc, licet referat ad prædicationes in abstracto, ut videlicet possint tres personæ dici una divinitas, non tamen una humanitas, ad prædicationem tamen in concreto, parum videtur referre; quia unaquæque persona non

est Deus præcise ac formaliter, quia est sua deitas, sed quia habet deitatem, sicut Verbum est homo, quia habet humanitatem, licet non sit sua humanitas; ille ergo modus prædicationis per se ac formaliter non requirit illam identitatem; sic ergo tres personæ sunt unus Deus, non quia sunt una deitas, formaliter ac præcise loquendo, sed quia habent unam deitatem; ergo similiter essent unus homo, si haberent unam humanitatem.

12. Aliter respondet Cajetanus tres personas esse unum Deum non propter quamcumque unitatem deitatis, ut natura est, sed propter unitatem subsistentis communis, id est, quia sunt unum et idem habens hanc deitatem. Sed imprimis responsio non procedit, si constituamus unionem ejusdem humanitatis factam esse et in hoc Deo et in tribus personis; tunc enim tres personæ essent unum et idem habens humanitatem. Deinde quod tres personæ sint unus Deus, non pendet ex illa opinione de subsistentia communi, sed ex vi unius naturæ sunt unus Deus, ut omnes Patres loquuntur; alias, si unitas naturæ non sufficeret, quanquam posita subsistentia essentiali possent dici unus Deus, quatenus sunt unum habens deitatem, sub alia ratione possent dici tres dii, quatenus sunt plures habentes deitatem, sicut dicuntur fore tres homines in dicto casu. Denique Pater et Filius sunt unus spirator, et unum principium Spiritus Sancti, ut constat ex 1 p., q. 36, art. 4, idque propter unam virtutem, et unam relationem spirandi, quamvis sub ea ratione non habeant unam subsistentiam communem.

13. *Responsio.* — Dicendum est ergo, in eo casu fore tres personas unum hominem; ita tenet expresse D. Thomas hic, art. 6, ad 1, ut ibi notavi, et in 3, dist. 1, q. 2, art. 4, ad 6; et in hoc magis inclinat Durand. supra, et Bonav., Alens., et alii supra citati; et Altisiod., lib. 3 Sum., tractat. 1, c. 1, q. 6; Capreol. et Hispal., in 3, d. 1, q. 1; Ferr., 4 contra Gent., c. 12. Et ratio est, quia ad unitatem termini substantivi sufficit unitas formæ, ut optime docuit D. Thom., 1 p., q. 36, art. 4, et quæst. 39, art. 3, quia terminus substantivus, ut homo, formaliter significat formam seu naturam, ut in habente illam, et ideo ut simpliciter dicatur unus homo, sufficit unitas naturæ. Nec refert quod illa natura sit intrinseca et connaturalis, vel adventitia, ut est humanitas respectu Verbi, quia hoc non variat rationem nominis, nec modum significandi illius. Et confirmatur, nam Christus absolute est unus homo specie cum aliis hominibus, propter unitatem specificam naturæ, quamvis supposita plus quam genere differant: ergo, pari ratione, tres personæ erunt unus homo numero, propter unitatem numericam naturæ, etiamsi personæ distinctæ sint. Contra hanc vero sententiam fiunt hic a Thomistis multa argumenta, quæ sophistica mihi videntur, et parvi momenti, ideo prætermitto, tum quia si quid in eis est difficultatis, in sequenti sectione fortassis attingetur.

SECTIO III.

Utrum una persona divina possit assumere plures naturas.

1. In hoc dubio, quod ad quæstionem de re pertinet, facillime expediri potest; sine controversia enim conveniunt Theologi omnes hoc esse possibile, quia neque ex parte naturarum est repugnantia, cum utraque supponatur assumptibilis, et inter eas non sit formalis repugnantia respectu ejusdem personæ; nulla enim potest fingi ratio hujus repugnantiæ, vel contradictionis, etiamsi alioqui ipsæ naturæ fingantur habere formas contrarias, vel repugnantes, quia illa repugnantia formarum est respectu ejusdem subjecti; at vero si diversæ naturæ assumerentur ab una persona, formæ talium naturarum manerent in diversis materiis, et subjectis, ut omittam posse Deum etiam contrarias formas simul in eodem subjecto collocare; nec vero potest esse repugnantia, vel insufficientia ex parte personæ, cum illa infinita sit, atque adeo vim habeat infinitam terminandi.

2. *Objectio.* — *Responsio.* — *Objectio.* — *Responsio.* — Dices: Pater æternus habet infinitam vim generandi, et tamen non potest generare nisi unam personam: ergo. Respondetur illam potentiam veluti expleri uno actu perfecto et adæquato, cui etiam unus terminus totus, et adæquatus respondet; at vero Verbum assumens infinite naturas assumptas excedit. Sed contra, nam ex hac responsione fieret, Verbum nullam naturam posse terminare præter divinam, quia in hoc habet actum perfectum et adæquatum, quo videtur ejus virtus expleri. Respondetur negando consequentiam, sed solum fit ut non possit terminare aliam naturam illo modo, scilicet, ut adæquatam, connaturalem, et secum habentem necessariam conjunctionem seu unitatem; non vero impeditur quin possit libere

se communicare modo minus perfecto inferioribus naturis; sicut voluntas divina, amando seipsam, amat bonum sibi adæquatum naturali quadam necessitate, et nihilominus libere potest alia amare, et se illis communicare; et eodem modo essentia divina, quæ in Patre est principium naturalis generationis, est in omnibus personis virtus seu potentia creandi; Deus enim, quia est simpliciter et in omni ratione infinitus, et intra se habet omnem perfectionem, et virtutem sibi connaturalem, omni modo completam et perfectam, et simul habet infinitam vim communicandi se creaturis omni modo communicationis possibilis. Et hactenus de quæstione de re.

3. *Objectio. — Responsio. — In concretis quid unum, et quæ plura dicantur.* — Major controversia est in quæstione fere de modo loquendi, an in eo casu illa persona, subsistens in pluribus humanitatibus, unus homo vel plures diceretur. Richard. enim, in 3, dist. 1, articul. 1, q. 5, idem dicit quod in simili dubio, præcedenti sectione tractato, scilicet, simpliciter, neque esse unum, neque plures homines, sed utrumque secundum quid. Aliorum vero sententia est, in eo casu simpliciter dicendum esse, unam personam habentem plures humanitates simpliciter esse plures homines. Ita tenuit D. Thomas in 3, dist. 1, q. 2, art. 5, ad 2 et 3; Scot., q. 3, et in 2, dist. 12, q. unica, circa finem; et Durand. supra; Altisiod., lib. 4 Summæ, tract. 1, c. 1, q. 5. Fundamentum sumitur ex dictis sectione præcedenti, quia ad unitatem substantivi sufficit unitas formæ; ergo et ad pluralitatem sufficit pluralitas, nam oppositorum eadem est ratio. Item quia tres personæ dicuntur unus homo propter unam humanitatem, quia homo significat humanitatem in habente ipsam, et ita cum dicitur unus homo, solum numeratur una humanitas in habente; ergo habens plures humanitates non potest dici unus homo, quia etiam tunc formaliter numeraretur humanitas, et significaretur tantum habere unam humanitatem; e contrario vero possunt dici plures homines, quia in hoc modo dicendi solum numerantur tres humanitates in habente ipsas. Dices : non solum numerantur humanitates, sed etiam habentes humanitates. Sed contra, nam per terminum unitatis non numerantur habentes, sed sola humanitas in habente, sive illud sit unum, sive plura; ergo et simili modo per terminum multitudinis numerantur formæ, et non supposita seu habentes ipsas. Denique individuum humanæ naturæ constituitur per individuam naturam, sicut homo in specie constituitur per specificam naturam; ergo ubi sunt plures individuæ naturæ humanæ, erunt plura individua, atque adeo plures homines. Hæc sententia est valde probabilis. Nihilominus D. Thomas, hoc loco, art. 7, sententiam retractavit, et docuit in eo casu hujusmodi personam esse unum hominem; sequitur Marsil., in 3, q. 2, art. 3, dub. 2; Almainus, d. 1, q. 2, dub. 3; Gabriel, q. 2, art. 3, dub. 4; Cajetanus hic; Ferr., 4 cont. gent., c. 11, et omnes Thomistæ; et quoniam hæc controversia magis est de modo loquendi, quam de re, et hæc ultima sententia magis consentanea est communi modo loquendi, ideo simpliciter mihi magis probatur; in eo enim casu ex omnibus illis naturis constitueretur una persona humana, ut per se constat, et unum suppositum; at vero juxta communem modum loquendi, nullum suppositum dicitur simpliciter plures sub aliqua appellatione, seu forma, etiamsi habeat plures formas seu rationes a quibus possit illa denominatio sumi. Antecedens inductione constat, nam unus homo est unus artifex, vel unus pater, etiamsi habeat plures artes vel paternitates; et æternus Pater est unum principium Filii et Spiritus Sancti, quamvis habeat plures proprietates seu relationes, ut docuit D. Thomas, 1 part., q. 36, art. 4, ad 2. Denique Christus Dominus, quamvis habeat duas naturas substantiales, simpliciter est una substantia, et non plures; ex qua inductione colligimus, juxta communem modum concipiendi, et loquendi, has voces numerales, quæ significant multitudinem, applicatas terminis concretis, semper implicite dicere multitudinem suppositorum, ut Div. Thomas supra dixit; de termino autem significante unitatem non ita est, sed potius licet supposita sint plura, dicuntur aliquid unum, quatenus in aliqua forma vel ratione conveniunt; et ita licet plures personæ dicantur unus homo, propter convenientiam in una humanitate, una tamen persona non poterit dici plures homines propter plures humanitates.

4. Ratio vero aliqua ex re ipsa reddi potest, quia multitudo divisionem significat, divisio autem significat negationem unionis, seu unitatis; e contrario vero unitas formaliter significat unionem, seu indivisionem; unde ut aliqua sint unum sub aliqua ratione, sufficit ut sub illa ratione uniantur; at vero ut sint plura, requiritur ut absolute et simpli-

citer dividantur, et non uniantur ad componendum unum; quia ergo plures humanitates assumptæ ab eadem persona, conjunguntur in illa ad componendum unum, ideo non possunt dici ex illis resultare tres homines, sed unus homo. Quod confirmatur, quia plures homines illi sunt, quorum unus non est alius; sed si Verbum assumeret duas humanitates, et sub una vocaretur Jesus, et sub alia Joannes, verum esset dicere: Jesus est Joannes; sicut est verum dicere: Verbum est Jesus; ergo hic homo non esset alius ab illo, quia unus esset alius; ergo non essent plures. Et hoc argumentum ostendit, per hanc vocem *plures*, significari non tantum plures formas, sed etiam plura supposita, quia illa vox simpliciter distinguit unum hominem ab alio. Et confirmatur denique, quia illa persona subsistens in pluribus naturis, est unus simpliciter et sine addito, et unum ens per se absolute et sine addito; ergo et unus homo. Unde ad argumentum in contrarium respondetur, hunc terminum unitatis non semper numerare unam formam solam, seu excludendo aliam, ut patet in exemplis supra adductis de uno artifice, etc. Requirit ergo vel unitatem formæ, vel saltem unionem formarum in eodem supposito.

5. Et ex his facile intelligitur quid dicendum sit, si omnes tres personæ assumerent tres humanitates, ita ut quælibet earum assumeretur ab omnibus; tunc enim diversis respectibus essent tres homines, comparando, scilicet, distinctas personas ad distinctas humanitates, et unus homo, comparando tres personas ad eamdem humanitatem, vel plures humanitates ad eamdem personam. Secundo sequitur, quod si Verbum dimitteret humanitatem quam nunc habet, et eam assumeret Pater, nihilominus maneret idem homo, quia, licet non maneret eadem persona humana, maneret tamen subsistens in eadem humanitate; e contrario vero, si Verbum dimitteret hanc humanitatem, et assumeret aliam, nihilominus maneret idem homo; sicut etiam si Petrus acquirat unam albedinem, et amittat quam habebat, manet idem album, et idem est in omnibus mutationibus, quæ fingi possunt; quia ratio eadem est, sive intelligantur plures naturæ seu formæ simul esse in eodem supposito, sive successive. Tertio sequitur fieri posse, ut hic homo dicatur quiescere, moveri, generare et generari, et similia, quæ per communicationem idiomatum nullum est inconveniens dici de eodem supposito propter diversas naturas. Et aliqua etiam possent interdum dici de eodem individuo naturæ, propter diversas personas, ut hic Deus dicitur generare et generari, et ex his principiis facile solventur omnia sophismata, quæ hic fieri solent.

SECTIO IV.

Utrum persona creata possit hypostatice uniri alteri naturæ.

1. Non est quæstio de unione quoad vim efficiendi illam, de hoc enim satis dictum est disp. 10, sect. 1, sed solum de ratione terminandi, an possit Deus unire hypostatice suppositum creatum cum aliena natura. Prima sententia affirmat hoc fieri posse, quam tenet Ocham, in 3, q. 1, dub. ult., ad 14, ut refert Gabriel, dist. 1, quæst. 2, dub. 5, qui dubiam reliquit sententiam suam, sicut etiam Scot., quæst. 4, licet in hanc partem magis inclinet, quam tenuit Maj., q. 5; Basol., q. 6; Almain., q. 2, dub. ult.; Palacios, q. 5, utramque reputat probabilem. Marsil. vero, q. 2, dub. 3, difficile ait esse invenire implicationem, unde in hanc partem etiam inclinat. Fundamentum est, quia id non implicat contradictionem: non enim ex parte naturæ, cum illa separabilis sit a proprio supposito, et consequenter de se sit in potentia obedientiali, ut uniatur cuivis potenti illam terminare; nec vero ex parte suppositi creati, ad hoc enim virtus aut perfectio infinita minime requiritur, cur enim? namque non adeo nobilis est hic effectus terminandi, ut illam requirat; quam rationem melius urgebimus examinando implicationem quam affert contraria sententia. Posset vero opinio hæc confirmari auctoritate eorum qui putarunt, non solum hoc esse possibile, sed etiam esse factum; refert enim Hieronymus, in præfatione ad Malach., et Aggæi 1, circa illud: *Et dixit Aggæus, nuncius Domini*, aliquos sensisse, Malachiam, Aggæum et Joannem fuisse Angelos in assumptis corporibus, eo modo quo Christus est Verbum in corpore assumpto; et subdit Hieronymus, *nec mirum hoc de Angelis credi, cum pro salute nostra Filius Dei corpus nostrum assumpserit*. De Melchisedech etiam ita quosdam sensisse videbimus infra, q. 22. Et sequente tomo referam aliquos similiter dixisse, Antichristum futurum dæmonem incarnatum. Tertullianus, lib. de Carne Christi, c. 4 et 6, et lib. 3 contra Marcionem, cap. 9, Angelos dicit veram carnem assumpsisse, cum apparuerunt Abrahæ,

et sæpe alias, et indicat assumpsisse hypostatice, nam ex ea assumptione probat fuisse possibilem Verbi incarnationem. Denique interdum Sancti dicunt, potuisse Deum redimere homines per Angelum, et non censent id fuisse possibile tantum per naturam Angelicam, sed per naturam humanam, quod non posset esse sine unione hypostatica humanitatis ad Angelum; sentiunt ergo illam fuisse possibilem.

2. *Ratio Durandi, ex eo quod virtus subsistentiæ creatæ non possit augeri.* — Secunda opinio negat ulla ratione fieri posse, ut suppositum creatum alienam naturam terminet, seu hypostatice sustineat. Hæc censetur esse D. Thomæ supra, art. 1, ad 2, ubi dicit esse proprium divinæ personæ, propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum secundum subsistentiam, ubi Cajetanus et alii Thomistæ hoc tenent; et Durandus, d. 1, q. 5; Palud., q. 1, art. 2; Sot., in 4, d. 9, q. 2, art. 2; Henri., Quodl. 11, q. 10; Picus Mirand., in Apol., q. 4 et 6. Sed fundamentum et implicatio contradictionis non facile assignatur. Durandus supra ita arguit, quia ut subsistentia aliqua terminet aliquas naturas, indiget aliqua perfectione et virtute; nam, licet actu terminare non sit nova perfectio suppositi assumentis naturam, tamen posse terminare perfectionem dicit; sed subsistentia creata nec habet vim naturalem ad terminandam aliam naturam quam sibi connaturalem, nec capax est illius, ut, scilicet, supernaturaliter illam accipiat a Deo; ergo. Probatur prima pars minoris: primo, quia unaquæque subsistentia creata, cum limitata sit et finita, est adæquata suæ naturæ, ad quam solam terminandam ex natura sua ordinata est; ergo ad hunc tantum effectum habet naturalem vim; sicut e contrario natura creata ad propriam subsistentiam tantum creatam habet naturalem aptitudinem. Secundo, quia si potestas terminandi alienam naturam esset naturalis supposito creato, etiam actus terminandi esset illi naturalis, et ordo naturalis postularet agens quo illa potentia posset in actum revocari; esset ergo tota illa unio hypostatica naturalis, et non miraculosa.

3. Secunda pars minoris probatur, quia vis et potestas suppositi creati nullo modo augeri potest virtute divina: neque enim per intensionem, quia cum personalitas sit ultimus et indivisibilis terminus substantialis, non est intensibilis; neque per additionem alicujus entitatis, quia talis entitas non posset esse nisi accidentalis, quæ nihil refert ad suppositandum, quia hic est proprius actus substantiæ, ut substantia est; nec vero posset suppositalitas creata in se immutata elevari ad terminandam naturam, quam naturaliter non potest terminare; nam, licet hoc intelligatur esse possibile in instrumento causæ efficientis, quia ibi principalis causa est, quæ primario agit, et elevat instrumentum, tamen in hac suppositatione non videtur posse intelligi, quia hic principalis ratio istius effectus, vel quasi effectus, scilicet sustentationis naturæ assumptæ, esse debet ipsa suppositalitas; neque in eo munere potest se gerere ut instrumentum, cum nihil aliud sit ibi quod principaliter in hoc genere concurrat; et in hac ratione videtur niti illa, qua Cajetanus hic utitur, scilicet, quia si suppositum creatum posset elevari ad sustentandas duas naturas, ergo et ad tertiam et plures in infinitum; hoc autem videtur perfectionem infinitam in illo requirere.

4. *Rejicitur.* — Sed hæc ratio, ut verum fatear, non convincit, quia sicut sustentare vel terminare naturam est alicujus perfectionis, ita e contrario informare subjectum est alicujus perfectionis in forma ipsa, ut vivificare corpus in anima, et sustentare accidens in substantia; sed non augendo substantiam animæ, potest facere Deus ut informet majus corpus, quam naturaliter posset, vel etiam duo corpora, et ut eadem albedo immutata formaliter reddat alba duo corpora, et ut idem corpus sustineat in se duo et plura accidentia, quæ naturaliter non posset recipere nec sustentare. Item potest ponere in cœlo accidens, cujus naturaliter non est capax, et idem corpus in duobus locis; et in his omnibus non proprie utitur Deus his rebus, ut instrumentis, sed utitur potentia obedientiali earum ad dictos effectus, constituendo virtute sua rem tali modo, ut possit illum effectum efficere; ut, verbi gratia, non separando a me meam albedinem, eam realiter conjungit Petro; et tamen quia informare nihil aliud requirit quam conjunctionem illam, supposita alias naturali aptitudine formæ ad informandum, ideo statim etiam informat illum sine augmento virtutis; quia ibi non augetur effectus intensive, sed extensive, et ad hoc satis est multiplicatio seu positio ejusdem formæ in diversis subjectis, quia ille effectus nihil aliud est quam dare seipsam; et hac ratione non videtur difficile intellectu, quod idem numero punctum terminet plures lineas loco etiam

distantes, si in omnibus illis constituatur; sic ergo posset Deus subsistentiam unius naturæ unire etiam alteri naturæ, et tunc per se ipsam terminaret illam sine ulla additione, et eadem ratione posset uniri tribus et pluribus in infinitum, quia ad hoc non requirit in se majorem virtutem, sed eamdem pluries unitam. Et juxta hanc responsionem diceretur, personalitatem creatam de se et natura sua esse limitatam ad propriam naturam, et ad eam tantum terminandam habere veluti capacitatem et inclinationem naturalem; nihilominus posse divina virtute uniri aliis naturis, et consequenter ipsam esse veluti in potentia obedientiali ad eam unionem, quæ propterea est supra naturam rerum et miraculosa; recte enim intelligi potest duas entitates esse naturales, et tamen earum unionem esse supernaturalem, et ita ad illam tantum esse in potentia obedientiali, ut si calor uniretur cœlo, vel quid simile.

5. *Implicat uno modo plura modificari.* — Quocirca, si personalitas creata, est entitas realiter a natura distincta, ut res a re, fateor me nullam invenire rationem quæ hanc sententiam persuadeat; supposito tamen personalitatem tantum esse modum naturæ, videtur hæc satis sufficiens ratio, quia, scilicet, modus unius rei ab illa realiter indistinctus non potest nisi rem illam modificare, minime vero rem aliam distinctam. Quod primum inductione patet, nam una figura impossibile est ut aliam quantitatem afficiat, præter eam cum qua identificatur, nec sessio nisi sedentem ipsum, a quo non distinguitur ut res a re, nec relatio, etc. Ex qua inductione colligitur hanc esse conditionem essentialem modi, ut realiter sit ipsa res quam modificat, et cum ea habeat intrinsecam adæquationem in præstando suo effectu, vel quasi effectu formali, quia revera modus ipse nihil est aliud quam res ipsa, cujus est modus, taliter se habens, vel sic terminata; quod etiam illo exemplo valde confirmatur, nam intelligi non potest inhærentiam unius accidentis esse alteri accidenti rationem formalem inhærendi, seu modum inhæsionis, præterquam illi, cum quo identificatur, cujus nulla alia ratio reddi potest, nisi quia inhærentia tantum est modus.

6. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices hanc rationem nimium probare; videtur enim idem concludere de persona increata. Respondetur non ita esse, ut ex supra dictis, q. 2, patet, nam personalitas divina non tantum est modus, sed est etiam per se ipsa perfectissima res et actus purissimus, et hinc habet quod possit terminare alienam naturam; et quia hoc convenit illi ratione suæ infinitatis, merito D. Thomas dixit, ea ratione hoc esse proprium illius, et hoc modo verum etiam est requiri infinitam perfectionem ad terminandum alienam naturam. Confirmatur et declaratur hæc sententia, nam si personalitas creata esset entitas distincta a sua natura, posset certe conservari a Deo separata ab eadem natura; nulla enim potest reddi ratio implicationis; nam ex fide constat quod potest separari; ergo si res distincta, cur non etiam separata poterit conservari? Rursus: ergo posset Deus eam ponere in alia natura, verbi gratia, personalitatem, quæ deberet esse in humanitate Christi, in natura Joannis, impediendo ibi personalitatem Joannis; sic ergo non posset negari in illa sententia, quin natura creata possit terminari personalitate creata aliena, saltem per separationem a propria natura, ut dictum est; tunc enim non procedit ratio de augmento virtutis, vel similes, quia effectus ille non esset major; quod si hoc concedatur, facile fiet credibile, etiam sine separatione a propria natura id fieri potuisse. At vero, ut nos procedimus, facile intelligitur id est impossibile, quia modus nunquam potest ita separari a re, cujus est modus, ut sine illa conservetur in esse. Alia etiam explicatio est, quia si personalitas esset res distincta, facile intelligi posset affixa diversis naturis, etiam si illæ loco distent, solum per hoc quod eadem entitas diversis in locis constituatur tota in toto, et tota in qualibet parte, quod facile etiam intelligitur non implicare. Si vero est tantum modus, nequit intelligi quod rem distinctam modificet, nisi illa prorsus penetret rem aliam, imo nisi idem cum illa fiat.

7. Non desunt tamen, quibus hæc omnia exempla nihil persuadeant, sed potius existiment illa omnia esse possibilia, nimirum, unum accidens, realiter distinctum ab alio, posse inhærere subjecto per inhærentiam alterius accidentis. Et me posse esse præsentem loco per ubi alterius corporis. Et sedere per eamdem numero sessionem, quæ est in alio homine; et sic de aliis similibus. Item posse modum rei in alio loco constitui, quamvis in eo res ipsa non ponatur, ut, verbi gratia, figuram hujus quantitatis constitui Romæ, quamvis ipsa quantitas Romæ non sit, quia, licet talis modus essentialiter pendeat a suo subjecto, nec sine illo possit in rerum natura

conservari, satis est quod in uno loco habeat eam unionem vel identitatem cum subjecto suo, qua supposita, non est contra essentiam ejus ut in pluribus locis constituatur quam subjectum. Multa enim alia fecit Deus his mirabiliora, ut maxime in mysterio incarnationis et Eucharistiæ videre licet, et illa non admiramur, quia facta sunt; ergo neque illa omnia et similia sunt neganda, in quibus non apparet evidens contradictio, neque aliquid quod perfectioni Dei repugnet; his enim principiis utuntur Sancti Patres ad probandum posse Deum uti suis creaturis prout voluerit, et ad confirmanda mysteria supernaturalia, quæ per fidem credimus esse a Deo facta, ut de miraculis Christi dicemus infra, q. 13, et de Resurrectione, in sequente tomo, et de Eucharistia, in 3; et interim legi possunt Augustinus, 21 de Civit., c. 5 et sequent., et lib. 6 Genes. ad lit., c. 13 et sequent., et lib. 9, cap. decimo septimo; Basil. lib. 2 et 3 contra Eunom.; Euseb. Emiss., homil. 1 de Symbolo; Tertul., lib. 2 et 3 cont. Marcion., et alia quæ congerit Claud., repet. 4 de Euchar., cap. quarto. Sed qui ea omnia in prædictis exemplis adducta, aut mente concipere, aut sibi persuadere potuerit, non mirum si credat posse Deum unionem hypostaticam efficere inter naturam et personas creatas. Mihi tamen contradictionem implicare videntur ea omnia, supponendo illas non esse res omnino distinctas, sed essentialiter unam esse modum alterius, quod idem nunc de subsistentia supponimus. Sicut enim id, quod est modus tantum, essentialiter includit actualem unionem per se ipsum cum re, cujus est modus, et ideo existere non potest in rerum natura quin illam actu afficiat, ita essentialiter determinat sibi talem modum afficiendi per realem identitatem, et actualem ac essentialem conjunctionem cum re quam afficit; et ideo implicat contradictionem, ut extra hunc modum afficiendi extrahatur; non ergo potest afficere rem a se distinctam, nec uniri ad dandum suum effectum formalem vel quasi formalem per unionem realiter vel ex natura rei a se distinctam. Et confirmatur, nam hac ratione forma, quæ ex natura sua habet modum informandi tanquam entitas distincta a subjecto, non potest elevari ut actuet tanquam modus intrinsecus subjectum, quia hoc esset mutare essentiam; fieret enim essentialiter inseparabile a subjecto, quod ex vi suæ entitatis erat separabile; ergo etiam e contrario repugnat ut id, quod essentialiter est modus, actuet aliam rem omnino distinctam per novam et distinctam unionem. Præterea repugnat accidens informare subjectum non inhærendo illi, quia, licet informatio ut sic in genere abstrahat ab inhæsione, ut patet in informatione animæ rationalis, tamen accidens, quod essentialiter est talis forma, essentialiter etiam sibi determinat talem informationem, extra quam non potest extrahi, alias etiam posset effectus formalis fieri sine causa formali, et materia prima elevari posset ad informandum, quamvis natura sua ad hoc apta non sit. Quod si hoc est impossibile, ut re vera est, fatendum est nullam formam vel modum aut actum intrinsecum extrahi posse a suo connaturali et specifico ac essentiali modo actuandi; sed hæ duæ rationes actuandi, scilicet, ut forma realiter distincta, vel tantum ut modus intrinsecus, ex natura rei specifice et substantialiter sunt diversæ; et id quod est tantum modus, ex natura sua essentialiter determinat sibi talem modum afficiendi, et ideo ab illa extrahi non potest, neque actuare rem a se distinctam. Neque enim potest ita poni in rebus inter se realiter distinctis, ut idem numero manens cum utraque illarum ita identificetur, ut ab utraque sit essentialiter inseparabilis. Repugnat igitur ut extrahatur ad actuandam rem aliam præter eam quam essentialiter afficit. Denique hanc repugnantiam, quæ est in rebus, satis indicat repugnantia quæ est in intellectu ad concipiendum alterum sedentem per sessionem, quæ est in me; aut unam virgam esse rectam per rectitudinem alterius, et similia, quæ statim per se proposita incredibilia apparent, quia hi effectus tales sunt, ut per entitates distinctas fieri non possint; et ipsi modi tales sunt, ut non nisi seipsis absque ulla unione media afficere possint. Ex hac ergo ratione sic explicata facile solvuntur objectiones omnes; est enim in hoc specialis contradictio, quamvis in aliis mysteriis, quæ majora videntur, non inveniatur. Atque ita etiam responsum est ad fundamentum prioris sententiæ.

8. *Ad facta in n.* 1.—Illa vero, quæ de facto afferebantur, nullam habent probabilitatem, nam fere certum est Deum hactenus nullam hypostaticam unionem fecisse præter incarnationem; est enim hoc mysterium singulare et sine exemplo, ut Sancti sæpe dicunt. Nec decuit tam magnum miraculum fieri, nisi in divina persona, et ut perpetuo duraturum ad magnam Dei gloriam, et perfectionem operum ipsius. In Angelorum vero apparitioni-

bus, quamvis esset possibilis, nunquam fuit necessaria hypostatica unio, cum solum ad breve tempus et ad quamdam repræsentationem, vel alios sensibiles effectus corpora assumant, quæ non solum eis substantialiter non uniuntur, verum etiam nec semper talia sunt qualia apparent; et ideo dicebat Angelus Tobiæ, cap. 12, se non vere comedisse, nec bibisse. Cum ergo Patres dicunt potuisse Deum nos redimere per Angelum, nunquam dicunt id fuisse possibile redimendo per humanam naturam, sed per angelicam; similiter homines illi, qui dicuntur interdum Angeli in Scriptura sacra, vel ab officio nuncii, vel a puritate vitæ sic appellantur, non a substantia. De Antichristo vero certissimum est non futurum dæmonem, nam esto Deus posset facere illam unionem, non illam faceret ad tam pravum finem; dæmon autem ipse non potest eam facere, nec Ambrosius, 2 ad Thessalon. 2, aliud indicat; tantum enim dicit Antichristum futurum instrumentum dæmonis, et hunc pædagogum illius; et eodem modo est intelligendus Theodor. in epitome divin. decret., c. de Antichristo, de quo late sequente tomo, disputatione decima quarta, sect. prima; Tertul. denique ibi citatus, licet interdum indicet Angelos cum apparebant in forma humana, verum corpus carneum assumpsisse, nunquam tamen explicuit modum illius assumptionis, nec de hypostatica unione quidquam dixit, imo nec priorem sententiam constanter affirmat, quod illa fuerit vera caro, sed quasi per exaggerationem interdum ita loquitur, cum aliis locis id neget, ut annotavit Pamelius, in principio operum Tertul., Paradox. 2 et 19.

QUÆSTIO IV.

DE MODO UNIONIS EX PARTE NATURÆ ASSUMPTÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his, quæ sunt a Verbo Dei assumpta. Secundo, de coassumptis, quæ sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam et partes ejus.

Unde, circa primum triplex consideratio occurrit. Prima est quantum ad ipsam naturam humanam. Secunda est quantum ad partes ipsius. Tertia, quantum ad ordinem assumptionis.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam aliqua alia natura.

Secundo, utrum assumpserit personam.

Tertio, utrum assumpserit hominem.

Quarto, utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam a singularibus separatam.

Quinto, utrum fuisset conveniens, quod assumpsisset humanam naturam in omnibus ejus singularibus.

Sexto, utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito.

Agit D. Thomas in hac quæstione de altero extremo hujus unionis, scilicet de natura assumpta, et fere in tota quæstione solum tractat de mysterio, prout factum est; obiter tamen indicat aliquid de possibili: in quas duas partes hanc et sequentem quæstionem dividemus, sicut in præcedenti quæstione fecimus. Præmittenda vero esset hoc loco disputatio de subsistentia, seu personalitate creata, quam Cajetanus, art. 2, latissime tractat, nisi de hac re, ut in superioribus dixi, in disputationibus metaphysicis tractatum esset.

ARTICULUS I.

Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur, quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam quælibet alia natura. Dicit enim Augustinus in Epist. ad Volusianum* [2]*: In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis; sed potentia Dei facientis incarnationem, quæ est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.*

2. *Præterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinæ personæ, ut supra dictum est* [3]*; sed sicut in creatura ra-*

[1] 3, d. 2, q. 1, art. 1, et 4 contr., c. 53, ad tertium et quartum.

[2] In epist. 3, non multum ante med., tom. 2.

[3] Q. præc., art. 8.

tionali invenitur similitudo imaginis, ita in creatura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

3. *Præterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo, quam in natura humana: sicut Gregorius dicit in homil.* [1] *de centum ovibus, introducens illud Ezechielis* 28: *Tu signaculum similitudinis. Invenitur etiam in Angelo peccatum, sicut in homine, secundum illud Job.* 4: *In Angelis suis reperit pravitatem: ergo natura angelica fuit ita assumptibilis, sicut natura hominis.*

4. *Præterea, cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum; sed totum universum est magis perfectum quam partes ejus, inter quas est humana natura; ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.*

Sed contra est quod dicitur Proverbiorum 8, *ex ore Sapientiæ genitæ: Deliciæ meæ sunt esse cum filiis hominum. Et ita videtur esse quædam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.*

Respondeo dicendum, quod aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi a divina persona. Quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem; quem transcendit unio personalis creaturæ ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur, secundum congruentiam ad unionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum ejus dignitatem, et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo, scilicet, et amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conveniunt; nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis; naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ denominantur aliquales, ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primas et universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiæ divinæ, sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem habet.

Ad secundum dicendum, quod similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet, ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repræsentationem aliquam, ex impressione divina in creatura existentem; non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus, quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quæ deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, Angelum non esse assumptibilem, quia a principio suæ creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjaceat generationi et corruptioni. Unde non posset in unitatem divinæ personæ assumi, nisi ejus personalitas destrueretur; quod neque convenit incorruptibilitati naturæ ejus, neque bonitati assumentis, ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat; sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis angelicæ naturæ; potest enim Deus producendo novam angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personæ; et sic nihil præexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictum est [1], *deest congruitas ex parte necessitatis, quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile, ut in prima parte habitum est* [2].

Ad quartum dicendum, quod perfectio universi non est perfectio unius personæ, vel suppositi, sed ejus quod est unum positione, vel ordine, cujus plurimæ partes non sunt assump-

[1] Est hom. 34 in Evang., ante medium illius.

[1] In corpore artic.

[2] 1 p., q. 64, art. 3.

tibiles, ut dictum est [1]. *Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis.*

COMMENTARIUS.

1. *Duobus modis dicitur natura assumptibilis.*—Ad intelligendam mentem D. Thomæ, oportet advertere, dupliciter naturam aliquam assumptibilem denominari posse : primo denominatione extrinseca ab omnipotentia Dei, cui ex parte creaturarum solum respondet potentia obedientalis, seu non repugnantia; de qua ratione assumptibilis D. Thomas nec quæstionem movit, nec mentionem fecit in toto articulo, ut ex sequenti constabit.

2. Alio modo potest hæc denominatio esse intrinseca aliquo modo, id est, sumpta ex aliqua intrinseca proprietate rei, et hoc modo sumitur in hoc titulo, et eodem sensu dicitur in corpore articuli, dupliciter posse naturam dici assumptibilem, scilicet, vel secundum potentiam passivam naturalem, vel secundum aliquam congruentiam fundatam in aliqua proprietate vel conditione ipsius rei; quæ divisio non esset sufficiens, nisi D. Thomas in dicto sensu loqueretur. Et eodem sensu negat D. Thomas, in solutione ad primum, naturam irrationalem esse assumptibilem, scilicet secundum intrinsecam congruentiam, et propterea in eadem solutione, præmittit creaturam denominari talem, ex eo quod competit ei secundum propriam causam, et non ex denominatione ab omnipotentia Dei, quando ex hujusmodi causis diversis sumi possunt denominationes aliquo modo oppositæ, ut Cajetanus adnotavit, et D. Thomas optime explicuit exemplo morbi, qui dicitur curabilis, vel incurabilis, non per denominationem ab omnipotentia Dei, sed secundum aliquam intrinsecam conditionem ejus. Et eodem modo, in solutione ad quartum, negat totum universum fuisse assumptibile, scilicet, secundum intrinsecam congruentiam, nam secundum extrinsecam omnipotentiam Dei, licet totum universum non sit unum suppositum, non tamen repugnaret assumi in uno supposito Verbi, ut patet ex dictis disputatione præcedenti.

3. Respondet ergo D. Thomas humanam naturam fuisse maxime assumptibilem, non quidem secundum capacitatem naturalem (hoc enim modo nulla natura assumptibilis est), sed secundum congruentiam ad unionem, quæ ex duplici capite consurgit, primum ex dignitate intellectualis seu rationalis naturæ, quæ sit capax ipsius Dei, et per operationem ipsum attingat; deinde ex necessitate et indigentia redemptionis, quæ duo in sola humana natura ita concurrunt, ut reddant eam maxime assumptibilem.

4. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed dubitabit aliquis, quia ad congruentiam simpliciter hujus assumptionis sufficit dignitas intellectualis naturæ, quia indigentia redemptionis non est simpliciter necessaria, ut supra, q. 1, a. 3, dictum est; sed illa dignitas multo major reperitur in angelica, quam in humana natura, adeo ut, licet necessitas redemptionis aliquid conferat ad hanc congruentiam, magis conferre videatur excessus perfectionis et dignitatis angelicæ naturæ, quia hæc dignitas per se magis confert ad hanc congruentiam. Et confirmatur, quia in Angelis etiam reperitur necessitas et indigentia ex peccato contracta. Sed hoc ultimum facile expeditur, peccatum enim angelicum non facit congruentiam ad unionem, quia juxta modum providentiæ consentaneum illi naturæ, et considerata intrinseca conditione ejus, peccatum illius est irreparabile. Ad priorem vero partem respondetur, D. Thomam in hoc discursu supponere hanc congruentiam ad unionem consurgere ex utroque illo capite simul sumpto, præsertim loquendo de congruentia quæ movit Deum ad perficiendum hoc mysterium, et ideo, deficiente altera conditione, negat esse congruentiam simpliciter, etiamsi alia in suo genere major sit.

5. *Objectio secunda.* — *Responsio.* — *Objectio.*—Dices : ergo, juxta sententiam D. Thomæ sic explicatam, natura angelica simpliciter dicenda est inassumptibilis, sicut irrationalis natura; in utraque enim absolute loquendo deest intrinseca congruentia, quanquam in altera tantum ex uno capite, in altera vero ex duobus. Respondetur ex D. Thomæ solutione ad tertium (et est explicatio solutionis prius datæ), ad congruentiam simpliciter non esse omnino necessarium ut duplex illa ratio congruitatis supra posita simul concurrat, quia utraque per se confert aliquam congruitatem, diversæ tamen rationis; nam dignitas naturæ præcise confert congruitatem quamdam, indigentia vero redemptionis confert quodammodo congruentiam necessitatis; quia ergo prior ratio convenit angelicæ naturæ, ideo potest simpliciter denominari assum-

[1] In corpore artic.

ptibilis, in quo differt a natura irrationali; humana vero natura dicitur simpliciter assumptibilior, id est, pluribus titulis et rationibus quam aliqua alia natura. Qui tituli cum sint diversarum rationum, ut dictum est, non sunt proprie inter se comparabiles, neque excessus in uno potest exæquare alium, et ita facile procedit discursus D. Thomæ; de ipsa vero re latius infra dicemus. Solutiones ad primum, tertium et quartum argumentum ex dictis explicatæ sunt.

6. Argumentum secundum difficultatem non habet; quod vero D. Thomas occasione illius respondet, explicatione indiget; probat enim in creatura irrationali non esse congruentiam ad hanc unionem, quia quod deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod majus est; sed creatura irrationalis deficit ab unione ad Deum per operationem, quæ minor est quam per unionem personalem; ergo non potest habere congruitatem ad hanc unionem. Ex quo discursu statim insurgit difficultas, nam eadem forma et proportione applicando argumentum, concluderetur in natura irrationali non esse capacitatem, nec obedientialem ad hanc unionem, quia quod deficit a minori, sicut non habet congruitatem ad id quod majus est, ita nec capacitatem; nulla enim est major ratio de una quam de alia. Unde exemplum, quo D. Thomas confirmat hoc principium, non solum de congruitate, sed de capacitate procedit: *Sicut corpus,* inquit, *quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus aptum est perfici anima intellectiva.*

7. *Responsio.— Duplex ratio subordinationis.* — Respondetur, illud principium, Quod non potest in minus, nec potest in majus, solum habere locum in iis quæ sunt subordinata, non vero in reliquis, ut constat ex philosophia, et potest breviter exemplis declarari; materia enim elementalis non est capax formæ cœlestis, et est capax superioris formæ, scilicet, rationalis; et homo non potest generare leonem, potest tamen generare hominem, quod majus est. Fieri autem potest ut quædam sint per se subordinata quoad capacitatem, alia vero solum quoad congruitatem, ut cognitio et amor sunt per se subordinata quoad capacitatem, quia nullus est capax unius, qui non sit alterius; at vero visio Dei et unio personalis sunt per se ordinata quoad congruitatem, non quoad capacitatem, et ideo qui deficit a minore unione, quæ est per operationem, non habet congruitatem ad majorem unionem, scilicet, personalem, ut D. Thomas arguit. Nec in objectione facta de capacitate est eadem proportio, quia illa duo non sunt per se ordinata quoad capacitatem, sed tantum quoad congruitatem; sæpe enim accidit defectum minoris perfectionis facere incongruitatem quamdam ad majorem perfectionem suscipiendam, quamvis non faciat incapacitatem, ut mulier ignobilis non habet congruitatem ut fiat uxor regis, non tamen propterea habet incapacitatem.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei assumpserit personam [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damasc., in* 3 *l.* [2], *quod Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, id est, in individuo. Sed individuum rationalis naturæ est persona, ut patet per Boet., lib. de Duab. natur.* [3]. *Ergo Filius Dei personam assumpsit.*

2. *Præterea, Damasc.* [4] *dicit, quod Filius Dei assumpsit ea quæ in natura nostra plantavit. Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.*

3. *Præterea, nihil consumitur, nisi quod est. Sed Innocentius III dicit in quodam Decret., quod persona Dei consumpsit personam hominis. Ergo videtur quod persona hominis fuerit prius assumpta.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de Fide ad Petrum [5], *quod Deus naturam hominis assumpsit, non personam.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni, sicut illud, quod movetur localiter, præintelligitur ipsi motui. Persona autem non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est [6]. *Si enim præintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta; vel quod remaneret post unionem, et sic essent duæ personæ, una assumens, et alia assumpta, quod est erroneum*

[1] Locis art. seq. notat.
[2] Lib. 3 Orthod. fid., c. 11
[3] In 3 pag. a princ. lib.
[4] Lib. 3, c. 6, circa med.
[5] Cap. 2, t. 3.
[6] Q. præced., ar. 1 et 2.

ut supra ostensum est.[1] *Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumpsit humanam personam.*

Ad primum ergo dicendum, quod naturam humanam assumpsit Filius in atomo, id est, in individuo, quod non est aliud a supposito increato, quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat; sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicujus quod prius fuerat, sed impeditionem ejus quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie; quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

COMMENTARIUS.

1. Tribus modis dici potest assumi persona: primo, proprie et formaliter, ut si ipsamet personalitas, atque adeo persona ut persona intelligatur assumi, atque iterum terminari. Secundo, minus proprie, et tantum concomitanter, ut si assumatur natura existens in propria persona, conservata propria ejus personalitate.

2. Tertio adhuc minus proprie, et solum quasi extrinsece, ut si assumatur natura existens in propria persona, ita tamen ut per assumptionem in illa esse desineret, et propriam personalitatem amitteret: tunc dici posset assumi persona quasi extrinsece, quia esset terminus a quo, præexistens assumptioni; sicut per transsubstantiationem dicitur panis vel vinum consecrari, tanquam materia ex qua fit transsubstantiatio. In hoc ergo titulo omnes hos sensus videtur D. Thomas complecti; omnibus enim in corpore articuli satisfacit, quamvis primus sensus tanquam magis proprius potissimum intendi videatur.

3. Respondet ergo D. Thomas Filium Dei non assumpsisse personam. Probat, quia hæc assumptio non supponit personam, sed ad illam potius terminata est; ergo non fuit assumpta persona. Antecedens probat, quia si in Christi humanitate præcederet persona creata ante assumptionem, vel illam personalitatem amitteret per assumptionem, vel eam retineret: si primum dicatur, sequitur non potuisse humanitatem illam in eodem instanti assumi, in quo fuit creata, quia non potuit in eodem instanti habere personalitatem propriam, et illa carere; si vero dicatur secundum, sequitur in Christo esse duas personas, creatam et increatam, quod est contra fidem; quæ ratio probat personam creatam nec formaliter nec concomitanter mansisse facta assumptione. Primam vero consequentiam argumenti probat D. Thomas, quoniam id, quod assumitur, supponitur assumptioni; quæ propositio est valde notanda in hac materia, quam adeo per se notam D. Thomas existimavit, ut nulla probatione, sed sola terminorum explicatione indigere putaverit, sicut quod movetur, inquit, præintelligitur motui, est enim assumptio mutatio quædam ejus naturæ, quæ assumitur, et ideo eam supponit, sicut mobile motus.

In solutionibus argumentorum nihil notandum occurrit, tum quia per se claræ sunt, tum quia similia argumenta sæpe in superioribus tractavimus.

[1] Q. 2, art. 6.

ARTICULUS III.

Utrum persona divina assumpserit hominem[1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in Psalmo* 64: *Beatus quem elegisti et assumpsisti. Quod glossa exponit de Christo*[2]; *et Augustinus dicit, in libro de Agone Christ.*, c. 11, *quod Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est.*

2. *Præterea, hoc nomen, homo, significat naturam humanam; sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.*

3. *Præterea, Filius Dei est homo; sed non est homo, quem non assumpsit; quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.*

Sed contra est auctoritas Felicis Papæ et martyris, quæ introducitur in Ephesina Sy-

[1] 3, d. 6, q. 1, art. 1, et opusc. 1, c. 21, et op. 3, c. 215, et Rom. 1, lect. 3 fin., et Phil. 2.

[2] Gloss. ordi. et interlin.

nodo [1]: *Credimus in Dominum nostrum Jesum Christum, de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter illum ; neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alter præter ipsum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est [2], *illud, quod assumitur, non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem* [3], *quod individuum, in quo assumitur humana natura, non est aliud quam divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen, homo, significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse; quia, ut dicit Damasc.* [4], *sicut hoc nomen, Deus, significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen, homo, significat eum qui habet naturam humanam; et ideo non est proprie dictum, quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quod in Christo sit tantum unum suppositum, et una hypostasis. Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases, vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset, quod Filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio, quæ ponitur in 6 dist. tertii lib. Sentent.* [5], *concedit hominem esse assumptum; sed illa opinio erronea est, ut supra dictum est* [6].

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt extendendæ tanquam propriæ; sed pie sunt exponendæ ubicunque a sacris Doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc, ut Filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, homo, significat naturam humanam in concreto, prout scilicet, est in aliquo supposito; et ideo sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere, quod homo sit assumptus.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei non est homo quem assumpsit, sed cujus naturam assumpsit.

[1] Ex Ephesin. Synodo refertur in Chalcedonen, act. 1, dum Nicenæ Syn. fides legitur.

[2] Art. præc.

[3] Q. 3, art. 1 et 2.

[4] Lib. 3, c. 4, in princ., et clarius c. 11, circa finem.

[5] Dist. 6, § 1.

[6] Q. 2, art. 6.

COMMENTARIUS.

1. In hoc articulo non tractat D. Thomas rem novam, sed illum proposuit ad explicandas nonnullas Sanctorum locutiones, quæ interdum non adeo propriæ et rigorosæ inveniuntur.

2. *Responsio.* — Respondet igitur, non proprie dici Deum assumpsisse hominem, quam assertionem, in argumento Sed contra, probat testimonio Felicis Papæ, quod habetur, inquit, in Concilio Ephesino; ubi notandum est, neque in Concilio Ephesino, quod habetur 1 tom. Conciliorum, neque in alio Concilio Ephesino nuper edito, reperiri hoc testimonium Felicis; tamen in Concilio Chalcedonensi, Act. 1, p. 81, post fidem Synodi Nicœnæ, referri varia Patrum testimonia, quæ recitata fuisse dicuntur in Concilio Ephesino, et octavo loco ponitur hoc testimonium. In quo tamen est ulterius observandum, illum non simpliciter negare Verbum assumpsisse hominem, sed verba ejus sunt : *Credimus in Dominum nostrum Jesum Christum ex Maria Virgine natum, quoniam ipse est æternus Dei Filius et Verbum, et non homo a Deo susceptus, ut alter esset præter ipsum; neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut esset alter præter ipsum.* Quibus verbis non videtur simpliciter negare illam propositionem, sed cum illo addito, ut esset alter præter ipsum; quanquam dici possit, hoc verbum non esse additum ad limitandam illam locutionem, sed potius ad indicandam rationem, quare Christus non possit dici homo assumptus, quia in hac locutione significatur, Christum esse alterum ab assumente, quia assumptus est alter ab assumente.

3. Quam rationem indicavit Cyrillus, anathematismo 8 recepto in Concilio Ephesino, can. 8, ubi damnantur, qui hominem assumptum, una cum Dei Verbo adorandum dicunt, tanquam alterum in altero existentem. Et defendendo illum anathematismum ab objectione Orientalium, dicit idem Cyrillus non esse factam connexionem hominis cum Deo; et in defensione ejusdem contra Theodor. dicit : *Non hominem assumptum dicimus a Deo Verbo, et copulatum illi secundum habitudinem quamdam, quæ extrinsecus intelligatur, sed hominem factum esse dicimus.* Et eamdem rationem indicat B. Joannes Maxen., dialog. 1 contra Nestorium, tom. 5 Bibliot., circa finem, dicens : *Ego a Deo susceptum hominem*

nullatenus dicere audeo, sed Deum factum hominem fateor, ne si susceptum a Deo hominem dixero, duas videar prædicare personas. Et ad hanc tendit etiam ratio D. Thomæ in articulo, quia homo significat humanitatem ut subsistentem; sed Christus non assumpsit humanitatem ut subsistentem; ergo neque hominem; minorem probat, quia quod assumitur, supponitur assumptioni ; sed humanitas ut subsistens non supponitur assumptioni, sed potius per assumptionem trahitur ad subsistendum; ergo. Quæ ratio ita etiam explicatur, quia quod assumitur, terminatur subsistentia Verbi; non terminatur autem homo, sed humanitas, quia homo significatur ut subsistens, et ut persona.

4. In primo argumento objicit D. Thomas testimonium Augustini , ex lib. de Agone Christ., c. 11, ubi ita loquitur : *Filius Dei hominem assumpsit*, quæ locutio frequens est apud illum, ut videre est l. 9 de Civit., c. 17 et 21, et l. 10, c. 22 et 29, et ep. 66, et enarratione Psalmi 4 et 29, et sæpe alias, quem imitata sunt Concilia Tolet. VI et XI, in confessionibus fidei; et Anselm., lib. de Incarn., c. 5; citari etiam solet hæc locutio ex Concilio Ephes. , et ex sexta Synodo, Act. 11, sed male, in illis enim locis non reperitur. Indicat autem eam locutionem Irenæ., lib. 5 contra hæres., c. 1; et Damasc., l. 3, c. 6. Ac denique in Cantico Te Deum laudamus, quod ab universa Ecclesia receptum est, dicitur : *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum.*

5. Propter quæ nonnulli, et inter eos Ludovicus Vives, 9 de Civit., c. 17, reprehendunt D. Thomam qui negat, eam locutionem in rigore et proprietate sermonis esse veram. Sed D. Thomæ sententia communis est Theologorum, in 3, d. 6; et eamdem sequitur Alensis, 3 p., q. 4, memb. 7, ad finem, et sufficientissime probata est; et ideo ad Augustinum (et idem est de aliis Patribus) respondet D. Thomas in hac solutione, eam locutionem, ubi inventa fuerit, non esse extendendam, sed pie explicandam. Adhibet vero duas explicationes : prima est, ut homo dicatur assumptus, quia ejus natura assumpta est, et hanc indicavit supra Anselmus, qui tamen addit hanc esse veram, Deus assumpsit hominem, quia terminus communis solam naturam significat; hanc vero falsam, Deus assumpsit hunc hominem, quia jam designatur persona. Quæ tamen differentia non videtur admodum necessaria, quia in proprietate sermonis etiam homo significat naturam, vel subsistentem; si autem improprie loquamur, etiam hic homo potest significare hanc humanitatem. Secunda explicatio D. Thomæ est, ut Deus dicatur assumpsisse hominem, quia assumptio terminata est, ut Deus sit homo; in qua significatione verbum assumendi non significat actionem, ut est mutatio rei assumptæ, sed ut est veluti productio termini resultantis ex unione. Aliæ expositiones adhiberi solent, sed illas omitto, utpote non ita proprias.

6. Alia argumenta, et solutiones eorum claræ sunt, et a Cajetano sufficienter explicantur. Collige tamen obiter ex solutione ad secundum, cum expositione Cajetani, magis impropriam esse hanc locutionem, Homo assumptus est a Verbo, quam hanc, Verbum assumpsit hominem, quia subjecta magis stant materialiter quam prædicata, et ideo magis in priori locutione significatur suppositum vel personam hominis esse assumptam, quam in posteriori hoc indicetur, si proprie verbo assumptionis utamur, quod in rigore supponit, ut subjectum, totum id quod assumi dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem ; unde dicitur* 1 *ad Timot.* 4 , *de Christo , quod est Salvator omnium hominum, maxime fidelium. Sed natura, prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta.*

2. *Præterea, in omnibus, id, quod est nobilissimum, est Deo attribuendum ; sed in unoquoque genere, illud quod est per se, potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere hominem per se. Qui quidem secundum Platonicos* [2] *est ipsa humana natura ab individuis se-*

[1] Sup. q. 2, art. 2, ad 3, et 5, ad 2, et q. 4, art. 2, ad 1, et 3, corp.; et 3, d. 5, q. 3, art. 3, ad 1, et d. 6, q. 1, art. 1, q. 3, ad 1.

[2] Ut patet ex Arist., 1 Metaph., text. 6 et 25.

parata. Hanc igitur debuit Filius Dei assumere.

3. *Præterea, humana natura non est assumpta a Filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen, homo, ut dictum est* [1]. *Sic autem significatur, prout est in singularibus, ut ex dictis patet* [2]. *Ergo Filius Dei assumpsit naturam humanam, prout est ab individuis separata.*

Sed contra est, quod dicit Dam., in 3 *lib.* [3]: *Deus Verbum incarnatum non eam, quæ nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit; non enim incarnatio hoc, sed deceptio et fictio incarnationis esset. Sed humana natura, prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur; quia secundum seipsam non subsistit, ut ibidem Damascen. dicit* [4]. *Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundum quod est a singularibus separata.*

Respondeo dicendum, quod natura hominis vel cujuscumque alterius rei sensibilis, præter esse, quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quasi per seipsam esse habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt. Alio modo, sicut in intellectu existens, vel humano, vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat, in 7 *Metaphysi.* [5], *quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in ejus definitione, sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit præter materiam sensibilem.*

Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam; hoc autem est contra rationem formæ communis, ut sit in persona, quia in persona individuatur. Secundo, quia naturæ communi non possunt attribui, nisi operationes communes et universales, secundum quas homo non meretur, nec demeretur, cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit, ut Filius Dei natura assumpta nobis mereretur. Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis apparet, secundum illud Baruch. 2: *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. Similiter etiam non potuit assumi humana natura a Filio Dei secundum quod est in intellectu divino; quia sic nihil aliud est quam natura divina, et per hunc modum ab æterno esset in Filio Dei humana natura. Similiter non convenit dicere, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano; quia hoc nihil aliud esset quam quod intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic, si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus. Nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio, quam fictio quædam incarnationis, ut Damasc. dicit* [1].

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei incarnatus, est communis omnium Salvator, non communitate generis, vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ; sed communitate causæ, prout Filius Dei incarnatus, est universalis causa salutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod per se homo non invenitur in rerum natura, ita quod sit præter singularia, ut Platonici posuerunt [2]. *Quamvis quidam dicant, quod Plato non intellexit hominem separatum esse, nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quod assumeretur a Verbo, cum ab æterno sibi affuerit.*

Ad tertium dicendum, quod, quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum præintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est ut sit in individuo.

COMMENTARIUS.

1. Cajetanus exponit, in hoc titulo non quæri an hoc fieri potuerit, sed an fuerit expediens, unde explicando litteram articuli dicit, propterea D. Thomam non tantum docuisse fuisse impossibile humanitatem sic abstractam assumi, sed etiam non debuisse ita assumi, etiamsi fuisset possibile. Sed ego existimo D. Thomam voluisse docere illum modum incarnationis, et secundum se fuisse impossibilem, et ad finem incarnationis, qui est redemptio nostra, esse ineptum et disconvenientem, et ideo titulum articuli sub illis verbis proposuisse.

2. Ex qua tituli intelligentia, tam clara relinquitur responsio D. Thomæ, ut fere nulla indigeat expositione. Quoniam vero Cajetanus

[1] Art. præcedent.
[2] Art. præcedent.
[3] L. 3 Ort. fid., c. 11, circa princ.
[4] Loco nunc citato.
[5] Lib. 7 Metaph., tex. 26 et 27, tom. 3.

[1] Loc. citato.
[2] Apud Arist., lib. 1 Met., tex. 6 et 25.

quædam circa illam commentatur parum vera, minus utilia, valde autem obscura, ut ea intelligatur, et non sit deceptionis occasio, pauca notanda sunt, præsertim circa primam ejus dubitationem. Probat enim D. Thomas hanc conditionalem propositionem: etiamsi natura humana esset separata ab individuis, non esset conveniens, ut a Verbo assumeretur: quia assumptio terminatur ad personam; est autem contra rationem formæ communis, ut in persona sit. Sed contra, inquit Cajetanus, quia si talis forma existeret, necessario esset individua, et non esset universalis in essendo, sed in causando, seu in ratione causæ exemplaris; ergo non esset contra rationem ejus, ut assumeretur in persona. Quod confirmat exemplo formæ angelicæ, quæ licet sit forma separata, nihilominus est in persona. In quo dubio, et solutione ejus, supponit Cajetanus, in naturis perfectis seu completis et spiritualibus, existere naturam specificam quasi separatam et abstractam, et nihilominus esse terminatam per subsistentiam, seu personalitatem, quod dicit repugnare materiali naturæ; fortasse quia existimat in rebus materialibus individuam naturam addere aliquid supra naturam specificam, non vero in spiritualibus. Unde concludit, rationem D. Thomæ non probare esse impossibile, formam separatam assumi in persona, sed solum non esse conveniens, quanquam statim videatur contrarium docere; constituit enim differentiam inter naturam humanam abstractam, et naturam angelicam, quia in Angelis, inquit, licet natura sit abstracta, tamen in eis non tantum est natura, sed etiam habens naturam; si autem humanitas esset abstracta, esset solum natura et humanitas, et non posset respectu illius esse aliquod habens naturam, et ideo esset impossibile assumi. Quæ responsio, ut dixi, videtur contraria priori, et omnino voluntaria, nam qui fingit speciem humanam existere abstractam ab individuis, non tantum fingeret humanitatem, sed etiam hominem abstracte existere.

3. Dicendum est ergo D. Thomam in hac parte articuli voluisse ostendere, impossibilem esse assumptionem talis naturæ abstractæ, non solum quia impossibile est naturam illam sic existere (hoc enim jam egerat in prima parte articuli), sed etiam quia haberet specialem repugnantiam cum assumptione, quia natura in communi, etiamsi fingatur existens, tantum posset esse subsistens subsistentia in communi, et non certa et determinata personalitate; quia in persona individua non potest esse nisi natura individua, assumptio autem terminata est ad certam et determinatam personam. Neque contra hunc sensum procedit dubitatio Cajetani, nam, posita hypothesi, illa natura esset universalis, non tantum in causando, sed etiam in essendo et prædicando, et consequenter, licet sequatur fore individuam quia existentem, tamen etiam sequitur non fore individuam, quia abstractam et universalem; hæc enim implicatio sequitur ex illa hypothesi; et ex posteriori membro sequitur, illam naturam ut sic non esse assumptibilem, nec personabilem, nec principium operationum particularium, etc. Denique contra hoc nihil facit objectio de angelica natura, supponit enim falsam doctrinam, cum illa revera non existat separata seu abstracta a singularibus, sed sit quædam individua et singularis natura, non minus quam hæc humanitas; quoad enim nulla est differentia inter naturam spiritualem et materialem, ut in alio loco latius disputandum est.

ARTICULUS V.

Utrum Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis[1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim, quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturæ, convenit omnibus in eadem natura existentibus; ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei Verbo in omnibus suis suppositis.*

2. *Præterea, incarnatio divina processit ex divina charitate, unde dicitur Joan.* 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. Sed charitas facit ut aliquis se communicet amicis, quantum est possibile. Possibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas hominum assumeret (ut supra dictum est*[2]*), et eadem ratione omnes. Ergo conveniens fuit quod Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.*

3. *Præterea sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via*

[1] Sup. q. 2, art. 5, ad 1; et 3, d. 2, q. 1, art. 1, q. 1.

[2] Q. 3, art. 7.

fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum Filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. 4. Ergo humana natura debuit a Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. [1], *quod Filius Dei non assumpsit humanam naturam, quæ in specie consideratur; neque enim omnes hypostases ejus assumpsit.*

Respondeo dicendum, quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a Verbo assumeretur. Primo, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem (ut supra dictum est [2]*), si non esset humana natura, nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturæ secundum divinam; essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertio, quia conveniens est quod, sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod assumi convenit secundum se humanæ naturæ, quia, scilicet, non convenit ei ratione personæ, sicut naturæ divinæ convenit assumere ratione personæ. Non autem convenit ei secundum se, sicut pertinens ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas; per quem modum conveniret omnibus ejus suppositis.

Ad secundum dicendum, quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipue per ea quæ passus est in humana natura pro aliis hominibus, secundum illud Rom. 5: Commendat autem Deus suam charitatem in nobis, quia cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est; quod locum non haberet, si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

Ad tertium dicendum, quod ad brevitatem viæ, quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa, quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem omnes alii salvarentur.

[1] C. 11, in princ.

[2] Art. 3 hujus quæst.

COMMENTARIUS.

Littera non eget explicatione, de ipsa vero re sufficienter dictum est supra, disputatione prima.

ARTICULUS VI.

Utrum conveniens fuerit, quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ [1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ; dicit enim Apostolus, ad Hebr., c. 7: Talis decebat ut esset nobis Pontifex segregatus a peccatoribus. Sed magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ. Ergo videtur quod non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.*

2. *Præterea, in quolibet genere principium nobilius est eo quod est a principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adàm.*

3. *Præterea, Gentiles fuerunt magis peccatores quam Judæi, ut dicit gloss.* [2], *ad Gal. 2, super illud: Nos natura Judæi, et non ex Gentibus peccatores. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex Gentibus, quam ex stirpe Abrahæ, qui fuit justus.*

Sed contra est quod, Luc. 3, generatio Domini reducitur usque ad Adam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 13 de Trinitate [3] *: Poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligavit genus humanum; sed melius judicavit ut de ipso, quod victum fuerat, genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.*

Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut illi satisfaciat, qui peccavit; et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id, per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad majorem

[1] Infra, q. 31, art. 1, et 3, d. 2, q. 1, art. 2, q. 2, et opusc. 3, cap. 224.

[2] Glos. interl.

[3] C. 18, in princ., tom. 3.

hominis dignitatem, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus, quantum ad culpam quam venerat destruere; non quantum ad naturam quam venerat salvare; secundum quam debuit per omnia fratribus assimilari, ut idem Apostolus dicit, ad Heb. 2. *Et in hoc etiam mirabilior est ejus innocentia, quod de massa peccato subjecta natura assumpta tantam habuit puritatem.*

Ad secundum dicendum, quod (sicut dictum est[1]*) oportuit, eum, qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum, quantum ad culpam cui Adam subjacuit, et quem Christus a suo delicto eduxit, ut dicitur Sapient.* 10. *Oportebat autem eum, qui mundare omnes venerat, non esse mundandum, sicut et in quolibet genere motus, primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam ab ipso Adam.*

Ad tertium dicendum, quod quia Christus maxime debebat esse a peccatoribus segregatus, quantum ad culpam, quasi summam innocentiæ obtinens, conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur, mediantibus quibusdam justis in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo, ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, et circumcisionem in signum fœderis consummandi, ut dicitur Genes. 17.

COMMENTARIUS.

Respondet D. Thomas affirmando, et congruentiæ, quas adducit, sunt optimæ. Argumenta autem in contrarium facilia sunt, et ideo nihil in explicanda littera immorari oportet. Rem vero ipsam tractabimus infra, quæstio 31, ubi de Christi genealogia ejusque conceptione disseritur.

[1] In solut. præced.

DISPUTATIO XIV,

In quatuor sectiones distributa.

QUID POTERIT A DEO ASSUMI PER QUAMCUNQUE UNIONEM HYPOSTATICAM POSSIBILEM.

Quoniam ea, quæ pertinent ad naturam assumptam per incarnationem jam factam, et facilia sunt, et cum his connexa quæ sequenti quæstione tractat D. Thomas, ideo illorum disputationem differimus, et hanc de possibili præmittimus, quæ nonnihil etiam conferet ad intelligendum ea quæ jam facta sunt. Quatuor vero sunt quæ hic possunt in disputationem venire. Primo, suppositum creatum, seu natura in proprio supposito existens. Secundo, natura integra substantialis. Tertio, partes ejus. Quarto, accidentia; præter hæc enim nihil est in rebus creatis, de quo hic disputari possit. De natura autem, vel persona increata nihil dicendum est, cum per se notum sit non posse assumi.

SECTIO I.

Utrum natura existens in propria persona potuerit assumi.

1. Suppositis variis sensibus hujus quæstionis, quos circa articulum secundum D. Thomæ explicavimus, duo sunt certa. Primum est, personam creatam formaliter, et ut persona est, non esse assumptibilem, in quo conveniunt omnes Doctores, in 3, d. 1 et 5; Scotus, in Quodlib., quæst., 19, art. 3; Aureol., apud Capreol.. in 3, d. 5, art. 2, in arg. contra secundam conclusionem. Est enim clara implicatio contradictionis, quia vel persona in suo conceptu formaliter includit negationem existendi in alio ut supposito, ut Scot. et alii volunt; vel certe includit modum per se existendi incommunicabiliter, ex quo modo immediate oritur illa negatio; et ideo illi modo directe repugnat in alio esse, seu ab alio terminari, est enim manifesta implicatio contradictionis; sicut in accidenti quamvis possit Deus accidens per se constituere, tamen quod ipsa actualis inhærentia accidentis in subjecto per se sit, est manifesta repugnantia, quia ille modus inhærentiæ includit formaliter vel radicaliter negationem modi essendi per se; et hac ratione dicitur personalitas ultimus terminus naturæ, quia in suo conceptu includit, ut persona per illam constituta in se et per se sit, cui directe repugnat

quod ab alio sustentetur vel assumatur. Præterea hac ratione non potest esse unio substantialis inter duas personas, quia non potest fieri ex illis una persona, et ideo etiam neutra potest aliam assumere. Confirmatur, quia, ut supra dicebam, disp. 11, sect. 3, de ratione personalitatis est incommunicabilitas, imo ad hoc potissimum poni videtur, ut ita terminet naturam, quod eam sic terminatam reddat incommunicabilem, et ideo dicitur esse ultimus naturæ terminus; ergo est aperta implicatio, talem terminum amplius terminari, seu constitutum per talem terminum alteri hypostatice uniri. De ratione enim hujus termini, ut supra dicebam, non est quod sit incommunicabilis naturæ ut sic; nam potius est modus ac terminus ejus; est ergo incommunicabilis personæ, et interminabilis altero simili termino. Sicut etiam linea non potest terminari alia linea, nec punctus alio puncto, nec unum ubi formaliter alio ubi, nec una actio alia actione; et in universum una forma non potest suum veluti formalem effectum per aliam formam recipere, ut calor fieri nequit calidus alio calore; ita ergo nec personalitas ut sic potest alia personalitate personari seu terminari.

2. Secundo est certum, naturam præexistentem in propria persona posse assumi, si per assumptionem et unionem ad aliam personam, privetur propria personalitate; hoc videtur per se evidens, quia non involvit majorem repugnantiam, si assumatur natura præexistens in propria persona, et privetur personalitate propria, quam quod a principio assumatur, impediendo personalitatem propriam; illa enim unio, quæ impedit personalitatem propriam, potest etiam formaliter expellere præexistentem; virtus autem Dei, cum sit infinita, non minus potest effective expellere præexistentem personalitatem, quam, ne sequatur, impedire. Et confirmatur, nam potest Deus accidens prius inhærens in subjecto privare modo inhærentiæ, et per se constituere, et humanitatem jam existentem in Verbo posset privare modo unionis, et propriam personalitatem illi conferre; ergo et e contrario. Neque ullam rationem video quare possit de hoc dubitari; quanquam D. Thomas, 4 contra gent., c. 4, videtur contrarium indicare, dicens non posse naturam humanam in propria persona præexistentem assumi, nisi per corruptionem talis personæ; et ideo, inquit, oportuisset illum hominem corrumpi, quia unioni præextitisset, et per consequens humanam naturam in eo existentem. Sed hæc ratio parum concludit: oportuisset enim personam corrumpi, seu desinere esse formaliter quoad modum personalitatis; inde tamen non fit, ipsam humanitatem quoad substantiam suam corrumpi, sed mutare tantum modum existendi; sicut e contrario, si Verbum nunc dimitteret humanitatem, destrueretur in humanitate modus unionis, non tamen substantia ipsius naturæ. Unde etiam proprie et in rigore non sequitur necessarium fore, tunc corrumpi hunc hominem, sed tantum hanc personam humanam, ut, ex supra dictis disputatione 13, constat. Et ita existimo Div. Thomam hic art. 2 mutasse sententiam, non enim dixit impossibile esse humanitatem præexistere in propria persona, sed dicit frustra id futurum fuisse.

3. Tertio est certum, ad humanitatis assumptionem ex natura rei sequi ut propria personalitate privetur, et hoc, ut minimum, probabunt rationes statim adducendæ. Quod etiam sufficienter persuadet incarnationis mysterium. Cur enim privata fuisset Christi humanitas propria personalitate, nisi id saltem ex natura rei ad assumptionem esset consecutum? Tandem humanitas ipsa, cum limitata sit, propria personalitate adæquate terminatur; ergo saltem ex natura rei non admittit aliam; ergo, hoc ipso quod ei datur alia, ex vi illius actionis consequitur ut altera privetur.

4. Quartum ergo disputandum relinquitur, utrum natura terminata propria personalitate possit assumi, conservata propria personalitate, ita ut nec personalitas assumatur, sed sola natura, nec tamen corrumpatur, sed concomitanter maneat terminans eamdem naturam. Sicut natura divina, cum per æternam generationem communicatur Filio, in illo terminatur propria Filii personalitate, non amittendo personalitatem Patris; vel sicut, si eadem humanitas, quæ nunc est assumpta a Verbo, conservata unione assumeretur etiam a Patre. Et hoc exemplum est, quod difficilem reddit hanc quæstionem, quia eadem natura existens in una persona aliena, potest assumi et terminari in alia, non amittendo priorem personalitatem; ergo eadem ratione natura existens in propria persona potest assumi et terminari ab aliena persona, conservata propria personalitate. Quam illationem ita constantem existimavit Scot., in 3, d. 1, quæst. 2, ut, ne concederet consequens, ne-

gaverit antecedens, et ex contradictorio antecedentis intulerit contradictorium consequentis. Alii vero, qui nullam etiam sufficientem rationem differentiæ assignari posse existimant, de præsenti quæstione opinantur, non esse impossibile eamdem naturam simul esse in supposito proprio et alieno, sicut non repugnat simul esse in duobus alienis, vel sicut eadem natura divina simul esse potest in tribus propriis, nulla enim hic specialis contradictio assignari potest. Quam sententiam non invenio apud aliquem auctorem, solum audivi doctos aliquos viros ita sentientes et publice docentes, et revera non possunt ratione convincente impugnari.

5. Contraria vero sententia est communis Theologorum, supponentium eam magis quam probantium, ut videre est in Scoto supra, et Durand. 1, q. 3, ad 2; Palud., q. 3, art. 2; Mars., in 3, q. 2, art. 3, dub. 1, ad 5; Capr. d. 1, ad 1 Scoti contra secundam concl.; Cajet. supra, q. 3, art. 6; Palacios, in 3, d. 1, disp. 3, ad finem; Henr., Quodl. 6, q. 7; qui tamen in assignanda ratione et implicatione contradictionis multum inter se discrepant. Prima sumitur ex Scot., quia natura creata non potest simul esse in multis personis, vel quia finita est, vel quia pendet a personis in quibus existit, et non potest simul pendere a multis. Sed hæc ratio supponit falsum, et supra soluta est, cum definivimus eamdem humanitatem posse simul assumi a duabus personis divinis, cujus contrarium illa ratio probaret, si efficax esset. Et ideo alii auctores conantur repugnantiam ostendere, assignando differentiam inter naturam terminatam propria personalitate, et assumptam a Verbo.

6. Secunda ergo ratio ex Cajetano sit, quia natura assumpta terminatur ab aliena persona intensive, non tamen extensive; at vero per propriam personalitatem terminatur intensive et extensive, et ideo hæc personalitas propria non admittit consortium alterius personalitatis. Sed hæc ratio, nisi aliud addatur, potius est petitio principii quam probatio; per illa enim verba nihil aliud fit quam obscurius repetere ipsam conclusionem; dicere enim naturam terminari personalitate propria intensive et extensive, nihil aliud est quam dicere ita terminari, ut non possit simul ab alia persona terminari; hæc autem est assertio cujus rationem indagamus. Addit ergo Cajetanus naturam existentem in propria persona constituere illam vi sua, quia secum affert propriam personalitatem, velut a se manantem; et ideo non potest hoc modo constituere nisi unam personam; unde fit consequens, ut dum ita subsistit, non possit ab alia persona assumi, quia sequitur implicatio contradictionis, nimirum, quod esset una persona, et non esset una persona cum assumente. Sed neque vim hujus rationis satis percipio, quia ex illa solum habetur, naturam creatam solum posse constituere unam personam, tanquam proprium et connaturale principium, atque adeo ut sibi intrinsecam et connaturalem. Quod vero natura constituens hoc modo unam personam non possit assumi ut alio modo componat cum assumente aliam personam humanam, non potest illa ratione concludi; quia, hoc posito, non sequitur illa contradictio, sed tunc esset una persona connaturalis, et alia assumens, et persona assumens esset una et eadem cum persona composita resultante ex unione seu assumptione, quod solum est de intrinseca ratione unionis hypostaticæ; non tamen esset una et eadem cum persona quæ concomitanter tantum supponitur assumptioni; quod non videtur esse contra rationem unionis hypostaticæ, ut suo modo patet in casu supra posito de natura assumpta a duobus personis.

7. Et ideo addit ulterius Cajetanus, ex illo modo, quo humanitas terminatur propria personalitate, sequi ut, dum sic terminata est, non possit assumi quin assumatur talis personalitas, propter naturalem connexionem quam inter se habent; hoc tamen non sequitur, quando natura est terminata in aliena persona, quæ est quodammodo extrinseca, et non connexa cum ipsa natura. Sed adhuc non cogit ratio, quia cum personalitas sit, vel res, vel modus ex natura rei distinctus, nihil videtur repugnare humanitatem assumi, quæ est capax assumptionis, manente personalitate non assumpta, quia est incapax talis assumptionis; sicut supra dicebamus naturam unitam uni personæ posse assumi ab alia, non assumpto modo unionis cum priori persona, quia ille modus est inassumptibilis, et licet sit in ipsa natura, tamen distinguitur ab illa ex natura rei. In Trinitate etiam videmus eamdem naturam, ultimo terminatam in persona Patris, rursus terminari per relationem Filii, quamvis una personalitas non terminet personaliter aliam; ad hunc ergo modum potest facilius intelligi, Verbum assumere et terminare naturam personatam, et non personalitatem ejus, cum inter hæc sit distinctio ex natura rei, quæ non reperi-

tur inter essentiam et personalitates divinas.

8. Præterea, licet in eodem Christi corpore sit præsentia localis in cœlo, et sacramentalis in Eucharistia, et unaquæque afficiat Christi corpus, illudque faciat alicubi præsens, tamen neutra afficit alteram, neque facit præsentem, quia et ex natura rei distinguuntur a corpore, et inter se habent oppositionem, neque una est capax effectus formalis alterius; atque idem erit quotiescumque opposita vel disparata in eodem tertio conjuncta fuerint; ut si albedo et nigredo essent in eodem subjecto, illud quidem afficerent, inter se autem nihil communicarent quoad suos effectus formales; sic ergo esset in præsenti casu, si subsistentia propria et aliena eamdem naturam terminarent, non ideo sequi quod una alteram afficeret aut terminaret. Ratio denique a priori est, quia posset natura pendere a pluribus et singulis personalitatibus, licet una personalitas ab alia non penderet; quia neque una personalitas indigeret alia, neque haberet influxum ullum vel habitudinem ad illam, sed mere concomitanter se haberent.

9. Quare addit ultimo Cajetanus, personam divinam esse infinitam, et supra capacitatem naturæ humanæ, personalitatem autem creatam esse finitam, et quasi adæquatam ipsi humanitati. Sed hoc nihil ad præsentem quæstionem referre video; quanquam enim humana natura existens in propria persona sufficienter et adæquate terminetur, ita ut neque natura sua appetat aliam personalitatem, neque habeat naturalem capacitatem ejus, non inde fit implicare contradictionem, ut supra naturam excellentiori modo terminetur per infinitam personam Verbi. Cur enim non dicemus hoc posse Verbum propter infinitatem suam? Etenim cum persona Verbi non solum adæquate, sed etiam excellenter terminet naturam humanam, et nihilominus possit simul terminari ab alia persona, cur eadem natura, licet adæquata terminetur propria personalitate, non poterit simul terminari ab excellentiori persona?

10. Tertia ergo ratio sumitur ex Durando et Capreolo, scilicet, quia una natura non potest simul terminari duabus personalitatibus, quæ non tantum in propria ratione personalitatis et incommunicabilitatis, sed etiam in ratione subsistendi distinguantur, quia non potest una natura, nisi unica subsistentia subsistere; et ideo natura divina potest tribus relationibus terminari, quia illæ non distinguuntur in ratione subsistendi, sed in sola incommunicabilitate; et propter eamdem causam potest eadem natura creata eisdem relationibus divinis simul terminari, non vero potest simul terminari propria personalitate et divina, quia hæ non solum in incommunicabilitate, sed in ratione subsistendi distinguuntur. Sed hæc ratio primum supponit falsum, quia relationes divinæ re vera distinguuntur in propria ratione subsistendi; et quamvis conveniant in communi et absoluta subsistentia, possunt tamen proxime et immediate assumere eamdem naturam, et terminare illam, solum per proprias subsistentias. Deinde non ostendit repugnantiam, cur non posset eadem natura pluribus subsistentiis subsistere, vel propriis, vel alienis, vel altera propria, et altera aliena, sicut potest ignis simul esse calidus duplici calore, altero innato, altero adventitio.

11. Quarta ratio sit, quia natura existens in propria persona, existit existentia creata, in persona autem Verbi existit existentia increata; repugnat autem eamdem naturam simul existere per creatam et increatam existentiam. Sed hæc ratio et falsum supponit, quia natura nunquam existit extra causas, nisi per existentiam creatam; et illo admisso, non ostendit cur repugnet eamdem naturam illis duabus existentiis simul existere; vel enim repugnaret solum quia duæ sunt, et hoc non, alias nec posset eadem natura simul existere duabus existentiis relativis increatis; vel repugnat, quia una est creata et altera increata, et oporteret ostendere specialem implicationem quæ hinc sequatur, nulla enim apparet.

12. Quinta ratio additur a quibusdam, quod personalitas propria est intrinseca, et ideo non secum compatitur aliam extrinsecam; duæ autem personalitates connaturales et intrinsecæ, ut sunt in natura divina, vel duæ etiam extrinsecæ, ut essent respectu humanitatis duæ personæ divinæ, si illam assumerent, non habent prædictam repugnantiam. Sed hæc ratio, ex hoc præcise quod una sit intrinseca, et alia extrinseca, nullam sufficientem repugnantiam declarat. Nam, si intrinsecum dicatur, quod est intime conjunctum, etiam persona assumens naturam est intime conjuncta, et unio ad illam est maxime intrinseca. Unde inter uniones ad plures personas esset eadem repugnantia. Item hoc modo duæ formæ inhærentes sunt intrinsecæ subjecto, et duo ubi seu duæ præsentiæ, et tamen Deus conjungit hæc, etiamsi alioqui disparata

sint, vel opposita in eodem subjecto. Si autem intrinsecum dicatur quod est connaturale, extrinsecum vero quod adventitium est, sicut Deus conservat in eodem subjecto duas formas, vel duo ubi præternaturalia et extrinseca, ita potest conservare unum naturale, et aliud adventitium. Neque hoc refert quicquam ad repugnantiam, si alioqui inter effectus formales talium formarum vel modorum non declaretur repugnantia.

13. Sexta ratio sumitur ex Paludano et Durando, quia personalitas relativa non excludit consortium alterius personalitatis relativæ ab eadem natura; at vero personalitas absoluta excludit conjunctionem seu consortium cujuscumque alterius personalitatis; quia ergo personalitas propria est absoluta, ideo natura, quæ per illam terminata est, non potest per aliam personalitatem simul terminari; quia vero natura assumpta ab una persona divina solum per relativam personalitatem terminata est, ideo potest simul ab alia persona divina assumi. Hæc ratio est probabilis, tamen non satis ostendit cur implicet contradictionem, personalitatem absolutam simul conjungi in eadem natura cum relativa; quia, licet verum sit personalitatem absolutam esse limitatam, et natura sua non admittere aliam, non tamen inde sequitur hoc non posse fieri virtute divina. Nam etiam una forma natura sua non admittit aliam in eodem subjecto, et tamen Deus potest facere ut simul existant. Et confirmatur, quia si fieri posset ut suppositum creatum, verbi gratia, angelicum, terminaret humanam naturam, illo posito, natura humana terminata ab Angelo posset simul assumi a Verbo, et tamen personalitas Angeli absoluta est. Antecedens quamvis a Paludano consequenter negetur, videtur per se satis clarum, et contrarium non esse verisimile, supposito quod eadem natura potest esse in duplici supposito alieno, quia non potest ibi ostendi specialis repugnantia.

14. Responderi potest ex Henrico supra, personalitatem relativam non excludere consortium alterius relativæ personalitatis ab eadem natura per identitatem cum illa, quæ non potest esse cum personalitate absoluta. Sed hoc non videtur referre, nam illa duo supposita relativa realiter distinguuntur ab humanitate, quam terminare simul possunt; ergo, quod in alia natura sint idem, nihil refert, cum non terminent per id in quo sunt idem, sed in quo distinguuntur. Item illa ratio ad summum probat, duas personas absolutas, vel absolutam et relativam, non posse esse connaturales eidem naturæ, non vero quod de potentia absoluta non possint illam terminare, quia ad hoc non est necessaria identitas personæ terminantis vel assumentis cum natura terminata vel assumpta; ergo omnis alia identitas est impertinens et per accidens.

15. Ultima ergo ratio, quæ mihi maxime satisfacit, est, quia propria et creata subsistentia solum est modus quidam intrinsecus per se existendi; hic autem modus habet formalem et immediatam repugnantiam cum illo modo unionis, quem habet natura assumpta in alieno supposito, quia esse per se, et in alio, sunt modi ita repugnantes inter se, ut unus proxime includat negationem alterius. Quod exemplo sumpto ex aliis modis similibus bene explicari potest; fieri enim non potest quod eadem virga simul sit recta et curva, quia illi modi, licet positivi sint, includunt immediatam repugnantiam. Et simili ratione, idem accidens non potest simul per se esse, et actualiter inhærere, et sic de aliis. Et ex hac ratione facile sumitur ratio differentiæ, cur eadem natura possit simul esse in duabus personis extrinsecis, non vero in propria et aliena; quia, scilicet, magis repugnant inter se modus existendi per se et in alio, quam duo modi existendi in alio, quia illi duo modi ita se habent, ut unus includat negationem alterius, isti vero minime, sed sunt prorsus disparati; sicut idem accidens potest simul esse in duobus subjectis, non tamen simul per se et in alio. Et eadem ratione intelligitur facile cur possit eadem natura divina esse in tribus personis, scilicet, quia in omnibus illis est per se, et omnes illæ personalitates sunt veluti modi per se existendi, et non dicunt unionem ad extrinsecam personam; modi autem per se existendi inter se comparati non includunt illam repugnantiam, et negationem mutuam, quam includunt modi per se et in alio.

16. Dices: etiam humanitas assumpta a Verbo per se existit in Verbo, quia in illo subsistit. Cur enim magis dicetur esse per se per propriam subsistentiam, quam per alienam, cum ab utraque distinguatur, et in utraque suo modo nitatur vel sustentetur? Nam quod alteri uniatur per modum distinctum, alteri vero non, videtur nihil referre. Respondetur, longe aliter esse naturam in propria persona et in aliena, nam in propria est quasi sibi ipsi innitens, in aliena est quasi sustentata

ab illa, et ideo modus propriæ subsistentiæ oppositam omnino rationem habet cum modo unionis. Ac denique in hoc sensu natura assumpta non est proprie per se, nec subsistit in se, sed in alio quod proprie dicitur subsistere in illa.

17. *Objectio.* — ***Responsio.*** — Potest denique hæc ratio, et simul communis hæc Theologorum sententia confirmari ex doctrina, et modo loquendi Conciliorum et Sanctorum de hoc mysterio; quia enim in Christo Domino facta est substantialis unio hypostatica inter humanam naturam, et divinam personam, definiunt omnes esse in Christi humanitate unicam tantum personam increatam et divinam, illamque solam in illa humanitate subsistere; sentiunt ergo illum modum unionis humanitatis ad Verbum repugnare cum persona creata, illamque formaliter excludere; quomodo interdum Sancti dicunt, personam consumpsisse personam, ut supra vidimus. Dicetur fortasse, ex natura rei verum esse illos duos modos inter se repugnare, et hoc satis esse ut in Christi humanitate non permanserit personalitas creata, non tamen necessarium esse ut contradictionem implicet. Sic enim in materia de Eucharistia, ex præsentia corporis Christi sub speciebus inferunt Concilia absentiam substantiæ panis, quia ex natura rei sequitur, licet oppositum non repugnet. Sed hoc mihi non satisfacit, quia cum hoc mysterium omnino sit supernaturale, et in eo tota ratio facti sit potentia facientis, si de potentia absoluta fieri potuit, ut humanitas assumeretur sine privatione suæ personalitatis, non esset ratio sufficiens ad negandum ita factum esse, cum illud non repugnet alicui perfectioni Christi, vel hujus unionis. Et deinde, quia si illi duo modi ex natura rei repugnant, inde fit (non ratione formæ, sed saltem ratione materiæ) ut simpliciter et de potentia absoluta repugnent; scilicet, quia illi duo modi non repugnant ut formæ contrariæ, sed ut modi proxime includentes negationem mutuam, seu contradictionem, ut explicatum est.

18. Neque exemplum de Eucharistia est ad rem: quia Concilia non colligunt absentiam panis ex naturali repugnantia cum præsentia corporis Christi, quæ fortasse nulla est, sed colligunt ex veritate verborum quibus fit consecratio, ut suo loco dicetur. Cum qua veritate, supposita significatione verborum, quam propriam et genuinam esse intellexit ac declaravit Ecclesia, omnino repugnat substantiam panis manere cum corpore Christi. Sic ergo in præsente, ex locutionibus Scripturæ, quibus de Christo Deo homine loquitur ut de una et eadem persona, intellexit Ecclesia non esse in Christo Domino personam humanam creatam; ergo intellexit veritatem illarum locutionum non posse consistere cum persona creata. At vero, si esset possibile humanitatem assumptam simul subsistere in propria persona, illæ omnes locutiones essent veræ, etiamsi in Christo esset duplex persona; non ergo habuisset Ecclesia sufficiens fundamentum ex quo veritatem personæ Christi colligeret. Non ignoro conjecturam hanc posse habere probabilem responsionem, nimirum ex illis locutionibus immediate inferri, personam ipsam increatam in humanitate subsistere, et quia in Scriptura vel tota fidei doctrina nulla fit mentio alterius personæ in illa humanitate subsistentis, hanc esse virtualem exclusionem seu negationem alterius personæ, sicut quia non revelantur nobis nisi tres personæ Trinitatis, ibi virtute revelatur non esse quatuor. Sic ergo Scriptura cum nobis tantum revelet unam Christi personam, virtute negat plures esse in Christo personas. Et ad hoc etiam conducit naturalis repugnantia, etiamsi de potentia absoluta non esset. Quare etiam oppositam sententiam censeo probabilem, quam video doctis viris non displicere; ratio etenim a nobis facta non est demonstratio, sed solvi etiam potest. Nihilominus sententia proposita magis probanda videtur, tum quod communis sit; tum etiam quod existat aptior ad fidei mysterium declarandum; tum demum quod ratione satis probabili suadeatur.

19. Una vero superest difficultas, quia hæc ratio facta ad summum probat, humanitatem, in uno et eodem loco existentem, non posse simul habere illos duos modos existendi; tamen si constituamus humanitatem esse in duobus distinctis locis, nulla videtur repugnantia quod in uno habeat personalitatem propriam, et per se existat, in alio vero illa careat, et existat in Verbo. Dici potest primo, humanitatem ita uniri Verbo, ut ex vi illius unionis necessario maneat illi unita, ubicumque existit, idque propter summam Verbi simplicitatem, et ineffabilem modum illius unionis, quæ abstrahit ab hoc et illo loco, et fit ad ipsum Verbum secundum se; propter hanc enim causam, quamvis Christus secundum humanitatem localiter moveatur, ipso Verbo secundum se immutato manente, sem

per humanitas, ubicumque existit, manet eodem modo unita Verbo ex vi ejusdem unionis. Et in mysterio Eucharistiæ, per quod humanitas Christi quodammodo in multis locis constituitur, in omnibus est unita Verbo ex vi ejusdem unionis.

20. Sed nihilominus hoc mihi non satisfacit, quia, licet ex natura rei verum sit humanitatem unitam Verbo, ubicumque constituatur, ferre secum suam unionem, quia est intrinsecus modus ejus, et a loco non pendens, tamen cum hic modus ex natura rei ab ipsa humanitate distinguatur, non videtur implicare contradictionem, ut existente humanitate unita in uno loco, constituatur in alio quoad substantiam suam, et non quoad modum unionis; sicut non videtur contradictionem involvere, quod eadem anima, quæ in uno loco est unita corpori, in alio ponatur sine corpore, et sine modo unionis; et similiter quod idem accidens alicubi inhæreat subjecto, alibi vero sine subjecto sit. Admisso ergo hoc casu ut possibili, non videtur inconveniens concedere totum quod argumentum intendit; quia illi duo modi non repugnant, nisi respectu ejusdem subjecti, ut habet rationem unius; at vero humanitas constituta in duobus locis habet vicem, seu modum duplicis subjecti. Deinde contradictio, seu repugnantia, quæ includitur in illis modis, solum est servatis omnibus circumstantiis ad contradictionem requisitis, et consequenter requiritur ut sit in eodem tempore et loco; unde, sicut pro diversis temporibus non sibi repugnant, ita nec pro diversis locis videntur pugnare. Quod denique exemplis supra positis declaratur, quia unum accidens potest in uno loco inhærere, et in alio per se esse, et una linea in uno loco esse recta, et in alio curva. Neque contra hoc video quod objici possit; argumentum enim supra factum ex unitate personæ Christi, et locutionibus Sanctorum, contra hoc non procedit; loquuntur enim de mysterio, ut factum est; nunc autem humanitas Christi, ubicumque est, est unita Verbo, non quia contrarium implicet contradictionem, sed quia ubicumque est hic homo, est verus Deus; et quia facta unione hoc est illi debitum et connaturale, et maxime pertinens ad perfectionem ejus. Sicut etiam ubicumque nunc est caro Christi, est unita animæ, non quia contrarium implicet contradictionem, sed quia hoc pertinet ad majorem perfectionem, et est magis connaturale.

21. Alia hic posset esse quæstio, an possit Deus eamdem naturam conservare in duplici persona, non aliena, sed propria; faciendo, videlicet, ut natura habeat duos proprios modos subsistentiæ. Et ratio dubii est, quia in eis non procedit repugnantia posita, nam per eos non esset per se et in alio, sed per utrumque esset per se; ergo ex hoc capite non est repugnantia. Nec vero ex sola pluralitate, quia non repugnat has subsistentias multiplicari in eadem natura successive; posset enim Deus subsistentiam, quam nunc habeo, a me auferre, vel aliquo tempore impedire, aliamque loco illius tribuere; ergo etiam simul posset utramque ponere in mea natura. Tandem accidenti posset simul conferre duplicem inhærentiam, vel in diversis, vel etiam in eodem subjecto. Nec vero hinc sequitur infinitas in natura, tum quia non esset ille modus subsistendi, in pluribus suppositis propriis, connaturalis, nec debitus; tum etiam quia non esset per identitatem in illis, sed per unionem. Fateor me nunc non invenire in hoc repugnantiam, nec inconveniens aliquod, sed fortasse in Metaphysica pressius dubitationem hanc examinabo. Hoc enim loco, non expedit in ea diutius immorari.

SECTIO II.

Utrum alia substantialis natura præter humanam sit assumptibilis a persona divina.

1. Hic non agimus de natura assumptibili solum ex intrinseca congruentia, sed simpliciter de potentia obedientiæ, seu non repugnantia; neque agimus de humana natura, satis enim ex mysterio facto constat assumptibilem esse. Neque audiendus est error Wicleph, quem refert Walden., lib. 1 Doctrinalis Fidei antiquæ, c. 44, qui asseruit, nullam aliam humanitatem fuisse a Verbo assumptibilem, præter eam singularem et individuam quam assumpsit. Est enim hoc plane absurdum, et sine fundamento dictum, quia non est major ratio, vel repugnantia in una quam in alia, cum in substantia et specie ejusdem rationis sint, et consequenter eamdem capacitatem habeant substantialem, ut Verbo uniantur. Et ideo Augustinus, 13 de Trinit., c. 18, ut per se notum supponit, potuisse Verbum assumere humanitatem aliunde quam ex stirpe Adæ, et ideo de Prædest. Sanct., c. 15, dicit ex sola Dei gratuita electione, et non ex alicujus meritis, factum esse

ut illa potius humanitas quam alia Verbo jungeretur. Itaque in hoc nullus unquam Catholicus dubitare potuit. Omissa ergo humana natura, quæstio esse potest vel de natura superiori, ut est angelica, vel de inferiori, ut est irrationalis, vel insensibilis natura.

2. Prima sententia esse potest, negans angelicam seu spiritualem naturam esse assumptibilem. Ita tenet Albertus, in 3, dist. 2, art. 2. Et fundamentum esse potest, quia in natura immateriali suppositum nihil addit supra naturam ipsam, sed ipsa natura per se ipsam formaliter est quo est, et quod est; inde enim fit non esse magis assumptibilem talem naturam quam suppositum. Quod fundamentum videtur doceri a D. Thoma, 4 contra gent., c. 55, ad 4, et 1 part., q. 3, ad 3, ubi generaliter dicit, in separatis a materia non distingui suppositum a natura.

3. Secunda sententia negat irrationalem naturam esse assumptibilem, nisi aliquem ordinem habeat ad rationalem. Hæc tribuitur Alexand. Alens., 3 p., q. 2, memb. 7; et Bonav., in 3, dist. 2, art. 1, q. 1. Sed his locis non agunt de possibili simpliciter, sed de eo quod maxime decet. Magis hoc insinuat idem Alensis, q. 11, memb. 1, et quæst. 12, memb. 1, artic. 1. Et sequitur ex alia ejus doctrina, in q. 7, memb. 2, art. 1, scilicet, naturam non esse assumptibilem, nisi mediante gratia habituali, cujus cum irrationalis natura capax non sit, sequitur neque hujus unionis esse capacem. Expressius tenuit hanc sententiam Henric., Quodlib. 13, q. 5; Carthus., dist. 2, q. 2, articul. 3; Picus Mirandol., in Apolog., conclus. 4, et eam ut probabilem defendunt Richard., dist. 2, art. 1, q. 2; Gabriel, dist. 2, q. 2; Marsil., in 3, q. 3. Fundamenta infra videbimus.

4. Dico primo, potuisse Deum assumere, sibique hypostatice unire naturam angelicam. Hæc est D. Thomæ hic, art. 1, ad 3, et 4 contra gent., cap. 55, ad 3 et 4, quibus locis Cajet., Ferrar., et alii Thomistæ id docent; et est communior sententia Doctorum, in 3, dist. 2; et sumi potest ex verbis Pauli ad Hebr. 2 : *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit;* quæ verba clare supponunt utrumque fuisse possibile, gratiam vero Dei erga humanum genus in hoc commendari, quod in hac unione humanam naturam angelicæ prætulerit; et hoc modo expositores omnes et Sancti hæc verba interpretantur. Et confirmatur, quia anima separata mansit unita Verbo hypostatice; ergo, pari ratione, etc. Ratio vero a priori sumenda est ex fundamento illi contrario, quod prima sententia sumebat, scilicet etiam in naturis spiritualibus suppositum ex natura rei a natura distingui, quod in Metaphysica, tractando de natura et supposito, sufficienter disputatum est. Unde quod Ferrarius, citato loco, dicit, quamvis in Angelis non sit distinctio naturæ a persona, non sequi esse impossibile assumi naturam angelicam, et privari sua personalitate, sed solum non esse congruum, non video quomodo intelligi possit. Nam si persona Angeli non distinguitur a natura, ergo personalitas Angeli nihil est præter ipsam naturam; quomodo ergo illa privari potest? Denique si ad hanc assumptionem non esset necessaria distinctio suppositi a natura, nunquam propter hoc mysterium sancti Patres et Theologi hanc distinctionem docuissent, et quoad hoc non est major ratio de natura angelica quam humana : et ideo melius Cajetanus hinc colligit etiam in Angelis personalitatem distingui a natura.

5. *Objectio.—Responsio.*— Dices : ergo posset nunc Deus assumere naturam Angeli corrumpendo personam ejus, quod videtur repugnare, quia persona Angeli est incorruptibilis. Respondetur, concedendo primo, posse Deum assumere naturam Angeli præexistentem in propria persona, juxta supra dicta, sectione præcedenti. Secundo, necessarium esse talem naturam privari personalitate, et consequenter eamdem personalitatem, seu personam ut sic, desinere esse, juxta dicta etiam sectione præcedenti. An vero illa desitio dicenda sit corruptio, quæstio est de nomine; magis vero proprie diceretur mutatio quædam in modo existendi, salva substantia ipsius naturæ; sicut quando accidens separatur a subjecto, mutat modum existendi, non tamen proprie corrumpitur; quod si inhærentia ipsa, vel in nostro proposito ipsa personalitas corrumpi dicatur, non propterea persona angelica dicenda est corruptibilis, quia ex natura sua non est subjecta huic mutationi, sed solum per divinam potentiam, illam potest suscipere.

6. Dico secundo : simpliciter loquendo, non implicat contradictionem, naturam irrationalem vel insensibilem uniri Deo hypostatice. Hæc est sententia communior Theologorum, in 3, dist. 2, ubi D. Thomas, q. 1, art. 1; et Scot., q. 1, art. 2; Palud., q. 1; Durand., q. 1; Almai., q. 2; Marsil., q. 3, art. 1; Okam, q. 1, articulo tertio et nono; Capreol., Cajet.

et omnes Thomistæ. Et videtur aperta sententia Augustini, libr. de Vera relig., c. 16, tom. 1, ubi ait, per hoc mysterium demonstrasse Deum, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter, *nam id*, inquit, *poterat et in aliquo æthereo corpore, ad nostrorum aspectuum tolerantiam temperato, sed etiam hominibus in vero homine apparuit; ipsa enim natura suscipienda erat, quæ liberanda.* Idem sentiunt Tertullianus et Gregorius Nyssen., infra citandi. Et ex his, quæ facta sunt, potest hæc sententia suaderi, primo, quia corpus humanum et terrenum Verbo unitum fuit. Dices, fuisse unitum mediante anima, sine qua uniri non posset, ut expresse affirmat Origen., 2 Periarch., c. 6, dicens : *Non enim possibile erat Dei naturam corpori sine medio*, scilicet anima, *misceri.* Sed contra: nam, licet anima dicatur medium ut quo, seu in ordine intentionis, non tamen fuit medium physice, ut ita dicam, seu in ordine executionis, ut q. 6 explicabitur. Verbum enim ipsum immediate fuit unitum corpori et materiæ secundum se, quamvis in ordine ad animam, et propter animam. Deinde in triduo mansit corpus sine anima, et tamen vere ac substantialiter mansit unitum hypostatice Verbo; ergo informatio animæ non erat simpliciter necessaria ad hanc unionem. Unde illa verba Origenis vel rejicienda sunt, vel pie explicanda secundum quamdam congruitatem. Sed respondent aliqui, etiam corpus fuisse unitum mediante anima, per dispositionem quæ in illo mansit. Sed hoc nihil refert, quia in corpore non manent, nisi vel accidentia, quæ per se non referunt ad unionem hypostaticam, ut ex supra dictis patet, vel ordo aut habitudo ad animam, quæ in corpore fuit, et postea iterum futura erat per resurrectionem, quæ potius est habitudo rationis, vel denominatio extrinseca, quam aliquid intrinsecum ipsi corpori; ergo intrinsece ipsum corpus ratione suæ substantiæ fuit capax hujus unionis; ergo, pari ratione, quælibet natura substantialis habet eamdem capacitatem. Tertio hoc suadetur, quia sanguis et alii humores, ut infra dicetur, sunt uniti Verbo hypostatice, cum non informentur anima juxta probabiliorem sententiam; ergo eodem modo poterat assumi quælibet alia substantialis natura inanimis. Quod si dicatur sanguinem esse assumptum, ut partem pertinentem ad veritatem humanæ naturæ, hoc quidem referre potest ad congruitatem, seu decentiam unionis, non vero ad capacitatem simpliciter, quia hæc est intrinseca ipsi substantiæ, quæ unitur, et proxime oritur ex hoc quod est natura capax subsistentiæ. Unde arguitur quarto (et hæc est propria ratio conclusionis), quia unio hypostatica proxime et per se terminatur ad subsistentiam; sed quælibet natura substantialis est capax subsistentiæ; ergo est capax hujus unionis. Denique nulla contradictio, vel repugnantia potest vel probabiliter ostendi, ut patebit objectionibus satisfaciendo.

7. *Objectio.* — *Responsio.* — Prima objectio est, quia irrationalis natura non est apta ad constituendam personam; ergo non potest in divina persona subsistere. Respondetur, personam et suppositum non differre in modo incommunicabiliter subsistendi, sed solum differre in dignitate naturæ, quia persona dicit illum modum subsistendi, quasi extrinsece limitatum, et contractum ad naturam rationalem. Quocirca, respectu hujus unionis hypostaticæ nihil refert quod terminus per illam resultans denominetur suppositum, vel persona, hoc enim pendet ex conditione tantum naturæ assumptæ; per se vero solum necessarium est ut sit unio in subsistentia; et ideo omnis natura capax subsistentiæ est capax hujus unionis. Ex quo expeditur facile, quod a quibusdam quæri solet, si Verbum uniretur naturæ irrationali, an uniretur in ratione personæ, ut Okam supra contendit, vel tantum in ratione suppositi, ut alii volunt. Dicendum est enim, quod Verbum in eo casu uniretur tali naturæ per suam personalitatem, sicut nunc unitur sanguini, vel sicut uniebatur cadaveri in triduo; compositum tamen resultans ex illa unione, licet esset suppositum talis naturæ, ut sic tamen non denominaretur persona, quia illa natura non esset rationalis, sicut cadaver Christi ut sic non erat persona, quanquam illud idem suppositum, ut subsistit in natura divina, persona sit.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — *Objectio.* — *Responsio.* — Secunda, et communis objectio est, quia natura irrationalis non est capax unionis divinæ, neque alicujus operationis divinæ; ergo nec divini esse, quod per hanc unionem communicatur; cum enim esse sit propter operari, teste Aristotele, quod est incapax operationis alicujus naturæ, est etiam incapax esse, seu subsistentiæ talis naturæ. Unde Damascenus, lib. 3 de Fide, c. 17, dicit carnem Christi simul cum divina substantia

actiones divinas participasse. Et c. 18 : *Mens, inquit, sapientia et operatione destituta, nulla unquam esse queat ; nam si torpida, atque immobilis est, nec quidem omnino est*. Respondetur negando consequentiam; quia visio beata non est propria operatio consequens hanc unionem ; communicatur enim sine illa, et per se, ac ex natura sua solum in gratia fundatur; est enim gratia participatio divinæ naturæ, cui respondet participatio divinæ operationis. Unio vero hypostatica, si proprie ac physice loquamur, non habet operationem hoc modo propriam, quia gratia unionis non est formalis communicatio ipsius naturæ divinæ, quæ est principium operationum divinarum; sed est communicatio subsistentiæ divinæ, quæ constituit personam operantem, non vero est principium formale operandi. Debetur autem naturæ assumptæ, ratione hujus unionis, perfectus modus operandi juxta ipsius naturæ capacitatem, et consequenter debetur gratia creata, et visio Dei, si natura sit capax ejus; non tamen sunt hæ perfectiones accidentariæ, simpliciter necessariæ ad hanc unionem, ut supra, q. 2, dictum est, et in sequentibus sæpius dicetur. Cum ergo dicitur esse communicari propter operationem, proprie et formaliter intelligendum est de esse naturæ seu essentiali, et de esse existentiæ, quod est proprium operationis naturæ; esse autem subsistentiæ, proxime et intrinsece solum est propter subsistendum, remote vero et extrinsece potest ordinari ad operandum, juxta naturæ capacitatem; et ita posset Deus, si assumeret irrationalem naturam, illam elevare ad actiones miraculosas, quas Dionysius et Damascenus divinas vocant; quamvis hoc etiam extrinsecum sit ipsi unioni, et ex voluntate Dei pendeat. Cur autem irrationalis natura sit capax hujus unionis, non autem visionis beatæ, cum tamen illa sit major perfectio quam hæc, tractatum est supra, disput. 9, sect. 2. Ratio enim est, quia hæc unio ordinatur ad quamdam substantiæ seu subsistentiæ compositionem, et ideo capacitas ejus solum fundatur in communi ratione naturæ substantialis; visio vero est operatio vitæ, cujus sola natura intellectualis est capax per facultatem, quæ non consequitur naturam substantialem ut sic, sed certum gradum ejus. Tertia objectio est, quia natura irrationalis est incapax sanctificationis, propter quod est etiam incapax gratiæ habitualis. Respondetur, in hac voce sanctificationis posse multa includi, quæ faciunt sensum ambiguum et æquivocum, ut infra, q. 7, latius exponam. Si ergo nomine sanctificationis intelligatur rectitudo aliqua et perfectio in actibus studiosis, vel meritoriis, seu liberis, non est de ratione hujus unionis ut conferat hanc sanctificationem cuicumque naturæ, sed solum naturæ liberæ, et capaci illius; non est enim hic effectus quasi formalis hujus unionis, sed solum ex illa resultat juxta naturæ capacitatem. Si autem nomine sanctificationis intelligitur deificatio quædam naturæ assumptæ, per intimam unionem et præsentiam divinæ personæ, sic omnis natura unita Verbo Dei, etiamsi irrationalis sit, est deificata et sanctificata; unde et speciali adoratione digna est ratione unionis, et, ut dictum est, illi debetur perfecta operatio juxta suam capacitatem.

9. *Objectio. — Responsio.* — Quarta objectio, quia videtur per se indignum et indecens divinam personam, ut his imperfectis et inferioribus naturis uniatur ; quod autem hujusmodi est, absolute repugnat fieri a Deo, qui summa prudentia et sapientia omnia operatur. Quæ ratio fundata est in Ansel., lib. 2 Cur Deus homo, c. 4 et 5. Respondetur primo, solum probari hoc argumento, quod D. Thomas, supra dixit, non esse in natura irrationali intrinsecam congruentiam, ut assumatur, et ideo Deus nunquam aliquid hujusmodi assumpsit, nisi in ordine ad rationalem naturam. Secundo vero dicitur, quamvis naturæ irrationali desit hæc congruentia, non tamen propterea esse vere ac proprie indecens ut assumatur, quia si Deus hoc faceret, contra nullam virtutem faceret, nec deesset illi modus et ratio propter quam decenter et sapienter id faceret; ad ostendendam, verbi gratia, potentiam suam, et sapientiam humanam confundendam, ut in simili dixit Tertul., in lib. de Carne Christi, c. 4, arguens contra Marcion., qui Deo indignum judicabat, ut de femina carnem assumeret : *Hoc enim,* inquit Tertullianus, *ita videbitur, si res humano sensu ponderetur, non autem si divino, quia stulta mundi elegit Deus, ut confundat sapientes. Et idem esset*, inquit, *si de lupa seu de vacca prodire voluisset.* Et ad eumdem modum loquitur Gregorius Nyss., in Oratione magna catechetica, c. 27, ubi inquit, posse Deum sine indecentia quamcunque naturam sumere, quia omnes a Deo infinite distant, unde respectu illius fere nihil inter se distant. Quamvis negandum non sit, in una natura majorem congruentiam reperiri quam in alia,

ut diligenter consideranti non apparet obscurum.

10. *Responsio.*—Ultima et obscurior difficultas in hac sententia est, an hæc unio ad irrationalem naturam sit possibilis ratione solius materiæ, vel etiam ratione formæ, seu totius naturæ compositæ ex materia et forma. Et est ratio dubitandi, quia forma hujusmodi naturæ non est forma subsistens, cum in suo esse pendeat a materia, tanquam a sustentante ; ergo illa non est capax hujus unionis, quæ tantum est ad subsistendum ; ergo unio solum potest fieri in materia, ratione cujus istæ res materiales subsistunt, ut sumitur ex D. Thoma infra, q. 6, art. 1, ad 2, et clarius q. 2, de Potent.Dei, art. 1. Hæc dubitatio pendet ex metaphysicis quæstionibus, de modo subsistentiæ harum naturarum, quæ ex materia et forma materiali constant, an sit idem cum sola materia, seu illam tantum proxime et immediate afficiat, et ab illa denominetur totum compositum ; an vero sit idem cum tota natura constante materia et forma, et illam adæquate afficiat, atque adeo veluti partialiter identificetur realiter cum materia et forma, et utramque afficiat. De qua re dixi in Disputationibus Metaphysicis, agens de natura et supposito, et infra, in q. 6, iterum occurret. Supponendo ergo posteriorem modum tanquam probabiliorem, dicendum consequenter est, naturam irrationalem ita esse assumptibilem a Verbo, ut per unionem Verbum proxime et immediate uniatur et toti naturæ, et materiæ, et formæ ipsi ; quamvis formæ non uniatur secundum se, sed solum ut componit totam naturam. Ita enim omnino censendum est fuisse unitum sanguini, et de cadavere Christi in triduo est id probabilius, quamvis non sit ita certum, quod pertinet ad unionem ipsius formæ cadaveris. Ratio vero est, quia tota natura est quæ trahitur ad subsistendum, et non tantum materia.

11. Neque obstat quod forma hujus naturæ non sit subsistens, inde enim solum habetur non uniri secundum se, sed prout componit unam naturam aptam ad subsistendum ; differt autem inter formam unitam secundum se, vel solum ratione totius naturæ, quod quando priori modo unitur, ex vi illius unionis manebit unita Verbo, etiamsi intelligatur non componere totam naturam ; quomodo dicemus infra uniri animam rationalem, quia est subsistens ; at vero quando unitur ratione totius, habet modum unionis pendentem a toto, et ideo non unitur ut quod subsistit, sed solum ut quo tota natura constituitur, et est apta ad subsistendum.

SECTIO III.

Utrum partes substantiales possint hypostatice uniri divinæ personæ.

1. Quæstio hæc intelligi debet de partibus præcise sumptis, an assumi possint absque unione totius naturæ, nam de unione ipsarum in toto satis dictum est in præcedenti sectione. Versari autem potest quæstio de partibus integralibus vel essentialibus physicis; metaphysicæ enim partes nihil ad rem pertinent, quia cum illæ in re non habeant distinctam entitatem nec inter se, nec a toto, non aliter possunt assumi quam in tota natura.

2. *Materia prima dupliciter per se assumptibilis sine forma.* — Dico primo : materia prima per se assumptibilis est sine forma, atque adeo sine natura integra et completa. Duobus modis potest intelligi hoc fieri ; primo, conservando materiam existentem in rerum natura sine ulla forma, et hoc modo uniendo illam Verbo ; et hic modus supponit illam quæstionem physicam, an materia possit conservari sine forma, in qua ego sentio, multo probabilius esse, posse hoc fieri ; quia re vera nulla est repugnantia, nec probabilis contradictio, quod breviter declaro : quia materia prima omni forma substantiali carens, licet non habeat actum formalem, et hoc sensu dicatur pura potentia, habet tamen suum actum entitativum, et partialem existentiam, in qua potest conservari sine forma, quia, licet fortasse secundum ordinem naturæ a forma pendeat, non tamen pendet ab ipsa, ut causa intrinsece ac formaliter constituente entitatem ejus. Et ideo potest Deus effective supplere illam dependentiam, sicut supplet in accidente dependentiam a subjecto, quando separatum illud conservat. Posito autem hoc casu, per se evidens est materiam sic existentem posse uniri hypostatice Verbo, quia talis materia esset subsistens, quamvis subsistentia partiali ; hoc autem satis est ut possit hypostatice assumi, sicut anima rationalis separata assumi potuit, quia subsistens est, licet per modum partis. Imo non desunt qui putent ita factum esse in corpore Christi in triduo ; quod ego non probo, ut suo loco dicam.

3. Secundo modo posset intelligi casus hujus conclusionis de ipsa materia existente

in toto, et actu informata per formam, ita ut quamvis materia sit actualiter pars alicujus naturæ, nihilominus Deus uniatur soli materiæ, et non immediate ipsi formæ, nec toti naturæ ut sic, sed tantum ratione materiæ. Et hoc etiam existimo esse possibile, quia materia, etiam cum actu componit totum, et informatur forma, est entitas subsistens propria subsistentia partiali, quam semper retinet, quamvis forma varietur; sicut retinet suam partialem existentiam, quæ non est existentia in alio sustentante, sed in se et per se; talis enim modus existendi fuit necessarius ipsi materiæ, ut posset eadem substare transmutationi formarum; cum ergo materia sit distincta a forma, etiamsi sit illi conjuncta, nulla est repugnantia quod Deus solam materiam assumat ad subsistendum, non assumpta forma, et consequenter non assumpta tota natura. Quin potius in corpore Christi in triduo existimant aliqui, non improbabiliter, ita factum esse, quia non videtur illis necessarium ut forma cadaveris imperfectissima, et quæ statim abjicienda erat, immediate uniretur hypostasi Verbi Dei, sed tantum ratione materiæ, de quo infra dicetur.

4. *De assumptione formæ sine materia.* — Dico secundo: forma substantialis separata a materia uniri potest hypostatice Verbo Dei. Hæc conclusio explicari potest illis duobus modis, quibus præcedens explicata est. Primo, ut forma substantialis actu informans materiam præcise assumatur, non assumpta materia proxime et immediate, et consequenter nec tota natura; et hic modus est quidem possibilis in anima rationali, quia est forma subsistens, etiam cum actu informat corpus, ut infra dicam, et ita procedit illa ratio superius facta de materia; at vero in aliis formis materialibus est res difficilior, et videtur certe probabile non posse ita assumi, quia, cum non sint per se subsistentes, non possunt per se assumi ad subsistendum, nisi per se constituantur separatæ a materia, ut infra dicam; quamdiu autem sunt unitæ materiæ, non videntur capaces subsistentiæ, quia ille modus unionis et informationis intrinsece et essentialiter includit dependentiam formæ informantis a materia, tanquam a sustentante, et ideo non potest forma materialis simul ita informare materiam, et per se subsistere, sicut supra dicebam non posse accidens simul per se esse et inhærere; pari ergo ratione, hæc forma actu informans non videtur per se capax propriæ unionis hypostaticæ, sed tantum in toto, seu ratione totius naturæ. Et hæc sententia est satis probabilis, quamvis opposita etiam possit probabiliter defendi, eo modo quem statim subjiciam.

5. Secundo ergo potest conclusio intelligi de forma substantiali, separata a materia, et per se constituta, et sic de anima rationali omnino certum et de fide est, separatam posse uniri hypostatice Verbo; ita enim in triduo factum est, quia illa, natura sua, est per se subsistens; quod vero illa non subsistat ut perfecta natura, sed ut pars tantum, et consequenter quod ejus subsistentia naturalis imperfecta sit, et quasi partialis, non impedit quin Verbo uniri possit, quia illa imperfectio est per accidens ad rationem subsistendi ut sic, et solum se tenet ex parte ipsius naturæ. Et hinc probabilius concluditur, idem fieri posse de potentia absoluta in quacumque forma substantiali, si per se conservetur extra materiam, ut omnes fieri posse concedunt, multo facilius quam accidentia conservantur extra subjectum. Et ratio est, quia forma substantialis sic separata haberet modum per se existendi, qui modus substantialis esset, atque adeo ejusdem rationis cum subsistentia; quamvis ergo hæc forma natura sua non sit subsistens, tamen, de potentia absoluta, separata, est capax veræ subsistentiæ; ergo eadem ratione posset uniri hypostatice Verbo. Et hinc fit, si eadem forma in diversis locis constituatur, posse in uno, actu informare materiam, in alio vero, per se esse, vel hypostatice assumi. Addo denique, quia forma vel natura assumpta non omnino per se est, sed habet modum unionis ad personam assumentem, ideo probabile esse hanc unionem non ita repugnare cum actuali informatione materiæ, sicut repugnat modus per se essendi; et ideo probabile est hanc formam, hoc ipso quod capax est hujus unionis hypostaticæ, posse ad illam assumi, etiam si actu informet, quamvis fortasse propriam subsistentiam, seu per se existentiam habere non possit, dum actu informat, in eodem, scilicet tempore et loco, etc. Sic enim supra dicebamus, non posse eamdem naturam simul per se esse, et uniri alteri personæ, quamvis possit simul duabus personis uniri; et hoc modo potest facile defendi prior sensus hujus conclusionis.

6. Dico tertio: pars integralis, ut cor, caput, etc., assumi potest sine aliis partibus. Hæc conclusio intelligi debet de parte actu

unita; nam si sit actu divisa, jam non est pars, sed aliqua completa natura, unde non est dubium quin possit assumi. Probatur ergo conclusio, quia hæc pars subsistit in toto, saltem partialiter, habet enim suam partialem modum per se essendi, qui solum propter continuationem cum alia parte non est integra subsistentia; ergo potest illa pars uniri Verbo, et amittere illum partialem modum per se essendi; et Verbum poterit terminare, et quasi sustentare partem illam, non terminando reliquas. Neque propterea Verbum esset pars, sicut nec dicitur esse anima aut sanguis, quia denominatio partis non est denominatio suppositi, sed naturæ incompletæ. Neque etiam subsistentia Verbi denominaretur partialis, quia ipsa non continuaretur, nec per se uniretur cum subsistentia aliarum partium; sed solum esset subsistentia unius partis, quæ continuaretur et uniretur cum aliis partibus, ad componendam unam naturam, non ad componendam unam subsistentiam. Contra has conclusiones nullas video objectiones alicujus momenti, et ideo prætermitto nonnulla, quæ hic inculcari possent; sunt enim parum utilia, et non difficile expediri possunt, perceptis his quæ dicta sunt.

SECTIO IV.

Utrum forma accidentalis possit uniri Verbo hypostatice.

1. *Duplex ratio unionis, secundum hypostasim et in hypostasi.* — Duobus modis intelligi possunt accidentia assumi: uno modo proxime et per se, ita ut vel immediate existant per ipsammet existentiam personæ assumentis, vel saltem ipsum Verbum per se terminet aliquo modo immediate et proxime existentiam ipsorum accidentium. Secundo modo possunt assumi tantum mediate, quia, videlicet, insunt in natura assumpta, quamvis non habeant immediatam aliquam unionem cum Verbo; et hic modus vocari potest, ut supra, q. 2, dicebamus, unio in hypostasi, prior vero secundum hypostasim; de unione ergo in hypostasi, non est dubium quin sit possibilis, quia de facto ita fuit in Christo, ut infra dicetur; quæstio ergo hic est de unione secundum hypostasim, et communiter tractatur de accidente separato a subjecto; et hoc sensu prius definietur, et inde facile constabit quid dicendum sit de accidente actu inhærente.

2. Prima ergo sententia affirmat posse Deum sibi hypostatice unire accidens separatum a subjecto. Ita tenet Marsil., in 3, q. 3, art. 1, quamvis sub dubio. Idem Almain., dist. 2, q. 2; Major, q. 3; Gabriel, dist. 1, q. 2, art. 2, ad 7, dicit, si Deus potest assumere irrationalem naturam, posse etiam assumere accidentalem. Fundamentum est, quia accidens separatum habet modum per se essendi, similem subsistentiæ; ergo potest Deus accidens sibi unire ad supplendum illum modum, non per inhærentiam, sed per modum hypostaticæ unionis; sic enim sustentare accidens, nullam imperfectionem dicit in sustentante, sed supponit potius perfectionem. Nec potest facile assignari repugnantia, vel implicatio quam hic modus involvat. Et confirmari hoc potest in opinione eorum qui existimant hanc unionem fieri ad existendum; si enim Deus facit ut anima existat existentia increata, cur non poterit facere ut eadem albedo existentia existat? Neque enim propterea existentia divina fieret accidentalis, sicut neque fit existentia creata aut materialis, etiamsi formam creatam vel materialem assumat. Nec sequitur in eo casu Deum denominari album, vel quid simile, sicut nec denominatur animatus, etiamsi animam hypostatice unitam habeat, quia illa denominatio sumitur a forma, ut informante vel inhærente, non ut subsistente. Neque etiam diceretur albedo, quia hoc est nomen naturæ, non suppositi, sicut supra in simili dicebamus.

3. *Accidens separatum quamvis per se sit, non subsistit neque assumi potest.* — Nihilominus probabilius mihi videtur, formam accidentalem non posse uniri hypostatice Verbo. Hanc sententiam tenet Basolis, in 3, dist. 2, q. 1, art. 2; et Palacios, q. 1, qui afferunt plures rationes, quibus omissis, ita breviter illam probo: quia imprimis non potest forma accidentalis assumi ad existendum existentia Verbi, quia hic modus unionis omni naturæ repugnat, tam accidentali quam substantiali, ut infra, q. 17, late probabitur; quanquam fortasse quoad hoc non sit specialis repugnantia in forma accidentali, ut quædam confirmatio supra facta probabiliter ostendit. Deinde accidens existens non potest quoad modum existendi terminari subsistentia divina; quia quamvis accidens separatum per se aliquo modo constituatur, tamen ille modus per se essendi non est vera subsistentia, sed est modus in se accidentalis, quia entitas accidentalis non est capax modi substantialis; ergo forma accidentalis est omnino incapax

subsistentiæ, et consequenter etiam est incapax substantialis unionis; ergo non potest ad illam fieri unio secundum subsistentiam, quæ intrinsece et essentialiter substantialis est. Et confirmatur et explicatur variis modis. Primo, quia accidens non potest uniri ad componendum unum per se, et multo minus ad componendam unam personam; at vero unio cujuscumque naturæ creatæ cum Deo tantum esse potest per modum unius subsistentiæ vel personæ. Secundo, quia substantia non potest ulla ratione poni in alio per modum inhærentis, quia hoc pugnat cum natura substantiæ, quæ omnino est incapax talis modi essendi (et ideo licet humanitas sit in Verbo divino, non tamen inhærendo, sed alio modo accommodato substantiæ); ergo, pari ratione, natura accidentalis non potest trahi ad subsistendum. Tertio, intelligi non potest punctum immediate terminare corpus et superficiem, quia non est proportio nec capacitas; ergo, simili modo, etc. Et per hæc satisfactum est fundamento contrariæ sententiæ, jam enim ostensum est hypostaticam unionem repugnare accidenti, quia non est capax substantialis unionis. Quod autem ibi dicitur, sustentare pertinere ad perfectionem, respondetur hoc esse quoddam commune et analogum, quod in re poni non potest, nisi in aliqua specie, seu particulari modo sustentandi; si ergo unum sustentet aliud per modum subjecti, imperfectum quid et potentiale esse necesse est, et ideo non potest hic modus convenire divinæ personæ; si autem sustentet per modum suppositi, est quidem hic perfectus modus, excedit tamen imperfectam naturam accidentis, quæ non est capax illius; alius autem modus sustentandi, qui sit per veram unionem et intrinsecam, nec intelligi, nec fingi potest.

4. Et ex his a fortiori colligitur accidens actu inhærens subjecto multo minus posse immediate uniri personæ divinæ, quia et ratione imperfectæ naturæ non est capax hujus unionis, ut dictum est, et ratione actualis inhærentiæ habet majorem quamdam repugnantiam cum hujusmodi unione.

QUÆSTIO V.

DE MODO UNIONIS EX PARTE PARTIUM HUMANÆ NATURÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor :

Primo, utrum Filius Dei debuerit assumere verum corpus.

Secundo, utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem.

Tertio, utrum assumpserit animam.

Quarto, utrum assumere debuerit intellectum.

Res tota, quam in hac q. D. Thomas tractat, fere explicata fuerat quæstione præcedenti; solum enim ostendit partes physicas et essentiales humanæ naturæ assumptas fuisse a Verbo, quod fere ex superioribus constabat; quia non poterat humana natura assumi, nisi constans ex partibus essentialibus; tamen D. Thomas, ad refellendos aliquos errores, et uniuscujusque rei propriam rationem reddendam, hanc quæstionem movet, quæ adeo clara est, ut circa litteram nihil fere commentari oporteat.

ARTICULUS I.

Utrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim Philip. 2, quod in similitudinem hominum factus est. Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.*

2. *Præterea, assumptio corporis in nullo derogavit dignitati divinitatis; dicit enim Leo Papa, in sermone de Nativit.* [2], *quod nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio. Sed hoc ad di-*

[1] Infra, art. 2, corp., et q. 14, articulo primo, corp.; et 3, d. 2, q. 1, a. 3, q. 1, et q. 2, et 4; contra, c. 29, 30 et 34, princ., et 35, fin.; et Pot., q. 6, ar. 7, corp., et opus. 2, c. 213 et 227.

[2] In serm. 1, post med. illius : incipit hic sermo, Salvator noster.

gnitatem Dei pertinet, quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. *Præterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti, quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isai. 6: Vidi Dominum sedentem, etc. Ergo videtur quod etiam apparitio Filii Dei in mundo non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.*

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. 83 Quæst.[1]*: Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus; et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus ejus. Et sic patet quod verum corpus assumpsit.*

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus[2]*, natus est Dei Filius, non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.*

Et hujus ratio potest triplex assignari. Quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis[3]*, quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his, quæ in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus, sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum quæ Evangelistæ de eo narrant secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quamdam, et sic etiam sequeretur, quod non fuerit vera salus hominis subsecuta; oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumentis, quæ cum sit veritas, non decuit ut in ejus opere aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Lucæ ultimo, cum discipuli conturbati et conterriti putabant se spiritum videre, et non verum corpus; et ideo se eis palpandum præbuit, dicens: Palpate, et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo, per modum quo omnes, qui vere in natura humana existunt, similes specie esse dicuntur; non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit, quod factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quod per hoc, quod Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est ejus dignitas diminuta. Unde Augustinus dicit, in libro de Fide ad Petrum[1]*: Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus; sed formæ Dei plenitudinem non amisit. Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, ut forma corporis fieret, quod repugnat divinæ simplicitati et puritati. Hoc enim esset assumere corpus in unitatem naturæ, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet*[2]*. Sed, salva distinctione naturæ, assumpsit corpus in unitatem personæ.*

Ad tertium dicendum, quod figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem. Si enim secundum omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res; ut Damasc. dicit, in 3 lib.[3]*. Conveniens ergo fuit ut apparitiones Veteris Testamenti essent secundum apparentiam, quasi figuræ; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus, 2 Colos. 2: Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

Hic articulus clarus est, et nulla expositione indiget.

ARTICULUS II.

Utrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem[4]*.*

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non habuerit corpus carnale sive terrestre, sed cœleste; dicit enim Apostolus, primæ ad Corinth. 15: Primus homo de terra terrenus; secundus homo de cœlo cœlestis. Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra, quantum ad corpus, ut patet Genes. 1. Ergo*

[1] Q. 14, in princ., tom. 4.

[2] Capit. 2, a med., habetur inter opera August., tom. 3.

[3] Quæst. 1, art. 1.

[1] Cap. 2, declinando ad fin., tom. 3.

[2] Quæst. 2, art. 2.

[3] C. 26, circa fin.

[4] Infr. q. 35, art. 3, c., et q. 37, a. 1, c., et q. 54, art. 3, c.; et 3, dist. 2, q. 1, a. 3, q. 1, c., et q. 2, c.; et 4 contra, c. 30 et 34; et opus. 2, c. 214.

etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de cœlo, quantum ad corpus.

2. *Præterea, primæ ad Corint. 15, dicitur: Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro et sanguis, sed magis corpus cœleste.*

3. *Præterea, omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora, nobilissimum est corpus cœleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.*

Sed contra est, quod Dominus dicit, Lucæ ultimo: Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Caro autem et ossa non sunt ex materia cœlestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cœleste, sed carneum et terrenum.

Respondeo dicendum, quod eisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse cœleste, quibus ostensum est [1] *quod non debuit esse phantasticum.*

Primo enim, quia, sicut veritas humanæ naturæ non salvaretur in Christo si corpus ejus esset phantasticum (ut posuit Manichæus), ita etiam non salvaretur si poneretur cœleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet, carnes et ossa, quæ in hominis diffinitione poni oportet, ut patet per Philosophum, 7 Metaph. [2].

Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum, quæ Christus in corpore gessit. Cum enim corpus cœleste sit impassibile et incorruptibile (ut probatur in primo de Cœlo [3]*), si Filius Dei corpus cœleste assumpsisset, non vere esurisset, nec sitisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertio etiam hoc derogaret veritati divinæ. Cum enim Filius Dei se hominibus ostenderit quasi corpus carneum et terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cœleste habuisset. Et ideo, in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus* [4]*, dicitur: Natus est Dei Filius carnem ex virginis corpore trahens, et non de cœlo secum afferens.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de cœlo descendisse dupliciter. Uno modo, ratione divinæ naturæ, non ita quod natura divina in cœlo esse desierit, sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam, secundum illud Joannis 3: Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo Filius hominis, qui est in cœlo. Alio modo ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cœlo descenderit, sed quia virtute cœlesti, id est, Spiritu Sancto, est ejus corpus formatum. Unde Augustinus dicit ad Orosium [1]*, exponens auctoritatem inductam: Cœlestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine. Et hoc etiam modo Hilarius exponit in libro de Trinitate* [2].

Ad secundum dicendum, quod caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis. Quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam; fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam, ut opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesina synodo legitur verbum sancti Theophili dicentis: Qualiter artificum optimi non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes, in admiratione sunt, sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutes, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex Dei Verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis cœlestis apprehendens ad nos advenit, sed in luto magnitudinem suæ artis ostendit.

COMMENTARIUS.

Tota littera D. Thomæ est perspicua. Solum sunt duo breviter observanda. Primum est, D. Thomam suis rationibus directe concludere, corpus Christi Domini non fuisse confectum ex materia, seu substantia cœlesti; sed ex illa materia qua cætera corpora humana constare solent; consequenter vero, quamvis id diserte non dicat, convincit corpus Christi fuisse mixtum, et ex quatuor elementis coagmentatum; hoc enim intellexit in titulo, nomine terreni corporis. Pari etiam ratione concludit, habuisse corpus illud quatuor humores, quos in titulo, nomine sanguinis indicavit; in rationibus vero articuli, sub nomine corporis carnei illos complexus est,

[1] Art. præc.
[2] Tex. 39, tom. 3.
[3] Tex. 20, tom. 2.
[4] Cap. 2, a medio, to. 3, inter op. Aug.

[1] In Dialog. 65 quæst., q. 4, a med. illius, tom. 4.
[2] Lib. 10, de Trin., ante med., ad sensum.

quia non est vera ac viva caro sine sanguine cui alii humores admisti sunt. Secundo est observandum, rationibus D. Thomæ recte quidem effici, Christi humanitatem constitisse hujusmodi corpore, et in illo fuisse sanguinem et alios humores; quomodo autem hæc omnia fuerint unita Verbo, an, scilicet, immediate et proxime, seu secundum hypostasim, an vero tantum mediate, seu in hypostasi, ex his quæ D. Thomas tradit, solum hoc potest convinci, hæc omnia ita fuisse unita Verbo, ut necessarium est ad hoc, ut Verbum vere factum sit caro et homo, ex quo recte concluditur fuisse proxime et immediate unita, ut disputatione sequenti latius explicandum est; et ibidem tractabimus locum primæ ad Corinth. 15, quem in solutione ad primum D. Thomas explicavit.

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei assumpserit animam[1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Filius Dei animam non assumpserit. Joannes enim incarnationis mysterium tradens, dixit: Verbum caro factum est, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.*

2. *Præterea, anima necessaria est corpori ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur, quia ipsum Verbum Dei est, de quo dicitur Psalm.* 35: *Domine, apud te est fons vitæ. Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsente. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam Philosophus dicit in primo de Cœlo*[2]. *Ergo videtur, quod Filius Dei animam non assumpserit.*

3. *Præterea, ex unione animæ ad corpus, constituitur natura communis, quæ est species humana. In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere, ut Damasc. dicit, in* 3 *libro*[3]. *Non igitur assumpsit animam.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Agone Christiano[1]: *Non eos audiamus, qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum a Verbo Dei, et sic audiunt quod dictum est: Verbum caro factum est, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, in lib. de Hæresibus[2], *opinio fuit primo quidem Arii, et postea Apollinaris, quod Filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentes quod Verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo sequebatur, quod in Christo non fuerint duæ naturæ, sed una tantum; ex anima enim et carne, una natura humana constituitur.*

Sed hæc positio stare non potest propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturæ, in qua Dominus de sua anima facit mentionem, Matth. 26: *Tristis est anima mea usque ad mortem; et Joan.* 10: *Potestatem habeo ponendi animam meam. Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quod in his verbis anima metaphorice sumitur; per quem modum in Veteri Testamento Dei anima commemoratur, Isai.* 1: *Kalendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea. Sed, sicut dicit Augustinus, in lib.* 83 *Quæst.*[3], *Evangelistæ in Evangelica narratione narrant, quod miratus est Jesus, et iratus et contristatus, et quod esuriit. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc, quod comedit, et dormivit, et fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum. Alioquin si et hæc ad metaphoram referantur, cum similia legantur in Veteri Testamento de Deo, peribit fides Evangelicæ narrationis. Aliud enim est quod prophetice nunciatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo, derogat prædictus error utilitati incarnationis, quæ est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus, in libro contra Felicianum*[4]: *Cur, accepta carne, animam dispensatio mediatoris omisit? Nisi forte aut innoxiam sciens, medicinæ indigentem esse non credidit, aut a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit, aut ex toto insanabilem judicans, curare nequivit, aut ut vilem, et quæ nullis usibus apta videretur, abjecit. Horum duo blasphemiam*

[1] 3, d. 2, q. 11, art. 3, q. 2; et 4 cont., c. 32, 34, princ., 35, col. 2 fin., 37 fin., et 41, col. 1; et Verit., q. 20, a. 1, et Unio., a. 1, et opus. 2, cap. 211.
[2] Text. 32, et l. 2, text. 59, tom. 3.
[3] C. 1 et 11.

[1] Cap. 21, in princ.
[2] Cap. 49 et 55, tom. 6.
[3] Q. 80 a med., tom. 4.
[4] Cap. 13, post. med., tom. 6.

important in Deum: quomodo enim diceretur Omnipotens, si curare non potuit desperatam; aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in uno animæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animæ, qui eam ad accipiendam legem, habitu insitæ rationis instructam, a peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? Aut quomodo ejus generositatem novit, qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animæ substantia; si transgressionis culpam, propter intelligentiam, pejor est causa. Ego autem Christum et perfectam sapientiam dico et scio, et piissimum esse non dubito: quorum primo meliorem et prudentiæ capacem non despexit; secundo, eam, quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. Tertio vero hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem: caro enim et cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur; unde recedente anima, non est os aut caro, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum, in 2 de Anima, et 7 Metaph. [1].

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: Verbum caro factum est, caro ponitur pro toto homine; ac si diceretur: Verbum homo factum est, sicut et Isai. 40: *Videbit omnis caro pariter, quod os Domini locutum est. Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta* [2], *per carnem Filius Dei visibilis apparuit. Unde subditur: Et vidimus gloriam ejus. Vel ideo, quia, ut Augustinus dicit, in libro* 83 *Quæst.* [3], *in tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum et caro nominavit, omittens animam, quæ est Verbo inferior, carne præstantior. Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quæ, propter hoc quod magis distat a Verbo, minus assumptibilis videbatur.*

Ad secundum dicendum, quod Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiva. Sed anima est principium vitæ corporis tanquam forma ipsius; forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum; sicut ex præsentia ignis potest concludi, quod corpus, cui ignis adhæret, sit calidum.

[1] Lib. 2 de Anima, text. 9, lib. 7 Metaph., text. 35, circa med., tom. 2 et 3.

[2] In hujus solut. prin.

[3] Q. 80, paulo post princ., tom. 4.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, imo necessarium dicere, quod in Christo fuerit natura quæ constituitur per animam corpori advenientem; Damascenus autem [1] *negat, in Domino Jesu Christo esse communem speciem, quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis et humanitatis.*

Littera hujus articuli est facilis, atque ideo illum explicare necessarium non est.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum [2].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit mentem humanam sive intellectum. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur ejus imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit, in lib. de Trinitate* [3]. *Cum ergo in Christo fuerit præsentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.*

2. *Præterea, major lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum (ut dicitur Joannis* 1), *comparatur ad mentem, sicut lux major ad minorem; quia et ipsa mens lux quædam est quasi lucerna illuminata a prima luce, Proverb.* 20: *Lucerna Domini spiraculum hominis. Ergo in Christo, quia est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.*

3. *Præterea, assumptio humanæ naturæ a Deo Verbo dicitur incarnatio ejus. Sed intellectus sive mens humana neque est caro, neque est actus carnis, quia nullius corporis actus est, ut probatur in* 3 *de Anima* [4]. *Ergo videtur, quod Filius Dei humanam mentem non assumpserit.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit, in libro de Fide ad Petr. [5]: *Firmissime tene, et nullatenus dubites Christum, Filium Dei, habere veram nostri generis carnem et animam rationalem, qui de carne sua dicit: Palpate, et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere, Lucæ ulti-*

[1] Loco in art. citato.

[2] 3, d. 2, q. 1, art. 3, q. 2, c.; et 4 cont., c. 33; et Ver., q. 20, a. 1, c.; et opusc. 2, c. 212.

[3] Lib. 14, c. 3 et 6, tom. 3.

[4] Text. 6 et 12.

[5] Cap. 14, in prin., tom. 3.

mo ; animam quoque se habere ostendit dicens : Ego pono animam meam, et iterum sumo eam, Joan. 16 ; *intellectum quoque animæ ostendit se habere dicens : Discite a me quia mitis sum, et humilis corde, Matth.* 11 ; *et de ipso per Prophetam Deus dicit : Ecce intelliget puer meus, Isa.* 52.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus, dicit in libro de Hæresibus [1], *Apollinaristæ de anima Christi a Catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse. In qua quæstione testimoniis Evangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt. Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur, sicut et prædicta. Primo enim hoc adversatur narrationi Evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth.* 8. *Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectus ad causam, dum, scilicet, aliquis videt effectum cujus causam ignorat, et quærit, ut dicitur in principio Metaphysicæ* [2]. *Secundo, repugnat utilitati incarnationis, quæ est justificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ justificantis, nisi per mentem. Unde præcipue oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damascenus, in* 3 *lib.* [3], *quod Dei Verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem. Et postea subdit* [4] : *Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur ; quod enim inassumptum est, incurabile est. Tertio, hoc repugnat veritati incarnationis ; cum enim corpus proportionetur animæ, sicut materia propriæ formæ, non est vere caro humana, quæ non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo, si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed bestialem ; quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus, lib.* 83 *Quæst.* [5], *quod secundum hunc errorem sequeretur, quod Filius Dei belluam quamdam cum figura humani corporis suscepisset ; quod iterum repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod ubi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur ejus imago ad hoc, quod suppleat locum rei, sicut ubi est imperator, milites non venerantur ejus imaginem. Sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsa rei præsentia, sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per ejus præsentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam, necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univerit.

Ad secundum dicendum, quod lux major evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis, non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati ; ad præsentiam enim solis, stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi, et ideo per præsentiam Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur [1].

Ad tertium dicendum, quod licet potentia intellectiva non sit alicujus corporis actus, ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quod sit nobilior ad hoc quod habeat potentiam intelligendi ; et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

COMMENTARIUS.

Hujus articuli titulus intelligi potest, vel de potentia ipsa intellectiva, quæ est accidens animæ superadditum, vel de ipsa substantiali anima, prout attingit gradum rationalem seu intellectualem, et interdum nomine intellectus significatur, ut idem D. Thomas docuit prima parte, q. 79, art. 1, qui non satis explicat quo sensu hanc quæstionem moveat ; nec de errore Apollinaris satis constat quo sensu mentem seu intellectum Christo negaverit. Ea vero, quæ D. Thomas adducit in corpore articuli, ad utrumque sensum facile applicari possunt ; nam duæ primæ rationes , quibus probat in Christo fuisse intellectum, scilicet, quia admirabatur, et quia fuit capax meriti, de potentia intellectiva immediate procedunt. Tertia vero ratio, scilicet, quia alias caro Christi non esset vere humana, sed bestialis, solum probat de substantia et essentia animæ rationalis. Quocirca videtur D. Thomas hoc potissimum intendisse in hoc articulo, præsertim cum hoc loco non tam de accidentibus, quam de substantia naturæ assumptæ sermo sit; quanquam quoniam substantia rei ex accidentibus et

[1] Cap. 55, in prin., tom. 6.
[2] L. 1 Meta., c. 2, in med., tom. 3.
[3] L. 3 Ort. fid., c. 9, circ. med.
[4] Ibid.
[5] Q. 80, non procul a princ., tom. 4.

[1] Infra, q. 9, art. 1, ad 2 ; et 3, d. 11, q. 1, a. 1, ad 3, et d. 14, a. 1, q. 1, ad 2.

operationibus recte cognoscitur, merito in prima et secunda ratione, ex operationibus colligit facultatem, ut ex facultate etiam ipsa substantia animæ rationalis Christo non defuisse intelligatur, quod argumentum præsertim ex operationibus vitæ efficacissimum sumitur; quia hæc operatio inseparabilis est a suo principio intrinseco, tam proximo, quod est potentia, quam principali, quod est ipsa animæ substantia. Cætera clara sunt.

DISPUTATIO XV.

In octo sectiones distributa.

QUID VERBUM ASSUMPSERIT PER INCARNATIONEM, PROUT FACTA EST.

In præcedenti disputatione diximus quid sit assumptibile per quamcumque unionem hypostaticam possibilem; hic dicendum sequitur quid assumpserit Verbum divinum per unionem hypostaticam, quæ facta est. Possumus autem ex his quæ ibi dicta sunt, hic sine nova disputatione sumere quid Verbum non assumpserit. Primum est, Verbum non assumpsisse aliquam aliam naturam præter humanam, et partes ejus, quod certum de fide est, quia Deus factus est homo, et non aliud. Unde in Scriptura sacra hoc prædicatur, tanquam singulare beneficium humanæ naturæ collatum; et de solo Christo dicitur esse Principem et caput omnium, constitutum super opera manuum Dei, quia soli humanitati ejus concessa est tam ineffabilis gratia; unde nullus alius subsistens in creata natura, potest secundum fidem dici verus et naturalis Deus, nisi solus Christus. Denique de angelicis naturis expresse dicitur ad Hebr. 2: *Non Angelos apprehendit*, quod tanquam manifestius et clarius supponitur de inferioribus naturis. Hujus vero rei supra tradidimus congruentias, disput. 3. Secundo certum est Verbum non assumpsisse personam creatam, nec naturam habentem personalitatem creatam. Hoc etiam est de fide, ut sufficienter explicatum est circa litteram D. Thom., et disput. 7 late contra Nestorium probatum est; dictum etiam est disputatione præcedenti hujusmodi assumptionem vel unionem esse impossibilem; satis ergo constat non esse factam. Superest ergo dicamus quid Verbum assumpserit; et prius dicemus de tota natura, deinde de partibus ejus, tam essentialibus quam integrantibus.

SECTIO I.

Utrum Verbum assumpserit veram hominis naturam.

1. Omissis erroribus, tam supra, disput. 7, tractatis, quam statim sectionibus sequentibus tractandis, dico primo, Verbum divinum assumpsisse veram et essentialiter perfectam humanam naturam. Est de fide, quæ sufficienter probatur ex illo principio, supra, disput. 2, late probato, Christum esse verum Deum, et verum hominem; ex quo, disput. 7, conclusimus, in Christo esse duas naturas, veram, scilicet, divinitatem, et veram humanitatem, ex quibus et in quibus subsistit, et hinc tandem concluditur veram assumpsisse humanitatem, quia per hanc assumptionem factum est ut in illa subsistat.

2. Dico secundo: hæc humanitas a Verbo assumpta est unica, individua et singularis. Ita docent omnes Theologi, cum Damasc., lib. 3, cap. 11, et est de fide certum, quatenus de fide certum est, Christum esse quemdam singularem hominem ab aliis numero distinctum non tantum ratione personæ, sed etiam ratione naturæ humanæ. Ratio vero est facilis, quia humanitas abstracta ab individuis, ut sic, non est res apta ad existendum; debuit ergo necessario assumi individua natura; quod autem in una tantum, et non in omnibus, neque in multis facta fuerit hæc unio, constat de fide, ex iis quæ in principio hujus disput. diximus.

3. *Prima objectio.* — *Responsio.* — Sed contra primo, quia fructus hujus unionis futurus erat communis omnibus hominibus; ergo debuit natura communis omnibus sumi. Propter hoc fertur, quemdam doctorem Parisiensem asseruisse, assumptam esse humanitatem in communi. Sed est hæretica et inintelligibilis sententia, et fundamentum ejus frivolum; ex quo potius concludi potest contrarium, nam fructus hujus unionis, qui est gratia, et gloria, et remissio peccatorum, fuit universalis causalitate et operatione, et ideo fuit necessaria singularis et individua natura, quæ talium operationum principium esse posset.

4. *Secunda objectio.* — *Responsio.* — Sed contra secundo, quia suppositum supra naturam specificam et communem non addit, nisi principia individuantia; sed individua natura includit hæc principia; si ergo Christus assumpsit individuam naturam, assum-

psit suppositum. Qui majorem propositionem admittunt, dicunt humanitatem Christi per assumptionem factam esse hanc, seu individuam. Sed hoc est impossibile, tum quia, quod assumitur, supponitur assumptioni; assumitur autem hæc natura; tum etiam quia, si dimitteretur a Verbo, eadem numero maneret; tum denique quia nulla res potest formaliter constitui hæc, seu individua, per aliam rem a se distinctam, ut ex Metaphysica suppono, quia non potest esse res vera et actualis, nisi sit singularis et individua. Respondetur ergo negando majorem, nam principia individuantia potius pertinent ad constitutionem hujus naturæ, suppositum vero addit specialem modum per se existendi. Hic vero sese offerebat quæstio, an propter assumptionem humanitatis possit etiam Verbum dici hominem assumpsisse; sed hæc sufficienter circa litteram D. Thomæ explicata est.

5. Dico tertio: Verbum assumpsit hanc humanitatem, non omnino denuo creatam, sed ex ipsis hominibus a stirpe Adæ descendentibus. Est de fide, ut constat Matth. 1, et Luc. 3; de illa tractat D. Thom. infra, q. 31 et 32; nonnullæ vero congruentiæ illius supra, disput. 3 et 4, adductæ sunt, et alias adduxit D. Thom., q. 4, artic. 6; summa omnium est, quia expediens fuit ut per eamdem naturam dæmonem vinceret, quam ipse in Adam vicerat.

6. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices: hac ratione probaretur, debuisse ipsam Adæ singularem naturam sumere. Respondetur id non fuisse conveniens, tum quia illa natura jam fuerat peccato maculata; tum etiam quia jam erat terminata in propria persona; ac denique, quia ex Adamo generandi erant homines secundum carnem, quod non decebat Christum, maxime cum ab eodem Adamo originalem maculam tracturi essent. Lege D. Thom., in 3, d. 2, q. 1, art. 2, q. 3.

SECTIO II.

Utrum Verbum assumpserit veram animam rationalem.

1. Prima hæresis fuit Arianorum, negantium in Christo fuisse veram animam, dicebant enim Verbum illi fuisse loco animæ. Ita refert Epiph., hæres. 69; et August., in 49; Nazianzenus, orat. 51, post medium; Cyril. Alexand., ep. 9 et 29, et in septima Synodo, act. 6, tom. 5, non longe a fine; idem error tribuitur Eusebio Cæsariensi, et aliis Arianis.

2. Secundus error fuit Apollinaris, qui in principio dicitur sensisse cum Arianis; postea vero, quibusdam Scripturæ testimoniis coactus, dixit in Christo esse animam sentientem, non tamen mentem. Ita refert Epiph., hæres. 77, ubi Epistolam Athanasii ad Epictetum contra hanc hæresim citat; August., hæres. 55; Vincent. Lirin., in suo libel. contra hær., c. 17; Nazian., orat. 46, quæ est epist. ad Nectar.; Cyril., hom. 5, Ephes. dicta; Ruffinus, lib. 11 Hist., c. 20; et Socrates, in Tripartita, lib. 5, c. 44. Quid autem nomine mentis Apollinaris intellexerit, an, scilicet, potentiam intellectivam, vel ipsam substantiam rationalis animæ, non satis aperte explicant dicti auctores, quanquam Augustinus, et fere Epiphanius et Ruffinus non obscure indicent, eum non de sola accidentali facultate, sed de substantia ipsius animæ fuisse locutum; sic enim Augustinus ait: *Negavit mentem, quæ est rationalis anima hominis.* Epiphanius vero refert, se interrogasse hæreticos, quid nomine mentis intelligerent, ipsosque respondisse, esse substantiam seu spiritum.

3. *Quid mentis nomine intelligat significari Epiphanius.* — *Ejus sententia perpenditur.* — Ex quo fit consequens, eos negasse partem quamdam humanæ naturæ. Quo sensu hæretici dicti Dimeritæ, quorum auctor fuit quidam Timotheus, postea dixerunt, ex tribus partibus humanæ naturæ, corpore, anima et mente, Verbum duas priores tantum assumpsisse, ut constat ex Epiphanio supra, et hæres. 78, et ex epistolis Damasi, quas refert Niceph., lib. 12 Hist., cap. 17 et 18, et ex parte habentur tom. 2 Conc., et apud Theodor., lib. 5 Histor., cap. 10 et 11; quibus locis Damasus contra hunc hæreticum definit, assumpsisse Christum veram animam rationalem, non obscure indicans hoc negasse prædictum hæreticum, et in hoc fuisse secutum Apollinarem. Verum est tamen Epiphanium supra, primum contendere, mentem non esse spiritum, ex illo loco, 1 Cor. 14: *Psallam spiritu, psallam et mente;* deinde velle non esse substantiam, quia *alias,* inquit, *multiplex esset homo;* ac tandem asserere mentem non esse substantiam, sed humanæ substantiæ functionem, *seu actionem* (ait ipse) *ex Deo nobis datam.* Sed prior locus parum cogit, nam ibi nomine *spiritus* non significatur anima hominis, sed vel donum spiritus, linguarum videlicet donum, de quo ibi ser-

mo est, vel certe aer, aut vox quæ in aere formatur; unde est illud, quod ibi præmittitur: *Si orem lingua, spiritus meus orat*, id est, vox vel lingua mea, *mens autem mea sine fructu est;* et deinde subjungit: *Orabo spiritu, orabo et mente*, hoc est, non tantum verba proferendo, sed etiam animo et mente concipiendo. Unde etiam potest ibi nomine *spiritus* affectus orandi significari; hic autem, cum mens dicitur esse spiritus hominis, *spiritus* pro animæ substantia sumitur. Unde, quod in secundo dicto Epiphanius inferebat, solum probat mentem non esse substantiam ab homine separatam, eique assistentem, quia sic homo non esset unus, sed multiplex; hoc vero non sequitur, dicendo mentem esse substantiam rationalis animæ cum corpore unum hominem componentem. Quod denique tertio loco ait, mentem esse actionem, fortasse interdum hæc vox ita usurpatur. Apollinaris tamen non in hac tantum significatione de mente est locutus; nec nomine mentis sola actio ejus, sed etiam principium ipsius, vel proximum, vel principale et radicale, significari potest et solet, ut declaratum est, et amplius constabit ex his quæ infra, q. 6, art. 2, in ejus commentario ostendemus. In hoc ergo sensu hæc hæresis hoc loco refutanda est; de potentia namque intellectiva inferius suo loco, q. 9, tractabimus.

4. *Conclusio de fide tenenda.* — Dico ergo: Christus Dominus assumpsit veram animam rationalem, ejusdem speciei cum animabus aliorum hominum. Est de fide, quæ sufficienter probari posset ex principio posito sectione præcedenti, quia sine vera anima rationali vera humanitas esse non potest, nec verus homo, cum per illam formaliter et essentialiter constituatur. Probari etiam potest sufficienter ex principio posito supra, disput. 7, sect. 2, ubi ostendimus unionem hanc non esse factam in natura. Sed præterea probatur ex propriis. Primo, ex Scriptura, Joan. enim 12, dicit Christus: *Nunc anima mea turbata est*, et Matth. 26: *Tristis est anima mea;* ubi non potest nomine animæ Verbum intelligi, tum propter verborum proprietatem, tum quia illi affectus non possunt ipsum Verbum afficere, sicut solent afficere animum; alias oporteret Verbum ipsum esse passibile, quod Ariani facile concederent, quia negabant esse verum Deum; contra quos sufficienter supra disputatum est; et q. 2, ostendimus Christum non esse passum nec mutatum in sua divinitate. Deinde non possunt illa testimonia exponi de anima sentiente tantum. Primo, quia non est sermo de quacumque passione tristitiæ, sed de tristitia rationali et voluntaria, ut patet ex verbo illo: *Non mea voluntas, sed tua fiat;* et ex eo quod ex voluntaria consideratione, et meditatione excitavit in se illam tristitiam, ut argumentatur sexta Synod., act. 18, in edicto Constantini, in quo antiqui Græci Patres contra hunc errorem referuntur. Denique, Joan. 10, ait Christus: *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam; nemo tollit eam a me, sed potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam;* ex quibus verbis satis constat, illam Christi animam habuisse libertatem arbitrii, et fuisse immortalem; unde de illa dictum est Psalm. 15: *Non derelinques animam meam in inferno*, ut ab Apostolo Petro explicatur, Act. 2; et ideo Matth. 26, et Luc. 23, eadem anima *spiritus* dicitur. Ex quibus locis etiam constat, in Christi morte hanc animam fuisse a corpore separatam, cum tamen Verbum nunquam fuerit a corpore disjunctum.

5. Secundo, principaliter definita est hæc veritas a Damaso Papa, cum Concilio Romano, in professione fidei quæ habetur inter decreta ejus; et refert etiam Theodor., lib. 5 Hist., cap. 9, 10 et 11, et lib. 9 Tripart., cap. 15; et Niceph., lib. 12 Hist., cap. 18; idem habetur in Concilio Ephes., in Epist. Cyril. ad Nest., quæ ibidem, can. 3, approbatur; idem Concil. Chalcedon., act. 1; quinta Synod., sess. 8, can. 4 et 11; sexta Synod., act. 11, in Epist. Sophronii, et sess. 18, in citato edicto Constantini; et Concil. Carthag. IV, cap. 1, et Concil. Tolet. I, IV et XI, in confessionibus fidei. Tradit etiam Leo Papa, epist. 11, 82, 95; Cyril. supr., et lib. de fide ad Theodos.; August., libr. de Agone Christiano, c. 10 et 21, et optime libro contra Felicianum Arianum, cap. 13, ubi dicit, prætermissis Scripturis, se velle ratione contendere; et prima ac potissima qua utitur, sumitur ex fine incarnationis, tum quia sine rationali anima non potuisset Christus orare, mereri, nec satisfacere; tum etiam quia, cum incarnatus fuerit ad redimendum hominem lapsum, assumere debuit id quod potissimum in homine ceciderat, quodque maxime redemptione indigebat; hoc autem est rationalis anima. Quæ ratio frequens est apud Patres, ut patet ex citato edicto Constantini; et ex Nazianz., orat. 51 et 52; Damasc., lib. 3, cap. 6; et Ambros., lib. de Incarnat. Domin. sacram., cap. 7.

6. Ultimo afferri possunt rationes philosophicæ. Prima, quia non potest Deus fieri forma corporis, ut supra etiam, disput. 7, declaratum est. Secunda, quia esto posse aliquo modo informare, tamen natura composita ex tali forma, non esset humanitas, et ita nec Christus esset verus homo, quia non potest Deus supplere effectum causæ formalis. Tertia specialis contra Apollin., quia in homine non est anima sensitiva distincta a rationali; unde si Christus assumpsisset animam sensitivam sine rationali, necessario assumpsisset naturam alicujus bruti aut embryonis. Neque contra hanc veritatem aliquid ex Scriptura vel Patribus objici potest. Unde fundamentum hæreticorum solum erat, ut Athanasius refert, lib. de Incarnat. Verbi, prope finem, et et Ambrosius supra, quia si Christus habuisset animam rationalem, peccati capax extitisset; sed dicendum, illam animam, quæ sibi relicta, fuisset capax peccati, per unionem impeccabilem evasisse, ut q. 15 explicabitur. Est autem hoc loco advertendum, conclusionem esse intelligendam de unione immediata; hic enim est clarus sensus Conciliorum et Patrum, et est evidens per sese, nam aliquid debuit necessario immediate assumi; ergo maxime anima. Dices: tota humanitas. Sed contra, quia non potest humanitas immediate assumi, nisi essentiales partes, quibus constat, immediate assumantur; quia entitas totius humanitatis non est alia ab entitate partium simul sumptarum et unitarum. Confirmatur, quia in triduo mansit anima unita immediate, et tamen non est facta nova unio, sed ex vi præcedentis; de qua re plura infra, q. 6

SECTIO III.

Utrum Christus assumpserit verum humanum corpus.

1. Primus error negavit Christum verum corpus assumpsisse, sed solum phantasticum et apparens. Ita erravit Marcion, contra quem multa scripsit Tertull., libris contra illum, et lib. de Carne Christi; referunt etiam Justinus Martyr, Apolog. 2 pro Christianis, non longe a fine; Epiphan., hæres. 42; et August., hær. 22; Irenæ., lib. 1, cap. 29, qui ait propterea hunc hæreticum prima capita Lucæ, quæ sunt de humana Christi generatione, expunxisse. Eumdem errorem secutus est Lucanus quidam, et Cerdon, ut refert Tertull., lib. de Præscript. hæret., circa finem; et Epiphan., hæres. 41; August., in 21; item Manichæi, ut constat ex Epiphan., hæres. 66; et August., in 46; item Proclianitæ apud August., hæres. 60, seu Prodianitæ, ut est apud Philastrium, lib. de Hæresibus; ac denique Priscillianistæ, ut refert Leo Papa, epist. 93, cap. 4 et 17.

2. Secundus error fuit, habuisse Christum verum corpus, sed non ejusdem rationis cum nostro, in quo fuit varietas; quidam enim dixerunt fuisse formatum ex elementis, ut Apelles apud August., hæres. 23. Alii habuisse corpus cœleste, ut Valentinus, teste Augustino, hæres. 11, et Tertul., lib. de Præscript. hær.; et Gnostici, apud Iren., lib. 1, cap. 5. Alii denique dixerunt habuisse corpus divinum, consubstantiale divinitati, vel certe ex ipsa formatum, ut Apollinar., referente Justino Martyre, Apolog. 2, ad fin., de quo satis multa dicta sunt supra, disp. 7, sect. 2.

3. Dico primo: Verbum divinum assumpsit verum corpus. Est de fide, quæ sufficienter probatur ex veritate incarnationis, supra late probata, et simul cum sequenti evidenter ostendetur; infra etiam, quæst. 14, ex professo probandum est, Christum assumpsisse verum corpus passibile, et non tantum apparenter. Nunc sufficit illa ratio, quia si Christus non habuit verum corpus, nulla est veritas in mysteriis vitæ ejus, quia nec vere mortuus est, nec vere resurrexit; vana erit ergo fides nostra, ut alias Paulus argumentatur, 1 ad Corinth. 16, et in hunc finem persequitur Augustinus, lib. 83 Quæst., q. 14.

4. Dico secundo, assumpsisse Verbum corpus humanum ejusdem materiæ et rationis cum nostro. Est de fide, et probari potest illis principiis generalibus, quod Christus est verus homo, conceptus ex muliere, de quo dicetur suo loco. Nunc probatur ex propriis, primo ex Scriptura, Joan. 1: *Verbum caro factum est*, scilicet, per assumptionem et unionem, juxta illud ad Hebr. 1: *Semen Abrahæ apprehendit*; et cap. 2: *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et Filius Dei participavit eisdem;* ad Roman. 1: *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, 1 Petr. 4: *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini.* Secundo definiunt hoc omnia Concilia citata sectione præcedenti, et specialiter traduntur circa hoc multa in Concilio Hispalen. II, cap. 13, et in Bracharen. I, cap. 4, et in decretis Eutychiani, Liberii et Damasi Pontificum, et a Leone Papa, in citatis epistolis, et aliis Patribus citatis,

præsertim Tertul., lib. de Carne Christi; et Ambros., lib. de Incarnationis Domini sacramento, cap. 7; et August., èpist. 146, ubi ponderat verba quæ Christus post resurrectionem dixit, Luc. 24: *Videte quia spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Sunt etiam aperta illa Scripturæ testimonia: *Verbum caro factum est*, Joan. 1. *Factus est ex semine David secundum carnem*, Roman. 1. *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et Filius Dei participavit eisdem*, Hebr. 2; et similia, quæ frequentia sunt. Ultimo sunt rationes. Prima, quia etiam corpus humanum de essentia hominis est. Secunda, quia tale corpus fuit necessarium ad finem redemptionis, quia in nostro corpore pati debuit, et exempla virtutum nobis ostendere, et quia corpus nostrum debet configurari corpori claritatis ejus. Unde sumitur tertia ratio, quia Verbum non tantum erat redempturum animas, sed etiam corpora. Quarta denique, quia alias non fuisset Christus vere conceptus ex Virgine, nec verus filius hominis, contra Evangelicam historiam. De qua re plura in sequenti tomo. Est autem hæc conclusio eodem sensu intelligenda quo conclusio præcedentis sectionis, scilicet, de unione immediata, propter eadem testimonia et easdem rationes. Quibus addi potest, quod in propria persona habet corpus immediatam unionem cum subsistentia; Verbum autem supplet perfectissime propriam subsistentiam; ergo unitur immediate corpori. Et hoc a fortiori confirmabunt quæ sect. 5 et 6 dicentur; et in quæst. etiam 6 idem roborabitur.

5. Fundamentum Manichæorum fuit, quia putabant corpora esse mala ex natura sua, et a malo principio. Sed hoc processit ex stulto errore, qui in 1 part. ex professo refutatur, et videri potest Athanas., lib. 3 de Incarnat. Christi, aliquantulum a principio; Irenæus, lib. 1, cap. 29, lib. 3, cap. 18 et 32; et D. Thom., 4 contra gent., cap. 30.

6. *Prima objectio*. — *Responsio*.— Fundamentum aliorum hæreticorum sumitur ex aliquibus Pauli testimoniis. Primum est illud, 2 ad Corint. 5: *Et si cognovimus Christum secundum carnem, sed jam non novimus*; quæ Faustus Manichæus ita exposuit, ut diceret, Paulum in principio existimasse Christum habuisse veram carnem, postea vero mutasse sententiam. Et adjungebant illud ad Philip. 2: *In similitudinem hominum factus*, id est, non in veritate. Respondetur, impiam esse illam Fausti expositionem; si enim ita licet sentire de Paulo, nihil est firmum in verbis ejus. Sensus ergo duplex esse potest. Primus, ut Paulus de se loquatur pro eo tempore quo Christum persequebatur, et dicat: Etsi aliquando *secundum carnem*, id est carnaliter, judicantes, indignam æstimationem habuimus de Christo, sed jam non ita novimus seu existimamus. Vel secundo, ut loquatur de conditione carnis passibilis, in qua cognovimus Christum, dum hic viveret, sed nunc jam non novimus; quæ expositio traditur in septima Synodo, act. 6, tom. 4 ad finem. Et confirmatur auctoritate Chrysost. et Cyril.; et est etiam August., lib. 11 contra Faust., a principio; et est consentanea verbis quæ Paulus postea subjungit: *Ut qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro illis mortuus est et resurrexit*. De illo vero testimonio ad Philip. 2, jam supra, q. 2, diximus illam particulam, *in similitudinem*, non excludere veritatem; sicut patet Gen. 5, cum dicitur: *Adam genuit filium ad imaginem et similitudinem suam;* et ad hunc modum dixit Clemens Alexan., lib. 1 de Pedag., c. 2, venisse Filium Dei in figura hominis. Vel si gratis demus illam similitudinem excludere veritatem, referenda est non ad homines ut homines, sed ad homines ut peccatores, ut Chrysost. ibi et alii notarunt; quomodo de Christo dicitur ad Rom. 8, habuisse carnem, *in similitudinem carnis peccati*, quamvis non habuerit carnem peccati.

7. Secundo, objicitur illud 1 ad Corint. 15: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis;* volunt enim Christum dici cœlestem hominem propter cœleste corpus. Sed non intelligit Paulus, qui statim etiam eos vocat homines cœlestes, qui Christum imitantur. Primo ergo exponunt Patres, Christum dici cœlestem hominem, quia cœlestem vitam vixit, seu quia impeccabilis fuit; Adam vero dicitur terrenus, utpote subditus peccato, cui quadrat quod statim Paulus subjungit: *Qualis terrenus, tales et terreni, qualis cœlestis, tales et cœlestes*. Ita Tertullianus, libr. de Carne Christi, capite octavo; et Beda, in eum locum referens Augustinum.

8. *Christus quo pacto dicatur cœlestis homo*. — Secundo, dicitur Christus homo cœlestis propter gloriam, quam a principio habuit; quamvis enim in corpore illam non habuerit usque ad resurrectionem, illi tamen erat debita et connaturalis; primus vero homo dicitur terrenus, propter mortalitatem ex peccato contractam. Ita fere Chrysost., hom. 42, in 1

ad Corinth.; et August., 13 de Civit., cap. 23; Tertull.; lib. de Resur. carnis, cap. 49 et sequentibus. Tertio dicitur Christus *homo cœlestis,* ratione divini et cœlestis suppositi, qua ratione etiam solet dici homo, *qui de cœlo descendit,* Joan. 3 et 6; ita fere Nazianz., d. orat. 51, circa medium; et indicat Augustin., epist. 57 ad Dardanum, q. 2. Quarto, dicitur cœlestis propter ineffabilem modum conceptionis, supra totum naturæ ordinem, cœlesti quadam virtute effectæ; ita Ambr., 1 ad Corinth. 15; et Hilar., lib. 10 de Trinit., non longe a principio; August., Dialogo 65 quæst. ad Orosium, q. 4.

9. Dices : hac ratione, etiam Adam dicendus esset homo cœlestis, quia ab ipso Deo immediate creatus fuit. Respondetur primum, Adam fuisse productum eo naturali modo quo species humana in primo suo individuo produci poterat, Christum vero modo omnino supernaturali fuisse genitum. Secundo, in Christi conceptione, non solum, neque præcipue considerari corporis formationem, sed multo magis assumptionem, et inde vocari cœlestem, unde Augustin. supra : *Cœlestem dico, quia non ex humano conceptus est semine, sed ex Maria Virgine pro nostra salute assumptus a Filio Dei.*

SECTIO IV.

Utrum assumpserit Christus corpus et animam inter se unita.

1. Hanc brevem dubitationem supra, q. 2, art. 5, huc remisimus, quoniam præcedentes supponit, et de illa fuit olim inter scholasticos dubitatum, quibusdam negantibus assumpsisse Christum has duas partes inter se unitas, quia necessario consequi videbatur, ex unione earum resultare personam humanam creatam; quam sententiam tanquam scholasticam opinionem refert Magist.. in 3, d. 6; et Hugo de S. Victor., lib. 1 de Sacramentis, part. 2; et Scot., in illa d. 6, q. 3, dicit non fuisse hæreticam, donec ab Alexandro III damnata est in cap. Cum Christus, extra. de Hæreticis. Et eodem modo de illa sententia loquuntur alii scholastici antiqui.

2. Dicendum vero est, Christum Dominum assumpsisse corpus et animam inter se unita ad componendam unam humanitatem. Est de fide, et contraria sententia semper fuit hæretica, tanquam directe repugnans substantiæ mysterii incarnationis. Unde in Concilio Ephes., can. 13, et Concilio Chalced., act. 1 et 5, et in sexta Synodo, act. 11, in epist. Sophron., et act. 13, cap. 4, definitur, Christum assumpsisse carnem animatam anima rationali, quod perinde est ac dicere assumpsisse carnem unitam animæ; et eodem modo loquuntur Concilia supra citata, et alia, quæ docent Christum assumpsisse carnem mediante anima, quæ disput. 27 tractabimus. Item, quæ docent Christum constare ex corpore et anima, ut Lateranense, quod habetur in cap. Firmiter, de Sum. Trinit.; et Athanas., in symbolo. Et ita sentit aperte de certitudine hujus veritas Damascen., lib. 3 de Fide, cap. 2; August., epist. 3; D. Thom., 4 contra gent., cap. 37, et loco supra citato. Ratio autem est, quia unio animæ et corporis est de essentia humanitatis et hominis. Verbum autem et veram humanitatem assumpsit, et vere factus est homo. Deinde nisi corpus et anima fuissent unita, non potuissent per mortem separari, unde nec Christus vere mortuus fuisset; et simili ratione, nec vere resurrexisset, nisi post mortem iterum conjuncta fuissent; nec a principio esset genitus ex matre, quia generatio formaliter terminatur ad unionem animæ cum corpore. Ad fundamentum autem contrarii erroris, jam ex supra dictis patet responsio; per unionem enim animæ et corporis immediate resultat hæc natura, et per hypostaticam unionem impediri potest, ne resultet hæc persona.

3. Occurrebat hoc loco difficultas, an corpus et anima aliter fuerint unita Verbo ratione totius humanitatis, seu quatenus unitæ erant ad illam componendam, aliter vero secundum se, seu secundum entitates suas. Sed hæc dubitatio supponit nonnulla tractanda disputat. 17, et ideo usque in illum locum differenda est.

4. *An Christus dicendus sit ex tribus naturis compositus.* — Ex dictis vero expeditur facile aliud dubium, quod ad modum loquendi pertinet, an Christus dicendus sit compositus ex tribus naturis, divinitate, anima et carne, an vero ex duabus tantum, divinitate, scilicet, et humanitate; nam Damascen., lib. 3, cap. 16, ita posteriorem hunc modum loquendi eligit, ut priorem non probet; quem imitatur Paulinus Aquileien., in libel. Sacrosyllabo, qui refertur in Concilio Francofordiensi, et habetur etiam in 5 tom. Biblioth. Sanct., quoniam videtur illo modo loquendi significari ita fuisse disjuncta inter se animam et corpus, sicut a divinitate, seu non magis fuisse unita inter se ad componendum unam

naturam quam cum divinitate. Item, quia anima et corpus non sunt proprie duæ naturæ, cum sint partes unius naturæ. Nihilominus prior loquendi modus est valde a Patribus usitatus ; illo enim utitur Gelas. Papa, lib. de Duab. natur., circa finem ; et Concilium Toletan. XI, ex August., 13 de Trinit., cap. 17, ubi utramque locutionem conjungit dicens : *Ex duabus substantiis una persona, ac per hoc iam ex tribus, Deo, anima, et carne ;* et Bernard., serm. 3 in Vigil. Nativit. Domini, et lib. 5 de Considerat. ad Eugenium, ubi ait, sicut in Trinitate sunt tres personæ in una natura, ita per hoc mysterium factum esse, ut sint tres naturæ in una persona. Et eodem modo loquitur Innoc., lib. 4 de Myst. altaris, cap. 11. Indicat etiam Leo Papa, epist. 11, dicens, Verbum, carnem et animam, unum esse Christum. Et quamvis magis proprie dicatur Christus constare ex duabus naturis, tamen alius modus loquendi non est rejiciendus, nam est in rigore verus, et introductus est ad explicandum, verum corpus et veram animam Christum assumpsisse ; si enim purus homo dicitur ex duplici natura constare, corporali scilicet et spiritali, cur non poterit dici Christus constare ex tribus ? Regulariter vero nos priori modo loqui debemus, quia est proprior, magisque explicat Verbum non assumpsisse corpus et animam, ut duas naturas disjunctas, sed ut unam componentes. Posterior autem modus ad refutandas expresse hæreses contrarias usurpatus est a Patribus, et eodem modo possumus nos loqui, adhibita sufficiente declaratione.

SECTIO V.

Utrum assumpserit Christus partes omnes quæ sunt de integritate corporis humani.

1. Dico primo, Verbum divinum assumpsisse corpus integrum, et omnibus suis partibus constans. Hæc conclusio est omnino certa, et in ea conveniunt omnes Theologi et Patres, qui de hac materia loquuntur ; et fundamentum est, quia Christus non est tantum homo verus, sed etiam perfectus et integer, et neque mancus aut mutilus, neque monstrosus ; quanquam enim hoc ultimum non habeatur expresse in Scriptura, tamen, cum fides doceat, Verbum factum fuisse hominem, assumendo nostram naturam, quam in Adamo plantavit, satis indicat et docet, sicut creavit Adam integrum quoad omnes partes, ita etiam perfectam et integram humanitatem assumpsisse, ut bene explicuit Leo Papa, serm. 7 de Nativ., c. 2 ; et Damasc., lib. 3 de Fide, cap. 3 et 6 ; et idem est communis sensus omnium Patrum, et totius Ecclesiæ ; ac denique hoc intendunt definire Concilia supra citata, cum statuunt assumpsisse Verbum nostrum corpus perfectum, quale creavit in Adam. Ratio vero facilis est, quia ita decebat et majestatem Verbi Dei, cujus illud corpus erat futurum, et omnipotentiam Spiritus Sancti, cujus virtute corpus illud fabricatum est, et excellentiam ipsius operis, quod, sicut est maximum omnium, quæ a Deo perfecta sunt, ita debuit integro ac perfecto modo fieri.

2. Dico secundo : Verbum divinum assumpsit omnes partes corporis humani, eas præsertim quæ anima rationali informantur, non tantum mediate et in hypostasi, sed etiam immediate et secundum hypostasim. Explicatio horum terminorum jam supra tradita est. Conclusio vero communis est, et certa ; ut vero explicetur et probetur, advertendum est in corpore humano multa ad illius integritatem concurrere, ut ossa, carnem, sanguinem, et alios humores, dentes, ungues, capillos, barbam, etc., quæ omnia fuisse in corpore Christi, indubitatum est ex dictis in præcedenti conclusione ; quia corpus illud erat perfectum et integrum, et naturali modo vivebat et nutriebatur, etc. Unde consequenter fit, hæc omnia fuisse assumpta in hypostasi Verbi, de quo jam quæstio esse non potest ; an vero fuerint etiam assumpta secundum hypostasim, illud potest in quæstionem venire. Secundo observandum est ex philosophia, quædam esse inter hæc quæ integrant corpus humanum, de quibus certum est informari ipsa anima rationali, ut sunt partes omnes organicæ, et ossa, caro, etc. Alia vero sunt de quibus dubitatur, ut sunt dentes, ungues, capilli, humores. De hoc posteriori genere partium nunc non agimus, postulat enim longiorem disputationem. De priori ergo partium genere probatur conclusio, quia corpus humanum unitum fuit Verbo immediate, et secundum hypostasim ; neque enim sola anima immediate assumpta est, sed tota humanitas, sicut in propria humana persona, non sola anima subsistit, sed totus homo, seu tota humanitas ; Verbum enim divinum totam subsistentiam creatam humanitatis impedivit, et per se ipsum illam terminavit ; sicut ergo assumpsit animam immediate, et secundum hypostasim, ita et corpus, ut magis q. 6 declarabitur. Sed non potuit assu-

mere corpus secundum hypostasim, nisi assumendo partes ex quibus corpus constat, quia ipsum corpus non est quiddam aliud a suis partibus; ergo assumpsit saltem illas partes quæ informantur anima rationali; tum quia hæ sunt ex quibus maxime substantialiter et quasi essentialiter componitur humanitas; tum etiam quia omnes hæ partes in propria persona subsistere solent subsistentia totius naturæ, quæ in Christi humanitate fuit ipsa subsistentia Verbi; ac denique quia anima, qua informantur omnes hæ partes, assumpta est; ergo et omnes hujusmodi partes corporis, quia fere eadem est ratio de omnibus, neque ulla probabilis ratio dubitandi hic occurrit.

SECTIO VI.

Utrum Verbum divinum immediate et secundum hypostasim assumpserit sanguinem ad subsistendum in sua persona.

1. Ratio dubitandi est, quia sanguis non est pars corporis humani, neque anima rationali informatur, ut est communis Theologorum, et multorum philosophorum sententia, quæ fundamentum habet in Aristotele, lib. 2 de Part. animal., cap. 3, ubi sanguinem dicit esse alimentum ultimum, et esse in venis tanquam in vase; et cap. 10, negat esse partem; et lib. 3, cap. 5, ubi dicit sanguinem esse materiam totius corporis, et esse quasi irriguum per venas; constat autem ex eodem Aristotele, lib. 2 de Gener., text. 27 et 38, et lib. 3 de Anima, text. 45, alimentum esse alterius substantiæ a vivente, quia nutritio est substantialis conversio, quæ non habet locum inter res ejusdem formæ; unde cum alimentum incipit informari anima viventis, jam desinit esse alimentum, et incipit esse pars; cum ergo sanguis sit ultimum alimentum, non informatur anima, sed ex illo fit proxima conversio, et animæ informatio; quomodo intelligi possunt verba quæ ex Aristotele citari solent, 3 de Historia animalium, cap. 19, ubi dicit, sanguinem semper animari et fervere, quanquam hæc codicibus græcis non habeantur. Habet etiam hæc sententia fundamentum in D. Thoma infra, q. 31, art. 5, ad 1, ubi dicit, sanguinem non esse actu partem, et ideo, quamvis corpus Christi fuerit ex sanguine Virginis formatum, nihil fuisse ablatum ex corpore Virginis, quod actu esset pars ejus. Et 1 p., q. 109, art. 1, ad 3, dicit sanguinem nondum accepisse naturam speciei, sed adhuc esse in via, ut vivat; et alia similia testimonia refert Capreolus, qui hanc defendit sententiam, in 2, d. 15, artic. 3, ad 3 contra 3 concl., et in 4, d. 10, q. 2, art. 3, ad 4 Scoti contra 1 concl., ubi etiam Scot., q. 1, art. 2, idem affirmat.; et Soto, quæst. 1, artic. 2, et d. 44, art. 3; ubi etiam Bonaven., art. 1, q. 1, ad 2; et Richard., art. 1, q. 2; Durand., q. 2, ad 2; Palud., q. 1, art. 2, n. 18; Alensis, 2 part., q. 26, membr. 6; et medici etiam in eamdem conveniunt sententiam, cum Galeno, lib. 4 de Usu partium. Rationes omitto, tum quia facile ex dictis sumi possunt, tum quia res est aliena.

2. Ex hoc vero principio sequi videtur, Verbum non fuisse immediate sanguini unitum, primo quia Verbum non assumpsit corpus, nisi mediante anima, ut infra, q. 6, cum D. Thom. et antiquioribus Patribus dicemus; ergo, etc. Secundo, quia Verbum tantum assumpsit unam naturam, una autem natura constat una materia, et forma ultima ; nam cum sanguis habeat suam propriam formam, ad gradum inanimatorum pertinentem, distincta natura est a natura animata ; assumpsisset ergo Verbum duas naturas. Tertio, quia in aliis hominibus subsistentia creata humanitatis tantum terminat eas partes corporis, quæ informantur anima rationali; neque enim potest sanguis illa subsistentia terminari, cum sit substantia re ipsa prorsus distincta ab humanitate. Quarto, quia partes, quæ non informantur anima, non sunt de integritate humanitatis ; ergo nec assumptæ sunt a Verbo immediate; antecedens patet, quia humanitas est substantia per se una ; ergo unicam habet formam; ergo. Quinto, quia nunc in cœlo non habet Verbum sibi unitas, nisi eas partes corporis quæ informantur anima rationali ; ergo signum est eas tantum a principio assumpsisse ; patet antecedens, quia solas eas partes corporis assumpsit in resurrectione, cujus signum est quod sanguinem non assumpsit; dicitur enim adhuc manere separatum a Verbo. Sexto, alias sequerentur incommoda, scilicet Verbum esse sanguinem, et per communicationem idiomatum sanguinem esse hominem, quia Verbum est homo, et Verbum est sanguis ; ergo sanguis est homo ; sicut dicebamus, quod si Verbum assumpsisset duas naturas, esset inter illas in concreto communicatio idiomatum ; unde ulterius dici posset Verbum, vel Christum effusum in passione, et adhærens cruci, etc.

3. Propter hæc est prima quorumdam

Theologorum sententia, quæ simpliciter negat sanguinem Christi fuisse immediate unitum hypostatice Verbo. Ita tenet Durandus, in 4, d. 10, q. 1, n. 16; Franciscus de Maironis, d. 43, et serm. qui incipit *Memoriam fecit*, etc.; Gab., in Canonem, lect. 53, et Supplem. Gab., in 4, d. 44, q. 1, circa finem; indicat Richard., in 3, d. 2, art. 2, q. 1, ubi negat sanguinem Christi in triduo fuisse adorandum latria, *quia non fuit*, inquit, *essentialis pars corporis*; et Abulensis, paradox. 2, cap. 2, 40 et sequentibus, dicit in triduo non fuisse sanguinem unitum Verbo; de sanguine vero existente in corpore vivo non expresse id negat, sed potius dicit fuisse consequenter assumptum, quomodo etiam loquitur de omnibus partibus humanitatis.

4. Secunda sententia distinguit duplicem sanguinem, alterum nutrimentalem, qui non informatur anima, neque est plene decoctus, aut dispositus, nec per se requiritur ad componendum integrum corpus, sed solum ad alendum illud; alterum perfectum, et per se requisitum ad integritatem humani corporis, et non solum ut sit alimentum, quamvis etiam possit ad hoc deservire secundum quamdam accidentalem transmutationem, per condensationem, vel alio simili modo; nam substantialiter totus hic sanguis dicitur informari anima. Quæ distinctio fundamentum habet in D. Thom., Quodlibet. 5, art. 5; et ea utitur Cajetan. infra, q. 54, art. 2; et Sylvest., in Rosa aurea, q. 31. Qua distinctione supposita, dicit hæc sententia Christum non assumpsisse hypostatice priorem sanguinem, scilicet nutrimentalem, propter fundamenta primæ sententiæ; assumpsisse vero posteriorem ac perfectum sanguinem, propter generales rationes sectione præcedenti factas, et propter multa alia, quæ statim afferemus. Et hæc videtur esse sententia Cajetani hic, q. 5, art. 2, juncto alio loco supra citato; et indicat etiam Sylvester supra; qui consequenter duplicem in Christo sanguinem distinguit, et alium vocat salubrem, quia ex vi propriæ unionis habet infinitum valorem; alium tantum salubriter effusum, quia, licet ex se non sit ita efficax, quia non est unitus, tamen effusio ejus propter dignitatem suppositi fuit ejusdem valoris, sicut lacrymarum effusio.

5. Tertia sententia affirmat, sanguinem Christi fuisse assumptum proxime et immediate, propter testimonia Sanctorum statim citanda; dicit tamen non fuisse assumptum ex vi assumptionis humanæ naturæ integræ et perfectæ, idque propter fundamenta primæ sententiæ; unde concludit hoc factum esse ex peculiari Dei ordinatione, ut esset condignum pretium nostræ redemptionis. Pro hac sententia nullum invenio auctorem, quamvis in multorum ore feratur.

6. Dico primo: sanguis Christi Domini proxime et immediate fuit unitus Verbo Dei. Hæc conclusio est hoc tempore ita certa, ut contraria non possit sine errore defendi. Eam sentit D. Thom. hic, art. 2, in corpore, juncta solutione ad 2, ubi eodem modo loquitur de assumptione carnis et sanguinis. Clarius id docet dicto Quodl. 5, art. 5; Capreol. supra, et in 4, d. 11, q. 1, art. 3, ad 5 contra 1 conclus.; Soto, d. 10, q. 1, art. 2; Major, in 3, dist. 3, q. 2; Albert. Mag., tract. de Sacrif. Missæ; Turrecr., in cap. Invitat., de Consec., d. 2; Nicol. de Lyr., ad Hebr. 9, exponens illa verba, *quanto magis sanguis Christi*; et Remigius, et alii in eumdem locum; late Sylvest., in Rosa aurea, tract. 3, quæst. 30, et seq.; Dominicus de Dominicis, in lib. de Sanguine Christi; et in Direct. Inquisit., 2 p., q. 10, refertur mandato Clementis VI fuisse retractatam ut hæreticam, sententiam cujusdam, qui Barcinonæ asserebat, in triduo non fuisse sanguinem Christi unitum Verbo, ipsumque assertorem fuisse ab Inquisitoribus damnatum; quæ historia a Sylvestro et Dominico de Dominicis late refertur, qui referunt etiam Pium II illam sententiam damnasse.

7. Et primo probari solet hæc sententia ex illis locis Scripturæ, in quibus nostra redemptio tribuitur sanguini Christi, tanquam condigno pretio, ad Ephes. 1, ad Colos. 1, ad Roman. 3: *Per fidem in sanguine ipsius*; ad Hebr. 9: *Quanto magis sanguis Christi*; 1 Petr. 1: *Non corruptibilibus auro et argento, sed pretioso sanguine*, etc.; Joan. 1: *Sanguis Jesu Christi Filii ejus emundat nos ab omni peccato*; et Apoc. 7, dicuntur Sancti dealbasse stolas suas in sanguine Agni; et Luc. 22, ait Christus: *Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis effundetur.*

8. *Objectio.* — Sed responderi potest, sanguinem Christi habuisse hanc efficaciam, quia effusus fuit a persona infinita, et consequenter dicentur eamdem vim habuisse lacrymæ, et quæcumque alia opera Christi; tamen specialiter redemptionem tribui sanguini, sicu tribuitur passioni, quia statuit Deus redemptionem nostram passione sua, et effusione sui sanguinis consummare, sicut si statuisset

flendo tantum nos redimere, dici possent de lacrymis Christi omnia quæ de sanguine dicta sunt. Unde Augustinus, 13 de Trinit., cap. 15, in dignitatem suppositi hoc refert dicens: *Sanguis ille, quoniam ejus erat qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum;* et Leo Papa, serm. 12 de Passione, cap. 3: *Effusio sanguinis justi tam potens fuit ad privilegium, tam dives ad pretium*, etc.; eodem fere modo loquitur Bernar., serm. 3 de Circumcis. Sed, quamvis hæc testimonia, nude sumpta, possent hoc modo vitari, tamen, adjunctis aliis, et consideratis omnibus circumstantiis, satis in eis indicatur non solam effusionem propter dignitatem patientis, sed ipsummet sanguinem propter personam illi immediate conjunctam, fuisse infiniti valoris; præsertim cum Christus Dominus, eodem modo suo corpori et sanguini tribuat, quod data sint in remissionem peccatorum. Unde Augustinus, enarrat. in Psal. 65, circa id: *Terribilis est super omnes Deos: Quæritis*, inquit, *quid emerit. Videte quid dederit, et invenite quid emerit; sanguis Christi pretium est, tanti quid valet? quid, nisi totus orbis? quid, nisi omnes gentes?* et serm. 128, de Tempore: *Pretium vitæ nostræ sanguis est Domini, et totius mundi incolumitas sempiterna: pecunia illa, totius mundi copiosa possessio est.* Sed optimum testimonium ad hoc confirmandum, est illud ad Hebr. 2: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Loquitur autem de Filio Dei, et de carne, et sanguine, ut significant substantiam humanitatis, juxta id Matth. 16: *Caro et sanguis non revelavit tibi;* nam corruptio culpæ, quæ interdum nomine carnis et sanguinis significari solet, ut 1 Cor. 15, *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, in Christo locum non habuit, quamvis si illa corruptio significet solam pœnam, seu corporis passibilitatem, sic etiam de Filio Dei dici potest, sumpsisse carnem et sanguinem, id est naturam humanam, non in quocumque statu, sed in statu passibili et mortali; et hic est sensus Pauli, ut patet ex verbis subjunctis, *ut per mortem destrueret*, etc.; ait ergo Paulus, Dei Filium participasse seu communicasse carni et sanguini, per unionem, scilicet, hypostaticam, quia Verbum nullo alio modo communicavit nostræ naturæ, et tamen hoc modo æque dicit, *carni et sanguini participasse;* sicut ergo carnem proxime sibi univit, ita et sanguinem. Sic interpretantur hunc locum ibi Chrysost., Theoph., Theodor., Ambr., Ansel., et apertius D. Thom., et Œcumen., qui ex Cyrillo illam refert. Quam Cyril. significat in quadam homil., de eo quod Verbum factus sit homo; et lib. de Incarn. Unigen., circa finem, et lib. 1 de Fide ad Reg., longe post medium, ubi hæc verba tractans inquit: *Verbum ex Deo, particeps factum est carnis et sanguinis;* et lib. de Fide ad Theod., circa princ., et epist. 8 ad Nestor., circa finem, ita exponit illud Joan. 1, *Verbum caro factum est: Nihil aliud est,* inquit, *quam quod in carne et sanguine nobiscum communicaverit.* Ex quo licet colligere, ubicumque Scriptura dicit, Verbum sumpsisse humanitatem, carnem et sanguinem complecti, ex quibus constat humanitas.

9. Secundo principaliter probatur conclusio auctoritate Conciliorum. Nam Concilium Ephes., can. 5, dicit Verbum æque ac nos communicasse carni et sanguini; et in epist. Cyril., cum Concil. Alexand., quæ habetur et probatur in Ephes., tom. 1, cap. 14, dicitur, verum naturalemque Deum, carnem et sanguinem assumpsisse; et hæc omnia referuntur et confirmantur in quinta Synodo generali, act. 6, longe a medio; et in Concilio Chalced., act. 1, pag. 33, ad finem, refertur et approbatur illa explicatio Cyrilli: *Verbum caro factum est*, id est, *Carnem et sanguinem sumpsit;* et sexta Synodo, act. 16, damnatur quidam hæreticus, qui dicebat carnem et sanguinem in cruce fuisse dimissa, ubi Patres omnes illius Concilii satis sentire indicant, utrumque fuisse eodem modo assumptum; et in act. 8 ejusdem Synodi habentur hæc verba in professione fidei cujusdam Macarii: *Factus est in assumptione carnis et sanguinis, mansit tamen quod erat.* Verum est, illum Macarium fuisse hæreticum, quia negabat duas in Christo voluntates, ejus tamen professio in hoc solum rejicitur, non in aliis. Et confirmatur ex definitione Clementis VI, in extravag. Unigenitus, de Pœnit. et remis., ubi dicit, unam guttam sanguinis Christi fuisse sufficiens pretium redemptionis nostræ, propter unionem ad Verbum; et loquitur aperte de unione ipsius sanguinis, non corporis, ita ut pretium fuerit infinitum ex parte rei oblatæ, et non tantum ex dignitate offerentis. Unde in principio illius Extravagantis præmittit, *Dei Filium nostræ mortalitatis substantiam divinitati suæ conjunxisse*, ut haberet unde hominem redimeret, et Deo satisfaceret; ubi per *substantiam nostræ mortalitatis*, carnem et sanguinem plane intelligit. Et hac ratione

intelligi potest dictum fuisse a Petro, 1 epist. cap. 1 : *Non corruptibilibus auro et argento, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati.* Quo testimonio usos fuisse quosdam Theologos, de hac re disputantes coram Pio II, refert Sylvest. supra, ex eoque collegisse, vocari Christi sanguinem non solum pretiosum, sed etiam incorruptibilem propter unionem ad Verbum. Quo etiam modo Dionys. Alexand., in epist. contra Paul. Samosat., dixit, sanguinem Christi non posse corrumpi, quia est sanguis Dei vivi. Refert ejus verba Turrian., lib. 4 pro epistolis Pontific., c. 19.

10. Tertio afferri possunt testimonia Sanctorum. Præter citatos, Leo Papa, epist. 10, cap. 5, multa dicit de infinito valore sanguinis Christi, et postea exponens illud 1 Joan. 5, *Hic est qui venit in aqua et sanguine, Jesus Christus*, dicit, per hæc significari divinitatem, quæ ab humanitate non separatur; et Nazianz., orat. 50 : *Verbum,* inquit, *caro factum est, non putative, sed vere,* quod explicans subdit rationem, *quia assumpsit corpus ex carne, ossibus et sanguine constans.* Beda, explicans illud Act. 20, *quam acquisivit sanguine suo*, dicit, sanguinem Dei dici propter unionem duarum naturarum in una persona; expressiora sunt verba Cyrilli, homil. 5, Ephes. dicta, ubi ait, Verbum carnem et sanguinem assumpsisse. Similiter Epiphanius, hæresi septuagesima septima, prope finem, ait Verbum Dei non tantum animam humanam, sed etiam carnem et sanguinem participasse, id est, assumpsisse; et ibi longam refert epistolam Paulini, post epistolam Athanasii ad Epictet., ut ostendat Verbum assumpsisse perfectam humanitatem et corpus omnibus partibus constans, inter quas sanguinem numerat.

11. Quarto, confirmari hoc potest ex mysterio Eucharistiæ, nam Verbum divinum non minus est per concomitantiam sub speciebus vini, quam sub speciebus panis; ergo non minus est unitum sanguini quam corpori; patet consequentia, quia alias, cum ex verborum consecrationis calicis tantum sit sanguis sub speciebus vini, si sanguis ille non esset immediate unitus Verbo, non esset Verbum sub illis speciebus per concomitantiam, saltem immediate, sed ad summum media carne et anima. Atque adeo si in triduo consecraretur sanguis, non esset ibi Verbum per concomitantiam; quod videtur omnino falsum, nam Christus, Joan. 6, æque de carne et sanguine dixit : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus; qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem; in me manet, et ego in eo;* ergo quandocumque ex vi consecrationis sanguis est sub illis speciebus, ibi est suppositum divinum; et ideo semper est idem qui offert, et quod offertur, quod totum est propter immediatam unionem ad Verbum.

12. Dices, Concilium Tridentinum, sess. 13, cap. 3, solum dicere divinitatem esse per concomitantiam in Eucharistia ex vi unionis ejus cum anima et corpore. Respondetur sub corpore sanguinem comprehendisse; loquitur enim de corpore humano integro et perfecto, quod sanguinem complectitur, ut statim declarabo.

13. Quinto, reddenda est ratio propria, quam statim in conclus. 3 melius proponemus.

14. Dico ergo secundo : totus sanguis, qui fuit in corpore Christi, quique ab illo pro nobis effusus est, fuit immediate unitus Verbo hypostatice. Hæc conclusio non est tam certa, sicut præcedens, sed mihi videtur omnino vera, et contraria, neque pia, neque secura est. Primum, quia Scriptura sacra, Concilia, et Patres citati, indefinite loquuntur de sanguine Christi, et in doctrinalibus locutionibus indefinita æquivalet universali. Deinde, quia si non totus sanguis qui fuit in corpore Christi, fuit unitus, scilicet sanguis nutrimentalis, ergo neque totus sanguis qui fuit effusus, fuit unitus; nam sine dubio magna vel major pars ejus fuit nutrimentalis; et ita Cajetanus fatetur de sanguine effuso in horto, et idem dicere posset de sanguine Circumcisionis, et de aliis effusionibus; nam primus sanguis, qui videtur egredi e corpore, quando fit divisio, est sanguis nutrimentalis. Consequens autem est valde falsum, tum quia totus sanguis effusus a Christo ejusdem valoris censetur in Scriptura, et Patribus omnibus; tum etiam quia Clemens VI definit, quamlibet guttam sanguinis effusi fuisse infiniti valoris propter unionem. Confirmatur, nam ex vi verborum consecrationis calicis, totus sanguis Christi ponitur sub speciebus; nam verbum illud, *sanguis meus*, totum includit; sed ubicumque est sanguis Christi, vel aliqua pars ejus, ibi est per concomitantiam totum suppositum Christi, ut probatum est.

15. Denique illa secunda sententia, quæ contrarium asserebat, falso nititur fundamento, etiam philosophico; quia non est verisimile esse in sanguine ipso substantialem va-

rietatem, quamvis quoad accidentalem perfectionem possit esse magis, vel minus purus; quia illa substantialis distinctio nullo probabili signo colligi aut discerni potest; quia quoad exteriora accidentia, totus sanguis est ejusdem modi et rationis; totus etiam est in corpore continuus; nullus est etiam usus ad quem unus sanguis possit deservire, cui non videatur utilis etiam alius; nam sanguis nutrimentalis, et nutritioni, et actionibus animalis vitæ deservit, et eo melius quo purior est. Denique, cum Scriptura, et Sancti de sanguiue Christi loquuntur, certe nomine sanguinis significant id quod omnes homines generaliter hac voce intelligunt; omnes autem nomine sanguinis intelligunt nutrimentalem sanguinem, qui est in venis tanquam in vase; hic ergo sanguis fuit unitus Verbo Dei hypostatice; sicut cum dicitur Christus conceptus ex purissimis sanguinibus Beatissimæ Virginis, de sanguine nutrimentali id intelligitur, ut ex D. Thoma supra manifeste colligitur; unde D. Thomas nunquam in partibus ea distinctione duplicis sanguinis usus est.

16. Dico tertio, Verbum assumpsisse sanguinem, non solum ob extrinsecam rationem, scilicet, ut esset pretium condignum, sed etiam ob intrinsecam rationem, pertinentem ad perfectam et integram assumptionem totius humanitatis. Hæc conclusio est contra ultimam sententiam supra citatam, et explicat propriam et intrinsecam rationem hujus assumptionis, quæ non est fundanda in hoc, quod sanguis est actu pars rationali anima informata; illa enim sententia philosophica, vel est falsa, vel certe valde dubia, unde non videtur certa fidei veritas ad illas angustias redigenda. Præsertim cum Aristoteles, lib. 7 Physic., text. 11, aliquas partes animantis fateatur esse animæ expertes; potest ergo esse pars, licet non informetur anima. Fundatur ergo conclusio, in hoc quod sanguis vere ac proprie pertinet ad veritatem et integritatem humanæ naturæ, ut docet D. Thomas infra, q. 54, art. 2, ad 3, et 76, art. 1, ad 2, et Quodl. 5, art. 5, et in 4, d. 44, q. 1, art. 2, q. 3, ad 3, ubi omnes Theologi, propter hanc causam, docent sanguinem futurum esse in corporibus resurgentium; imo, Concilium Tridentinum, sess. 13, cap. 3, videtur vocare sanguinem partem corporis, dum dicit sanguinem Christi esse sub speciebus panis, *ex vi illius connexionis qua partes corporis inter se copulantur*; quin etiam Aristoteles, lib. 2 de Partibus animal., cap. 2 et 8, sanguinem inter partes animalis numerat. Idem, lib. 1 de Histor. animal., cap. 1, et lib. 3, cap. 2; Gal., lib. 2 de Elem., in principio, ut latius quæstione sequenti dicetur; et Seneca, lib. 1 Quæst. natural., vocat illum quasi partem, quia pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia sine sanguine non solum integer homo esse non potest, sed neque omnino naturaliter esse potest.

17. Hanc etiam ob causam solet in sacra Scriptura totus homo *caro* et *sanguis* appellari, Matth. 16 : *Caro et sanguis non revelavit tibi*. Idem ad Galat. 1, ad Ephes. 6, ad Hebr. 2, videlicet, per synecdochen, a parte totum nominando, ut Anselmus, D. Thomas, et alii ibi notarunt. Supponitur ergo his locis, sanguinem esse partem. Imo, cum *caro* et *sanguis* conjunguntur, per *sanguinem* anima significari solet, ut expositores advertunt; et Philo, de eo quod deterius potiori insidietur; non quia sanguis sit præcipua pars, sed quia quodammodo vivificat corpus, et ab eo maxime vita pendet. Ex quo etiam aliqui ita errarunt, ut sanguinem putaverint esse animam, ut refert Clemen. Alexand., lib. 1 Pædag., cap. 6; et Aristoteles, 1 de Anim., cap. 2. Et Levit. 17, dicitur anima esse in sanguine, id est, vita quæ ab illo pendet, ut Augustinus exposuit, q. 17 in Levit. Ex quo signo intelligitur, sanguinem non solum requiri per modum nutrimenti convertendi in substantiam aliti, sic enim posset animal, saltem brevi aliquo tempore, conservari sine sanguine; non autem ita est, sed simpliciter requiritur ad consistentiam corporis, et quasi ad fovendum omnia membra, et conservandum naturalem calorem, maxime vitæ necessarium. Deinde est veluti quoddam generale organum ad operationes animæ præstandas, præsertim ad affectus, ut sunt ira, audacia; et ad conservationem spirituum vitalium, et animalium, qui ad vitæ conservationem et usum sensuum maxime necessarii sunt. Et hæc omnia procedunt, sive sanguis informetur anima, sive non.

18. Quoniam ergo Verbum divinum factum est homo, quantum ad naturam spectat, ejusdem perfectionis, veritatis, et integritatis qua nos sumus, ideo assumpsit sanguinem ex vi hujus perfectæ et integræ sumptionis humanæ naturæ. Et hoc significavit Paulus cum dixit, ideo Filium Dei assumpsisse carnem et sanguinem, quia alii homines carne et sanguine constant; et idem significat Concilium

Ephes. cum Cyrillo et aliis Patribus, cum dicunt, in Scriptura sacra, quando dicit Verbum carnem factum esse, nomine carnis sanguinem comprehendi, quia significatur tota humanitas, quæ utrumque complectitur. Idem denique significant reliqui Patres, cum aiunt assumpsisse Verbum verum et integrum humanum corpus, quale a principio in nostra natura plantavit, ut patet ex Epiph., Nazianz., et aliis, in locis citatis; et Damasc., lib. 5, cap. 6; August., lib. 10 de Civit., cap. 27; et sunt optima verba Leonis, serm. 8 de Nativit.: *Utriusque naturæ in suis proprietatibus permanentis tanta est unitatis facta communio, ut quidquid ibi sit deitatis, non sit ab humanitate disjunctum; quidquid autem est hominis, non sit a deitate divisum*; constat autem ex dictis, sanguinem aliquid esse hominis. Non ergo ex sola ratione extrinseca, seu quasi ex privilegio, sed quasi naturali concomitantia assumptus est sanguis, simul cum aliis partibus humanitatis. Quod ita explicatur, quia, sicut hoc ipso quod de aliquo dicitur, esse verum hominem, dicitur habere carnem et sanguinem, ita, cum dicitur Verbum assumpsisse humanitatem, hoc ipso dicitur sanguinem assumpsisse. Denique si tantum ex privilegio esset sanguis assumptus, sequitur factas esse duas uniones hypostaticas, physice non connexas, sed tantum subordinatas ex intentione agentis; sicut si Verbum assumpsisset lacrymas, vel aliquid simile; quod esset sine ratione et fundamento dictum, nam ad solam dignitatem seu valorem pretii sufficeret unio mediata, seu in hypostasi, nisi intrinseca ratio perfectæ assumptionis aliud requireret. Et rationes etiam pro prima sententia factæ urgent contra has duas uniones hoc modo explicatas; quæ tamen in nostra sententia facile solvi possunt.

19. Ad primum respondetur, Verbum assumpsisse carnem mediante anima; sub carne autem sanguis comprehenditur, ut dictum est; intelligendum autem est illud axioma, corpus assumptum esse ratione animæ, ut infra dicetur, sive talis anima informet omnes partes assumptas, sive non. Et hoc modo etiam sanguis est assumptus mediante anima, quia licet concedamus non informari ab ipsa, tamen est propter ipsam, quæ in corpore conservari non potest sine sanguine; et sanguis etiam ipse natura sua postulat conjunctionem aliquam ad animam, seu ad corpus humanum, sine quo esse aut diu conservari non potest.

20. Ad secundum respondetur, sanguinis naturam esse veluti incompletam, et ex natura sua ordinatam ad complementum humani corporis, cujus aliquo modo est; et ideo Verbum, assumendo carnem et sanguinem, non est dicendum assumpsisse duas naturas, sed unam completam.

21. Ad tertium respondetur, in puris hominibus, eo modo quo natura est una, ita et subsistentiam esse unam; natura vero ita una est, ut non sit omnino simplex, sed multa complectatur, ad sui veritatem et integritatem pertinentia. Eodem ergo modo subsistentia illius naturæ est una, et subsistentia sanguinis respectu illius est veluti partialis. Verbum ergo divinum in humanitate Christi totam illius subsistentiam supplevit, ablata imperfectione et compositione ipsius subsistentiæ; quidquid enim creata subsistentia, composita ex multis partibus, intelligitur terminare, perfectiori modo terminavit Verbum sua simplici subsistentia.

22. Ad quartum respondetur, sanguinem esse de integritate humanitatis, sive informetur anima, sive non; qui autem negant informari, consequenter dicent corpus humanum esse per se unum, non mathematico modo, per continuationem perfectam, sed modo physico, et per quamdam quasi continuationem physicam, quatenus omnes illæ partes sunt ita conjunctæ et subordinatæ, prout ad earum conservationem necessarium est, et prout expedit ut anima possit illis uti, ad sua munera exercenda.

23. Ad quintum respondetur, certissimum esse, in resurrectione sanguinem iterum fuisse conjunctum corpori, et nunc etiam esse in Christi corpore glorioso; quia vero sanguis, quem Christus habuit in toto vitæ tempore, potuit excedere quantitatem sanguinis, quæ simul necessaria est ad conservationem et veritatem corporis humani, ideo fieri potuit ut non omnem sanguinem, quem in vita habuit, et quem aliquando effudit, in resurrectione iterum assumpserit, ut infra, in materia de resurrectione Christi, latius dicetur. Ubi etiam constabit sanguinem in passione effusum, et in resurrectione recuperatum, nunquam fuisse a Verbo dimissum, et ita quoad unionem hypostaticam, non fuisse vere reassumptum, cum nunquam fuerit a Verbo disjunctum; solum igitur quoad conjunctionem cum corpore, dici potest iterum in resurrectione esse sumptum.

24. Ad sextum, quanquam illa incommoda

sint magis de modo loquendi, quam de re, negatur tamen eorum consecutio, quia sanguis est pars; et ideò ab illo non sumitur communicatio idiomatum.

SECTIO VII.

Utrum Verbum divinum assumpserit alios humores, ungues, dentes et capillos immediate, et secundum hypostasim.

1. In hoc dubio omnia sunt minus certa quam in præcedenti. Dico tamen primo, probabilius mihi videri, alios etiam tres humores immediate fuisse unitos Verbo Dei, ut multi ex auctoribus citatis sentiunt, præsertim Cajetan., Sylv., Soto; et sumi potest ex Innoc. III, in cap. In quadam, extra. de Celebr. Missar., ubi dicit, de latere Christi exiisse sanguinem et aquam, ut esset signum, corpus illud constare ex quatuor elementis, et habere quatuor humores, quod est de ratione et compositione veri corporis humani, quale Verbum assumpsit. Damasc. etiam, lib. 2 de Fide, cap. 12, dicit corpora animalium ex quatuor humoribus constare, et ita solent hi omnes humores nomine sanguinis comprehendi, quia in corpore humano fere semper sunt misti, et sese mutuo juvant ad conservationem corporis, et vitæ operationes.

2. Unde Augustinus, Epist. 146, dixit: *Quatuor humoribus naturam carnis temperari, etiam medicinæ disciplina testatur.* Et ideo etiam lib. de Spirit. et anima, cap. 15 et 33, dicit humanum corpus quatuor humoribus constare. Quod expresse etiam docet D. Thomas, in 4, d. 44, q. 1, art. 2, quæst. 3, in corp., et ad 3, et ibi reliqui Theologi. Idemque sentiunt philosophi supra citati, præsertim Galen., lib. 2 de Elem., in principio, ubi quatuor humores vocat *elementa corporis humani;* dixerat autem ipse, lib. 1, *elementum* vocari partem rei minimam. Item lib. 1 de Anatom., et lib. de Natur. hom., ubi Hyppocratem in eamdem sententiam refert. Lege Scaligerum, exercit. 280, cap. 1.

3. Ex his ergo sumitur ratio conclusionis, nam isti humores sunt etiam de veritate humanæ naturæ, et per se requisiti ad convenientem statum corporis humani, et ideo etiam in corporibus resurgentium permanebunt. Nec refert quod Aristoteles interdum hos humores excrementa vocat; sic enim de bile loquitur, lib. 4 de Part. animal., c. 2, et de pituita, primo de Gener. anim., c. 18; non enim vocantur excrementa, quia per se non sint necessarii corpori humano, sed quia non per se ordinantur ad nutritionem, sicut sanguis. Vel certe quia magna ex parte solent esse superflui, et tanquam excrementa; per se vero necessarii sunt ad debitum temperamentum ipsius corporis, et ut sanguis ipse sit liquidus, fluens, et humidus, ac debite temperatus.

4. *Objectio.—Responsio.*—Dices: ergo pari ratione spiritus vitales et animales fuissent assumpti; pertinent enim ad veritatem humanæ naturæ, cum necessarii sint ad operationes vitæ, et ad naturalem statum, et conservationem humani corporis; unde etiam erunt in corporibus resurgentium. Respondetur primo, non esse omnino eamdem rationem, quia humores habent substantiam magis stabilem et consistentem, atque adeo magis intrinsece necessariam corpori humano; spiritus autem sunt quasi in continua successione, et facillime transmutantur, et ita magis videntur esse extra humanæ naturæ integritatem. Secundo responderi potest satis pie et probabiliter concedendo sequelam, quia nullum habet incommodum, et quia veritas et integritas humani corporis hos spiritus requirit; unde non desunt, qui putent eos esse animatos. Ac denique, licet in vita mortali varientur per continuam actionem et reactionem, tamen in corpore glorioso iidem perpetuo manebunt incorruptibiles. Sed quid de illis substantiis mediis inter cibum seu alimentum et sanguinem, quæ vocantur ros et cambium? cibus enim, priusquam in sanguinem vel in glutem convertatur, in has substantias convertitur, per quas paulatim transmutatio fit. Respondetur, has substantias non fuisse assumptas, quia non sunt de veritate humanæ naturæ, nec per se requisitæ ad perfectam consistentiam ejus, et vitæ operationes. Et majori ratione non fuerunt assumptæ lacrymæ, saliva, sudor, et similia excrementa, quæ nullo modo ad humanæ naturæ integritatem spectant.

5. Dico secundo: probabilius etiam videtur, ungues, dentes et capillos assumptos fuisse secundum hypostasim Verbi Dei. Et quidem de dentibus et unguibus fere nil dubito, tum quia valde probabile est, informari anima rationali, et augeri vitali modo; tum etiam quia sunt de integritate humani corporis, et per se necessarii, non solum ad ornamentum, sed etiam ad nonnullas actiones humanas. De capillis vero res est magis dubia; sumitur tamen ex Ambros., libr., de Incarn. Dom. sacram.,

cap. 6; et Athanas., Epist. ad Epictet., quam refert Epiph., hæres. 77, qui dicunt, eos hæreticos, qui affirmabant divinitatem et carnem Christi esse ejusdem substantiæ, consequenter fuisse dicturos, Verbum in carnem, capillos, sanguinem et ossa conversum esse. In quibus verbis manifeste supponunt, Verbum eodem modo fuisse unitum capillis, quo carni, sanguini et ossibus. Præterea, pertinent capilli ad quoddam complementum et ornamentum corporis humani, propter quod futuri sunt in corporibus resurgentium, teste August., 22 de Civit., c. 19; et in Enchirid., c. 88, cum quo sentiunt omnes Theologi, in 4, d. 44; ubi D. Thom., q. 1, art. 2, q. 3, ad 3, etiam sentit, illos informari anima rationali; quod etiam indicat 1 p., q. 27, art. 2; ergo eadem ratione, credibile est unitos esse Verbo Dei, præsertim cum in hoc nullum sit incommodum, et ad majorem quamdam Christi dignitatem, et majorem perfectionem hujus unionis pertineat. Dices, hæc omnia facillime transmutari et resolvi, unde fit fere continue factam esse novam unionem ad Verbum, et novam separationem; atque adeo magnam materiæ quantitatem fuisse temporis successione Verbo unitam, et postea omnino dimissam. Quod videtur inconveniens, et contra illud commune axioma: Quod semel assumpsit, nunquam dimisit, quod ex Damasceno sumptum est, lib. 3, cap. 27. Respondetur hoc nullum esse incommodum; ita enim necessario dicendum est accidisse in continua nutritione et resolutione partium omnium, etiam perfectarum, et præsertim ipsius sanguinis. Illa ergo, quæ per se fuerunt sumpta, scilicet, anima et corpus nunquam fuerunt dimissa; partes vero corporis materiales, quæ continue resolvuntur, dimitti potuerunt, præsertim quoad illam materiam, quæ in corpore Christi resurgentis futura non erat necessaria, ut latius in materia de Resurrectione Christi dicemus.

SECTIO VIII.

Utrum Verbum divinum in humanitate assumpserit accidentia.

1. Supposita distinctione supra data de assumptione in hypostasi, vel secundum hypostasim, dico primo, assumpsisse Verbum in sua hypostasi, media humanitate, formas accidentales. Est certa; sumitur ex illis locis Scripturæ, quæ dicunt Christum fuisse hominem visibilem oculis corporeis, manducasse, bibisse, tristem fuisse; ac denique ex illis in quibus dicitur habitu inventus ut homo. Ex quibus sumunt Concilia, assumpsisse naturam nostram perfectam, et quidquid in ea plantavit, et per omnia fuisse nobis similem, sine sorde peccati, ut loquitur Concilium Chalced., act. 5, in 2 definitione Fidei, et sexta Synodus, act. 4 et 11; et frequentissime Sancti Patres, Leo, serm. 8 de Nativitat.; Damasus, Epist. 1 ad Paulin.; Cyril., Epistol. 25; Epiph., hæres. 77; August., lib. 10 de Civit., cap. 17, et Præfat. ad enarr. 2 Psalm. 29; Nazianz., orat. 51 et 52; Damasc., lib. 1 de Fide, cap. 14, et lib. 3, cap. 6, 22, 23; Ambros., de Incarnat. Domin. sacram., cap. 5 et 7; Fulgent., lib. de Incarn. et grat., cap. 6. Ex quibus sumitur ratio, quia habere formas accidentales pertinet ad naturalem statum, conservationem et perfectionem humanæ naturæ, ut per se evidens est; sed Christus assumpsit perfectam humanitatem, verumque corpus humanum, quod naturaliter posset esse, operari, videri, pati, etc.; ergo. Et hæc conclusio, quæ hic tantum in generali posita est, inferius evidentius constabit, cum agemus in specie de omnibus perfectionibus et defectibus in humanitate assumptis.

2. Dico secundo: Verbum non assumpsit accidentia immediate, et secundum hypostasim, sed tantum in hypostasi mediante natura. De hac conclusione nihil fere dicunt expresse Theologi, omnes tamen eam ut manifestam supponunt. Probatur autem ex principio posito disputatione præcedenti, sect. ultim., quia accidens non est immediate assumptibile, et præsertim dum in actu inhæret, et non subsistit; formæ autem accidentales, quæ erant in Christo, actu inhærebant corpori, vel animæ ejus; non ergo immediate terminabantur subsistentia Verbi.

3. *Objectio.— Responsio.— Objectio.— Responsio.* — Sed contra, quia Concilia eodem modo et contextu dicunt assumpsisse Verbum animam et operationes; ergo intelligunt omnia immediate assumpsisse; alias etiam cum dicunt assumpsisse sanguinem, possent intelligi mediate et in hypostasi. Respondetur, necessario intelligendum esse, assumptionem esse factam accommodate, juxta capacitatem uniuscujusque rei, et ideo tota substantia, quæ capax est subsistentiæ, intelligitur immediate assumpta, accidentia vero ut afficientia substantiam. Sed contra secundo, nam accidentia in Christo existunt ipsa existentia increata Verbi Dei; ergo sunt illi

immediate unita. Antecedens patet, quia in aliis hominibus accidentia existunt eadem existentia qua existit ipsa natura, cujus sunt; ergo et in Christo; sed natura ejus existit existentia Verbi; ergo et accidentia. Respondetur argumentum procedere ex duobus falsis principiis, quia neque in Christo humanitas existit existentia increata Verbi, neque in ipso aut in aliis hominibus accidentia existunt eadem existentia qua existit substantia, sed habent propriam existentiam accidentalem.

QUÆSTIO VI.

DE MODO ASSUMPTIONIS QUANTUM AD ORDINEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine assumptionis prædictæ. Circa quod quæruntur sex:

Primo, utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

Secundo, utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente.

Tertio, utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro.

Quarto, utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta, quam animæ unita.

Quinto, utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Sexto, utrum sit assumpta mediante gratia.

Quoniam humana natura ex multis partibus constat, quæ et perfectione inæquales sunt, et in ratione causæ quemdam inter se ordinem servant, ideo Theologi in hac humanæ naturæ assumptione quemdam ordinem considerarunt, cujus cognitio confert, tum ad perfectius intelligendum modum hujus unionis cum tota natura, et singulis partibus ejus, tum ad assignandam propriam rationem, propter quam unumquodque assumptum est. De hoc igitur ordine D. Thomas disputat in hac quæstione, quæ ad duo capita revocari potest: ut unum sit de ordine temporis seu durationis, aliud de ordine naturæ, et in utroque comparari possunt partes, vel ad totum, vel inter se. Agitur vero præcipue de partibus essentialibus, ut sunt corpus et anima; nam integrales in hoc ordine fere nihil speciale habent; et si quid occurrerit, obiter attingetur.

ARTICULUS I.

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit carnem mediante anima. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanæ naturæ, et partibus ejus, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, potentiam et præsentiam. Ergo multo magis Filius Dei immediate unitur carni, et non mediante anima.*

2. *Præterea, anima et caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis, seu personæ. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima; quinimo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quæ est forma; quia principium individuationis, quæ importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem mediante anima.*

3. *Præterea, remoto medio, separantur ea quæ per medium conjunguntur, sicut remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed separata per mortem anima, adhuc remanet unio Verbi ad carnem, quod infra patebit* [2]. *Ergo Verbum non conjungitur carni mediante anima.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit [3] *in Epist. ad Volusian.: Ipsa magnitudo divinæ virtutis, animam sibi rationalem, et per eamdem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum coaptavit.*

Respondeo dicendum, quod medium dicitur respectu principii et finis. Unde sicut principium et finis important ordinem quemdam, ita et medium. Est autem duplex ordo. Unus quidem temporis, alius autem naturæ. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio incarnationis aliquid medium, quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit, ut infra [4] *patebit. Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum gradum dignitatis, sicut dicimus Angelos esse medios*

[1] 3, d. 2, q. 2, art. 1, et d. 3, q. 5, ar. 2, corp., et 4 cont., c. 44, et Spirit., art. 3 et 5.

[2] Q. 50, art. 2.

[3] In ep. 3, ante med. illius, tom. 2.

[4] Q. 33, art. 3.

inter homines et Deum. Alio modo, secundum rationem causalitatis, sicut dicitur media causa existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum; sicut enim dicit Dionysius, 4 cap. de Divin. nom. [1], *Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea quæ sunt magis remota. Sic ergo, si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem, et secundum hoc potest dici, quod Filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Sed et secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendæ Filio Dei; non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana. Dictum est enim supra* [2], *quod natura humana præ cæteris est assumptibilis.*

Ad primum ergo dicendum, quod duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturæ causantur a Deo, et dependent ab ipso, sicut a principio sui esse; et sic propter infinitatem suæ virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando. Et ad hoc pertinet, quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, præsentiam, et potentiam. Alius autem ordo est, secundum quem res reducuntur in Deum, sicut in finem. Et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius, in lib. Cœlest. hierarch. c. 5. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis; et ideo per animam unitur carni.

Ad secundum dicendum, quod si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur, quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia quæ est individuationis principium; sicut et anima, quæ est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis Verbi est prior et altior quam humana natura, tanto id, quod est in humana natura, propinquius ad eam se habet, quanto est altius; et ideo propinquior est Verbo Dei anima, quam corpus.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam alicujus, quantum ad aptitudinem et congruitatem, quo tamen remoto, illud non tollitur; quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante, eo recedente, adhuc amicitia remanet; et si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem (quæ facit congruitatem mulieri ad copulam conjugalem), tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula conjugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio Verbi Dei ad carnem.

[1] Non remote a princ.
[2] Q. 4, art. 1.

COMMENTARIUS.

1. In hoc articulo comparantur anima et corpus secundum ordinem naturæ, sic enim distinguendus est hic articulus a tertio; unde, licet in principio hujus articuli D. Thomas distinguat de ordine temporis vel naturæ, id tamen facit ad majorem doctrinæ perfectionem, sensus enim tituli sine dubio est de ordine naturæ, ut explicatum est.

2. Respondet ergo D. Thomas carnem esse assumptam mediante anima. Probat, quia hæc ratio medii attendi potest, vel in majori perfectione, vel in ratione causæ; anima vero et perfectione excedit corpus, et est ratio propter quam corpus assumatur, quod nisi ratione animæ non esset assumptibile; ergo. Ex qua ratione colligitur, mentem D. Thom. solum esse, animam esse rationem, seu, ut alii loquuntur, esse medium quo, et suo modo esse finem propter quem assumptum est corpus; an vero fuerit medium prius natura assumptum, etiam ut quod assumitur, D. Thomas hic nihil dicit; videbimus autem postea.

3. *Objectio.* — *Responsio.*— Primum argumentum D. Thomæ est: Deus immediate est in anima et in carne, per essentiam, præsentiam et potentiam, et non in una, mediante alia; ergo similiter Verbum est unitum immediate utrique, et non uni media alia; patet consequentia, quia perfectiori modo est Verbum in his partibus per unionem, quam sit per essentiam, etc. Respondet creaturam habere duplicem ordinem ad Deum. Primo, ut ad principium a quo manat, et quia omnis creatura immediate pendet a Deo, ideo in hoc ordine non reperitur medium; et ad hunc ordinem spectat ille communis modus, quo Deus est in creatura per essentiam, præsentiam et potentiam. Secundo, quatenus omnes creaturæ reducuntur in Deum sicut in finem, et hoc modo est medium inter creaturam et Deum, quia Deus reducit ad se inferiores creaturas per superiores; et ad hunc ordinem

pertinet hæc assumptio animæ et corporis; et ideo merito dicitur assumpsisse Verbum partem inferiorem, media superiori. Itaque in forma videtur D. Thomas concedere antecedens, et negare consequentiam. Sed difficultatem patitur hæc responsio; quia, ut diximus, hic solum est sermo de medio quo, quatenus, videlicet, unum est ratio alterius; nulla ergo potest assignari differentia inter corpus, et animam, comparatam ad creationem vel assumptionem, sub hac consideratione; quia etiam in ordine ad creationem anima est dignior corpore, et est ratio propter quam corpus creatur seu formatur, ut sit illius organum; ergo hoc modo dici potest corpus creari mediante anima, sicut assumi. Rursus, sicut hæc ratio medii non obstat ut Deus in ratione primi principii sit per se ipsum immediate in anima et corpore, quia utrique per se et immediate dat esse, ita in hac unione, non obstante illa ratione medii, Verbum proxime et immediate unitur corpori, sicut animæ; nulla ergo videtur esse differentia. Et sane quoad rem mihi ita esse videtur, et hoc modo satis clare solvi argumentum; tamen D. Thomæ responsio non propterea improbanda est, optimam enim doctrinam continet; et specialiter videtur voluisse insinuare, hunc modum loquendi de medio melius accommodari præsenti mysterio quam creationi, quia tota hæc ratio medii videtur pertinere ad ordinem finis, seu dignitatis; et agens non dicitur proprie efficere unam rem mediante alia, solum quia sit dignior, vel quia unam efficiat propter aliam ; at vero hoc mysterium pertinet ad conjunctionem creaturæ cum Deo, sub speciali ratione subsistentiæ, seu personæ, in qua maxime attenditur id ex quo habet natura, ut sit adsumptibilis ad talem unionem.

4. Secundum argumentum D. Thomæ est: materia in proprio supposito æque proxime vel certe propinquius se habet ad hypostasim, quam anima, quia est principium individuationis, quæ nomine hypostasis importatur; ergo etiam in hac unione caro fuit æque vel magis propinque unita, quam anima; ergo non est unita mediante anima. Respondet D. Thomas negando primam consequentiam, quia propria persona simpliciter constituitur per humanam naturam, persona autem Verbi non ita, sed est altior et dignior; et ideo in hac unione illud propinquius unitur, quod est etiam dignius. In quo argumento primum obscura est illa propositio, quam D. Thomas admittit: Propria hypostasis propinquior est materiæ quam formæ in rebus materialibus; quæ duplici ratione explicari potest. Primo, quia in materiali natura subsistentia vel omnino vel primario videtur convenire ratione materiæ, quæ cum substet formæ, videtur esse prima ratio seu radix per se essendi; et hoc sensu est satis verisimilis hæc propositio in aliis hypostasibus præter humanam, in humana enim non habet locum dicta ratio, quia anima de se est subsistens perfectius quam materia, quicquid Cajetanus hic dicat. Unde non videtur D. Thom. hoc sensu loqui, et ideo solum fundatur in hoc, quod materia est individuationis principium. Secundo ergo explicari potest illa propositio, quod hypostasis materialis naturæ includit rationem individui talis naturæ; unde personalitas, seu subsistentia oritur ex hac natura, ut individua est; quia ergo materia est individuationis principium et radix, ideo dicitur propinquius se habere ad propriam hypostasim quam forma. Quod si quis negaret materiam esse magis individuationis principium quam formam, posset aliter expedire argumentum, dicendo, ordine executionis, et in re ipsa tam materiam, quam formam immediate et proxime uniri supposito, præsertim in homine, quia utraque terminatur subsistentia; at vero ordine dignitatis, et in ratione causæ, formam esse simpliciter priorem, quia et est perfectior, et quia materia est propter formam, et si aliquo modo subsistit, solum est ut sit subjectum formæ; et hoc sensu dici etiam posset in proprio supposito materiam uniri illi mediante forma.

5. Ex hac vero solutione colligit Cajetanus, in hac assumptione humanæ naturæ, partes non servasse eumdem ordinem ad hypostasim Verbi, quem habuissent in proprio supposito ad subsistentiam propriam; et idem dicit infra, art. 5, in responsione ad ultimam rationem Scoti, hoc extendens non tantum ad ordinem intentionis, sed etiam executionis. Sed hoc ex D. Thoma hic sumi non potest, quia non loquitur de ordine executionis, nec de medio quod prius assumptum sit, sed de ordine perfectionis, et de medio quo, seu quod est ratio assumendi; et differentiam inter propriam hypostasim et alienam solum in hoc ponit, quod una oritur ex principiis naturæ, et non alia. Neque doctrina Cajetani in se vera est; supra enim, disput. 8, sect. 3, ostendi, cum propria subsistentia non impediatur nisi per unionem ad alienam, necesse

esse eodem ordine naturæ assumi naturam ad alienam subsistentiam; quod principium verissimum existimo, præsertim de ordine executionis; et illud docuit Scotus, in 3, distinct. 2. Nec ratio Cajetani aliquid obstat; ait enim personam assumentem esse alterius ordinis quam propriam. Sed hoc quid refert ad rem de qua agimus? Inde enim solum potest colligi, divinam personam altiori modo et sine imperfectione terminare, non vero quod non servet eumdem ordinem naturæ in terminando, quem servaret in subsistendo, nam hoc nullam includit imperfectionem, et aliunde est magis consentaneum rebus ipsis, imo et necessarium, ut propria subsistentia impediatur.

6. Ex solutione ad tertium duo principia colliguntur, quæ postea magno usui futura nobis sunt. Primum est, ita fuisse Verbum unitum animæ et corpori inter se unitis, ut, dissoluta unione eorum, inter se manserit eadem omnino unio eorum ad Verbum. Hoc enim sensu procedit argumentum, et in eodem illud admittit D. Thomas, ut bene Cajetanus intellexit, inde etiam recte colligens, animam non ita fuisse medium ad assumendam carnem, ut non fuerit caro ipsa secundum se proxime et immediate unita, independenter ab animæ informatione, sed esse medium tantum ut quo, seu ut rationem, sicut diximus. Secundum principium est, animam fuisse medium congruitatis ad sumendam carnem; quod intelligendum est de anima actu informante; nam si sit sermo de anima, prout terminat habitudinem corporis humani ad ipsam, sic potest quodammodo dici medium necessitatis de facto, seu secundum legem ordinariam, considerato fine incarnationis, et providentia quam circa hoc mysterium Deus habere decrevit. Quo sensu etiam in triduo potest corpus dici assumptum mediante anima, quia propter habitudinem, quam ad ipsam retinuit, fuit assumptibile.

ARTICULUS II.

Utrum Dei Filius assumpserit animam mediante spiritu, sive mente [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu. Idem enim non cadit medium inter seipsum et aliquid aliud; sed spiritus sive mens non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte habitum est* [1]. *Ergo Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, sive mente.*

[1] Locis sup., art. 1, notatis.

2. *Præterea, illud, quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile: sed spiritus sive mens non est magis assumptibilis quam anima, quod patet ex hoc, quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est* [2]. *Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.*

3. *Præterea, posterius assumitur a primo, mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter, quam ipsa potentia ejus, quæ est mens. Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu sive mente.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de Agone Christiano [3]: *Invisibilis et incommunicabilis veritas, per spiritum animam, et per animam corpus accepit.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est [4], *Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur, si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad cæteras animæ partes; non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc, quod est capax Dei, ad imaginem ejus existens, quod est secundum mentem, quæ spiritus dicitur, secundum illud Ephes. 4: Renovamini spiritu mentis vestræ. Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ est superior, et dignior, et Deo similior. Et ideo Damascen. dicit in 3 libro* [5]: *Unitum est carni per medium intellectus Verbum Dei; intellectus enim est quid animæ purissimum, sed et Deus est intellectus.*

Ad primum ergo dicendum, quod etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ. Et secundum hoc competit sibi ratio medii.

Ad secundum dicendum, quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus, quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quæ in prima parte [6] *dicta sunt.*

[1] P. 1, q. 77, art. 1, ad 1.
[2] Q. 4, art. 1.
[3] Ex cap. 18, 19, 20 et 21 colligitur, t. 3.
[4] Art. præc.
[5] Lib. 3 Ort. fid., cap. 6, ante med.
[6] 1 p., q. 64, art. 2.

Ad tertium dicendum, quod anima (inter quam et Dei Verbum, ponitur medium intellectus) non accipitur pro essentia animæ, quæ est omnibus potentiis communis; sed pro potentiis inferioribus, quæ sunt omni animæ communes.

COMMENTARIUS.

1. In hoc articulo est eadem ambiguitas quæ in præcedenti quæstione, art. 4, notata est, an, scilicet, per mentem intelligatur potentia intellectiva, vel ipsa substantia animæ rationalis; nam D. Thomas, in corpore articuli, videtur de potentia intellectiva loqui; in iu solutione vero ad primum et secundum, potius de substantia; in solutione autem ad tertium significat, per animam intelligi potentias sensitivas, et per mentem potentias intellectivas, et hunc sensum amplectitur Cajetanus. Et potest quidem quæstio omnibus his modis tractari et definiri, et in re sunt ita connexi, ut unus fere sequatur ex alio; si tamen sanctorum Patrum sensum attendamus, qui hanc locutionem contra Apollinarem introduxerunt, existimo proprie moveri quæstionem de ipsa substantia animæ rationalis, quæ, ut confert gradum sentiendi, vocatur anima; ut autem confert gradum rationalem vocatur mens, seu spiritus. Et ita explicat Alens., 3 p., q. 4, memb. 5; Durand., in 3, d. 2, q. 2, n. 13; et patet, nam, ut superius dixi, hoc sensu negavit Apollinaris, Christum assumpsisse mentem. Quanquam enim hæc vox interdum potentiam vel etiam actionem ipsam intelligentis significet, ut Epiphan., hæres. 77, docet, et significat Cyril., lib. 10 in Joan., cap. 1, tamen etiam sumi solet pro ipsa anima; quo modo Augustinus, seu auctor libri de Spiritu et anima, cap. 9 et 10, dicit, eamdam rem esse in homine animam, seu spiritum, seu mentem; vocari vero animam, prout vivificat corpus; spiritum autem, aut mentem, quatenus est intelligentiæ capax; et 9 de Trinit., cap. 4, et lib. 10, cap. 11, aperte dicit Augustinus mentem substantiam esse.

2. Item nomine spiritus humani non solet significari sola potentia, sed substantia, ut etiam Epiphanius supra fatetur. At Patres dicunt assumpsisse Verbum animam mediante spiritu, ut patet ex sexta Synodo, act. 18; et August., lib. de Agon. Christian., cap. 18; quod autem hi Patres asserunt, *mediante spiritu,* alias dicunt, *mediante mente,* ut patet ex Damasc., lib. 3, cap. 6; est ergo mens idem quod spiritus, ut hic etiam D. Thomas ait, ex illo ad Ephes. 4: *Renovamini spiritu mentis vestræ*, id est, in eo spiritu qui est mens vestra, ut exposuit Augustinus, 14 de Trinit., cap. 16, et lib. de Spirit. et anima, cap. 10; Anselm., Beda et alii expositores ibi; sicut ergo nomine spiritus substantia animæ nuncupatur, et non tantum potentia, ita etiam mentis nomine. Imo videtur hæc locutio Sanctorum fundata in illa partitione, qua usus est Paulus, 1 ad Thessalon. 5: *Ipse autem Deus pacis sanctificet vos, ut integer spiritus vester, et anima, et corpus sine querela in adventum Domini nostri Jesu Christi servetur;* ubi certum est nomine spiritus non potentiam significari, sed substantiam. Unde Concilium Francoford., in lib. Sacrosyllab., hunc locum tractans, ait: *Numquid aliud est spiritus, et aliud anima? Non divisit substantias, sed dignitatem distinxit; nam est et homo animalis, et est spiritualis, non per substantiam, sed per meriti qualitatem; animalis quippe ab anima, spiritualis vero ab spiritu nuncupatur.* Sic igitur sensus quæstionis erit, an Verbum assumpserit animam sensitivam, seu gradum sensibilem, medio rationali; quanquam vero sensus quæstionis hic sit, interdum tamen explicatur a posteriori per potentias, quia cum hæ duæ animæ in homine re non distinguantur, horum graduum distinctio per ordinem ad diversas actiones vel potentias explicatur. Et ad hunc sensum facile possunt accommodari omnia quæ dicit D. Thomas.

3. Respondet igitur, Verbum assumpsisse animam mediante spiritu. Quæ assertio facile juxta dicta declaratur hoc modo: quia, licet eadem res sit in homine anima et spiritus, seu anima sensitiva et rationalis, tamen per se primo assumpta fuit illa anima, quia rationalis est; ut sensitiva vero, solum quia hic gradus necessario erat cum alio conjunctus. Ac si diceremus, Verbum factum esse animal mediante homine, quia per se primo factus est homo, animal vero solum prout continetur in homine. Et ex definitione quæstionis in hoc sensu, facile definitur in aliis; si enim potentias inter se comparemus, etiam potest dici sensus assumptus medio intellectu, quia propter illum assumptus est, et ex conjunctione ad intellectum habet, quod sit aliquo modo assumptibilis. Comparando vero totam substantiam animæ ad potentiam intellectivam, non adeo proprie dicitur anima assumi medio intellectu, nisi fortasse præintelligatur intellectus in anima, tanquam congrua dispositio

ad unionem; quod tamen ego verum non existimo, ut infra dicam. Solum ergo posset hoc dici aliquo modo in ratione finis, quatenus anima assumpta est propter propriam operationem intellectivam, atque adeo quatenus capax est facultatis ad intelligendum, qui sensus fere cum primo coincidit.

4. In solutione ad primum, dicit D. Thomas intellectum non esse aliud ab anima, et videtur loqui de potentia, nam subdit distingui ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ; hoc autem videtur esse contrarium ipsi D. Thomæ, qui ubique distinguit intellectum ab anima. Sed sensus D. Thomæ sumendus est vel ex eodem, 1 part., quæst. 77, articulo primo, ad primum, vel ex quæst. 79, artic. 1, ad 1; in priori enim loco ait, animam respectu suarum potentiarum esse totum potestativum, quod secundum totam suam essentiam adest cuilibet parti seu potentiæ; et hoc sensu interdum dici, intellectum non esse aliud essentialiter ab anima, quia tota anima secundum totam essentiam adest intellectui. Quomodo loquitur interdum Augustinus, ut lib. 10 de Trinit., cap. 11, et alibi sæpe. In posteriori autem dicit, intellectus nomine interdum significari ipsam substantiam animæ, et hoc modo dicere aliquando Augustinum, mentem esse spiritum vel essentiam; et hoc modo, verissimum est intellectum non esse aliud ab anima secundum essentiam. Dicitur autem distingui ab aliis partibus, seu [illegible]a[illegible]bus animæ, secundum rationem potentiæ, id est, secundum gradum seu differentiam, quæ per ordinem ad potentias explicatur.

ARTICULUS III.

Utrum anima a Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo, quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est* [2]. *Sed prius pervenitur ad medium, quam ad extremum. Ergo Filius Dei assumpsit prius animam quam corpus.*

2. *Præterea, anima Christi est dignior Angelis, secundum illud Psalm.* 69: *Adorate eum, omnes Angeli ejus. Sed Angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est* [1]. *Ergo et anima Christi, quæ non fuit ante creata quam assumpta; dicit enim Damascenus, in tertio libro* [2], *quod nunquam neque anima, neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim, præter Verbi hypostasim. Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quæ est concepta in utero Virginis.*

3. *Præterea, Joan.* 1 *dicitur: Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis; et postea subditur, quod de plenitudine ejus nos omnes accepimus, id est, omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostamus exponit* [3]. *Hoc autem non esset, nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiæ et veritatis ante omnes Sanctos, qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cum igitur plenitudo gratiæ et veritatis fuerit in anima Christi ex unione aa Verbum, secundum illud quod ibidem dicitur: Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis, consequens videtur, quod a principio mundi anima Christi fuerit a Verbo Dei assumpta.*

Sed contra est, quod Damascenus dicit in quarto libro [4]: *Non, ut quidam mentiuntur, ante eam quæ est ex Virgine incarnationem, intellectus est unitus Deo Verbo, et ex tunc vocatus est Christus.*

Respondeo dicendum, quod Origines posuit in suo Periarchon [5], *omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est inconveniens si ponatur quod fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita; quia sequeretur quod anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo; et sic cum fuisset a Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animæ præexistens. Similiter etiam est inconveniens, si ponatur, quod anima illa fuerit a principio Verbo unita, et postmodum in utero Virginis incarnata: quia sic ejus anima videtur esse non ejusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur, dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit, in Epistola ad Julianum* [6], *quod non alterius naturæ erat caro*

[1] Inf., art. 4, et q. 33, art. 1, ad 2 et 3, et q, 35, art. 4. Et 3, d. 2, q. 2, et 3, et d. 3, q. 5, art. 2, et 4 cont., c. 33, 44 et 45.

[2] Art. 1 hujus quæst.

[1] 1 p., q. 46, artic. 3.

[2] C. 2.

[3] Hom. 13 in Joan., aliquantulum a princ., tom. 8.

[4] C. 6, in princ.

[5] Lib. 7, c. 1, et 8, tom. 4.

[6] Est ep. 11, ad Jul., Epis. Coensem, non multum ante finem.

Christi, quam nostra, nec alia illi quam cæteris hominibus anima est a principio inspirata.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est[1], *anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundum ordinem naturæ; non autem oportet ex hoc, quod fuerit medium ex ordine temporis.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Leo Papa in eadem Epistola dicit[2], *anima Christi excellit nostras animas, non diversitate generis, sed sublimitate virtutis; est enim ejusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam Angelos secundum plenitudinem gratiæ et veritatis. Modus autem creationis respondet animæ secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul, dum corpori infunditur et unitur. Quod non competit Angelis, qui sunt substantiæ omnino a corporibus absolutæ.*

Ad tertium dicendum, quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt, secundum fidem quam habent in ipsum: dicitur enim, Rom. 3, *quod justitia Dei est per fidem Jesu Christi in omnes, et super omnes qui credunt in ipsum. Sicut autem nos in ipsum credimus ut in jam natum, ita antiqui crediderunt in ipsum ut in nasciturum; habentes enim eumdem spiritum fidei credimus, ut dicitur* 2 *ad Corinth.* 4. *Habet autem fides, quæ est in Christum, virtutem justificandi ex proposito gratiæ Dei, secundum illud Rom.* 4: *Ei, qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei. Unde, quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Jesu Christi aliquos justificari, etiam antequam ejus anima esset plena gratia et veritate*[3].

COMMENTARIUS.

Titulus hujus articuli de ordine temporis seu durationis intelligendus est, ut ex corpore, et ex supra dictis, artic. 1, constat. Et sic intellectus non indiget expositione, nam quæ Cajetanus in fine tractat circa efficaciam rationis D. Thomæ, et per se clara sunt, et sufficienter ab eo dicuntur. Quæ vero notat de subsistentia animæ rationalis, inferius disputabuntur.

[1] Art. 1 hujus quæst.

[2] Ad Julian. Episc., non multum ante fin. illius, et est ep. 11.

[3] Infr., q. 68, art. 1, ad 1; et 3, d. 14, art. 1, q. 2; et Ver., q. 29, art. 4, 9.

ARTICULUS IV.

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animæ unita[1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta, quam animæ unita. Dicit enim Augustinus, in lib. de Fide ad Petrum*[2]: *Firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo. Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta, quam animæ rationali unita; quia materia vel dispositio prior est in via generationis, quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta, quam animæ unita.*

2. *Præterea, sicut anima est pars naturæ humanæ, ita et corpus; sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo, quam in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis Papæ supra inducta*[3]. *Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi, quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro quam adveniat anima rationalis; ergo etiam ita fuit in Christo. Et sic caro prius fuit a Verbo assumpta, quam animæ unita.*

3. *Præterea, sicut dicitur in libro de Causis*[4], *causa prima plus influit in causatum, et prius unitur ei, quam causa secunda; sed anima Christi comparatur ad Verbum, sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est unitum carni, quam anima.*

Sed contra est, quod Damascenus dicit in tertio libro[5]: *Simul Dei Verbi caro, simul animata caro rationalis et intellectiva. Non ergo unio Verbi ad carnem præcessit unionem ad animam.*

Respondeo dicendum, quod caro humana est assumptibilis a Verbo, secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adveniat: quia simul dum aliqua materia fit propria

[1] Locis sup., art. 3, cit.

[2] Cap. 18, princ., tom. 3.

[3] In artic. præced., in fin. corp.

[4] In prop. 1; habetur hic liber inter opera Aristotelis, tom. 3.

[5] L. 3 Orth. fid., cap. 2.

alicujus formæ, recipit illam formam; unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quod caro non debuit ante assumi, quam esset caro humana, quod factum est anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animæ est, ut prius sit quam corpori uniatur, ita caro non debuit prius assumi quam anima, quia non prius est caro humana, quam habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animæ non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi, Spiritus Sanctus, qui est agens infinitæ virtutis, simul et materiam disposuit, et ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum, quod forma actu dat speciem; materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset, quod præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per unionem ejus ad materiam; non autem est contra naturam materiæ, quod præexistat naturæ speciei. Et ideo dissimilitudo, quæ est inter originem nostram et originem Christi, secundum hoc quod caro nostra prius concipitur, quam animetur, non autem caro Christi, est secundum illud quod præcedit naturæ complementum, sicut et quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia, quæ esset quantum ad originem animæ, redundaret in diversitatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei per prius intelligitur unitum carni, quam anima, per modum communem, quo est in cæteris creaturis per essentiam, potentiam et præsentiam. Prius tamen dico, non tempore, sed natura; prius enim intelligitur caro, ut quoddam ens, quod a Verbo habet, quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet, quod caro uniatur animæ, quam Verbo; quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis Verbo in persona, præsertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

COMMENTARIUS.

1. Hic articulus etiam de ordine temporis est exponendus, ut Cajetanus notat, et ex toto progressu S. Thomæ satis colligi potest. Quæstio vero hic proposita videtur aliam supponere, scilicet, an caro Christi fuerit prius tempore concepta seu formata, saltem secundum remotas dispositiones, quam fuerit animæ unita, hinc enim pendet alia quæstio proposita. Nam si aliquo tempore caro Christi fuit prius concepta quam animata, consequens videtur esse ut fuerit etiam prius Verbo unita. Hanc vero posteriorem quæstionem D. Thom. non tractat, pertinet enim ad materiam de conceptione Christi ex Virgine, infra, quæst. 33, disputandam. Supponit tamen in solutione ad primum, carnem Christi eodem momento fuisse conceptam, et perfecte formatam ac dispositam, et animatam; quia non successu temporis, sed subito, infinita Spiritus Sancti virtute fabricata et consummata est.

2. Responsio est, non prius tempore carnem Christi fuisse unitam Verbo, quam animæ rationali, quia non prius fuit assumpta quam fuerit humana caro; non est autem prius caro humana, quam uniatur animæ rationali. Sed objicit primo Cajetanus, quia materia prius efficitur propria alicujus formæ, quam informetur illa; quia non informatur usque ad instans intrinsecum generationis, et tamen in tempore immediato ante illud instans, est propria effecta. Respondetur primum, hoc non habere locum in carne Christi, quia, ut suppositum est, corpus ejus non fuit successive dispositum, sed in instanti, unde in tempore immediato ante illud instans, non poterat materia esse propria animæ, cum nullo modo esset disposita. Secundo dicitur, in tempore immediato ante instans generationis, materiam vere nondum esse propriam effectam formæ introducendæ, cum nondum abjecerit aliam repugnantem, nec sit consummate disposita ad subsequentem formam; et hoc sensu dixit Cajetanus esse propriam in fieri, non in facto esse. Secundo dubitat Cajetanus, nam caro illa, post mortem Christi, jam non erat caro humana, nec propria animæ rationalis, cum non esset proxime ad illam disposita, et nihilominus fuit unita Verbo; cur ergo non potuit idem fieri, antequam anima informaretur? Respondetur: caro illa semel facta propria per conceptionem et generationem, semper, etiam post mortem, mansit propria in ordine ad resurrectionem, et ideo debuit manere unita; at vero ante ipsam conceptionem nullo modo erat propria; et ideo non est eadem ratio.

3. Secundum argumentum est hujusmodi. Anima non fuit prius tempore assumpta,

quam unita carni, quia naturale est illi non prius esse quam uniri corpori, et ita fit in aliis hominibus; ergo, e contrario, caro prius debuit concipi quam informari anima, quia hoc naturale est carni humanæ, ita enim fit in omnibus aliis hominibus; ergo prius etiam debuit uniri Verbo quam animæ, quia simul ac fuit concepta, fuit unita.

4. *Objectio.* — Respondet D. Thomas negando primam consequentiam, est enim alia ratio animæ et alia carnis: anima enim est actus constituens speciem, et ideo contra rationem ejus est ut existat ante speciem; at vero caro habet rationem materiæ, cui naturale est præexistere ante formam. Ex quo infert D. Thomas, differentiam inter modum conceptionis carnis Christi, et aliorum hominum, non arguere naturæ diversitatem, quia tantum est in aliquo, quod præcedit constitutionem naturæ; differentiam autem in origine animæ, redundaturam in naturæ diversitatem. Sed non caret hoc difficultate, quia vel est sermo de origine connaturali, vel de miraculosa et præternaturali. Si primum, sicut argueret diversitatem naturæ, si animæ Christi naturale esset habere esse ante corpus, et non animabus aliorum hominum, ita sine dubio argueret naturæ diversitatem, si carni Christi naturale esset subito concipi sine semine viri, sola Spiritus Sancti virtute, corporibus vero aliorum hominum esset naturale concipi in tempore, ex semine viri, etc. Si autem sit sermo de origine miraculosa et præternaturali, sicut non arguit diversitatem naturæ, quod caro Christi fuerit illo modo concepta, non redundaret in naturæ differentiam, si Deus vellet ex speciali privilegio animam Christi ante corpus condere; nulla ergo est differentia a D. Thoma assignata.

5. *Responsio.* — Hanc objectionem videtur vidisse Cajetanus cum dixit differentiam D. Thomæ solum adduci ad ostendendum quid fuerit conveniens, non vero quid fuerit possibile; concludit enim objectio facta utrumque fieri potuisse miraculose, absque naturæ diversitate; neutrum vero animæ, aut carni humanæ connaturale esse potuisse; at vero, quia anima intrinsece pertinet ad constitutionem naturæ, non fuit conveniens ante ipsam naturam fieri, sicut nec fuit conveniens carnem Christi humanam perfecte dispositam prius fieri quam animari, quia ut sic pertinet intrinsece ad naturæ constitutionem; et propterea si ita factum esset ut anima prius crearetur, id solum fuisset quia hoc esset illi connaturale, et hoc modo talis productio argueret naturæ diversitatem. At vero illa dispositio remota, quæ solet præcedere in corpore humano, naturali modo concepto, non pertinet ad intrinsecam constitutionem naturæ, sed ad imperfectum modum productionis ejus, et ideo fuit expediens illum modum conceptionis mutari in carnis Christi formatione.

6. In solutione ad tertium, duo a D. Thoma dicta notanda sunt. Primum est, carnem prius natura uniri Verbo, ut effectus suæ primæ causæ, quam animæ; quia prius intelligitur esse quoddam ens quam animari. Ex quo obiter sumi potest, prius natura habere materiam esse a causa prima, quam informetur forma; illud autem esse non potest esse nisi existentiæ, quia hoc esse est, quod per efficientiam communicat causa prima suæ creaturæ; est enim eadem ratio et proportio, prius est enim esse quam informari. Unde materia supponitur formæ, et ut supponitur, est effectus Dei. Sed de hoc latius alibi. Secundo, dicit D. Thomas carnem Christi prius secundum intellectum fuisse unitam animæ, quam Verbo; quæ assertio est intelligenda de prioritate in genere causæ formalis, si velimus eam de prioritate naturæ intelligere; nam auctor expresse solum de prioritate secundum intellectum loquitur, et posset satis exponi de prioritate secundum abstractionem et præcisionem mentis; sed tamen etiam de prioritate in genere causæ formalis vel quasi dispositivæ verificari potest, quia caro per animam convenienter disposita est, ut assumeretur a Verbo. An vero sub alia ratione unio materiæ ad Verbum sit prior natura ordine executionis, quam ad animam, disput. 17, tractabitur.

DISPUTATIO XVI,

In tres sectiones distributa.

DE ORDINE ASSUMPTIONIS SECUNDUM REALEM DURATIONEM, SEU TEMPORIS SUCCESSIONEM.

Comparatio hæc fieri potest, vel inter existentiam humanitatis, et animæ, et carnis, et unionem earum ad Verbum; vel inter unionem eorumdem ad Verbum; an, scilicet, hæc omnia simul tempore facta fuerint, vel aliquid eorum duratione præcesserit.

SECTIO I.

Utrum humanitas Christi simul ac cœpit existere in rerum natura, fuerit Verbo unita absque ulla successione durationis.

1. Antiqui hæretici, qui posuerunt unionem incarnationis accidentalem, et non veram et hypostaticam, consequenter dixerunt illam unionem non fuisse factam a principio, sed Christum prius extitisse purum hominem, et postea suis meritis illam unionem fuisse assecutum. Ita sensit Cherint., ut refert Iren., lib. 1, c. 25; et Nestoriani, ut referunt Vincent. Lirinens., et Cassia., lib. 1 et 2 de Incarnat., quorum errorem infra agentes de Christi conceptione fusius tractabimus. Nunc breviter hoc loco dicendum est, humanitatem Christi non prius tempore extitisse in rerum natura, quam fuerit unita Verbo, atque adeo hunc hominem Christum nunquam fuisse purum hominem, sed a principio suæ conceptionis fuisse hominem Deum. Est res certa de fide, et probatur primo ex illis verbis, ad Hebr. 1: *Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli ejus.* Ubi Paulus de Christo loquitur; dicit autem, Patrem iterum introduxisse Primogenitum in orbem terrarum, cum Christum factum hominem ad nos misit in utero Virginis; ex tunc ergo fuit adoratus ab Angelis, ut verus Deus, quemadmodum exponunt hunc locum Patres, præsertim Cyrillus, lib. de Fide ad Theod., circa finem, et lib. de Fide ad Reg., in probationibus quod Christus sit Deus, ex epist. ad Hebræos, qui etiam inferius, probando Christi mortem mundo salutarem, ex eadem epist., ponderat verba illa, cap. 10: *Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi.* Ingressus enim dicitur Christus in mundum, quando homo factus est; ex tunc ergo fuit etiam Deus potens ad redimendum homines, et placandum Deum. Hoc etiam convinci potest ex illis verbis Angeli, Luc. 1: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et ex aliis, quibus infra probandum est, ipsum Filium Dei conceptum esse ex Virgine; quæ omitto, ne sæpius eadem repetere necesse sit.

2. Secundo definiunt hoc Concil. Ephes. I, can. 13, qui sumptus est ex Epistola Cyrilli ad Nestorium, ubi dicitur, *ideo Deum natum esse ex Virgine, et conceptum, quia in utero Virginis, et in ipsa conceptione hominis Deus carni unitus est.* Quæ Epistola legitur etiam, et probatur in Concil. Chalcedon., act. 1, pag. 31, et infra, pag. 80, multa ex Patribus referuntur, ex quibus evidenter hæc veritas elicitur; hoc enim sensu sæpe dicunt, Verbum in vulva Virginis conjunctum esse carni. Idem sumitur ex quinta Synod., collat. 8, can. 6; clarius vero sexta Synod., act. 11, ubi Sophronius, in sua Epistola, sic ait: *Incarnatur Verbum Deus, non præfactæ carni copulatus, vel animæ præexistenti conjunctus, sed tunc his ad subsistendum venientibus, quando eis ipsum Verbum, et Deus naturaliter copulatus est;* et infra: *Et non ante verissimum ipsius Verbi conventum, in seipsis extiterunt;* et infra: *Nec quantum in ictu oculi, hanc quam illam priorem habentia; simul quippe caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei caro animata rationalis.* Idem in septima Synod., act. 3, in Epistola Synodica Theodori Jerosolymitani, quam omnes Patres recipiunt; et in Concil. Francoford., in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, circa finem, referuntur hæc verba ex Gregorio Nazianz., in Epist. ad Quirin.: *Non prius in utero Virginis caro concepta est, et postmodum divinitas venit in carnem*, etc. Ac denique Concilium Toletan. XI, in Profes. fidei, inter alia inquit: *In quo mirabili conceptu, ædificante sibi sapientia domum, Verbum caro factum est.*

3. Tertio, ex Patribus. Ignatius, in Epistol. ad Trallianos, inter alia inquit: *Vere genuit Maria corpus habens in se Deum habitantem, vere natus est Deus Verbum ex Virgine, vestitus corpore; vere natus ex vulva, qui corpus fabricavit ex sanguinibus Virginis.* Idem sæpe docet Leo Papa in Epistolis, præsertim in 10, 11 et 97, ubi hoc argumento confutat Eutychem dicentem, Christum subsistere ex duabus naturis, non vero in duabus, quia inde fieret illas duas naturas prius extitisse, quam facta esset earum unio. Idem late persequitur Vigil., lib. 3 contra Eutych., in principio, ubi utitur illo testimonio Angeli: *Quod ex te nascetur sanctum.* Et Augustinus, lib. contra sermonem Arianorum, cap. 8: *Unus,* inquit, *Christus est, et Dei Filius semper natura, et hominis filius, qui ex tempore assumptus est, non ut prius creatus, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.* Et cap. 28, ad hoc propositum accommodat illud Psal. 21: *De ventre matris meæ Deus meus es tu,* dicens: *De ventre quippe matris ejus, in quo hominem sumpsit, Deus ejus est.* Idem Augustinus,

serm. 58 de Verbis Domini : *Adveniens*, inquit, *divinitas in uterum Virginis Mariæ auctoritate illa, qua in paradiso Adam de limo formavit, carnem sibi ex substantia ipsius Mariæ fabricavit; quam pro salute nostra suscipiens, et sibi coadunans, natus est Deus et homo.* Idem Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. decimo tertio et sequentibus; Damasc., lib. 3 de Fide, cap. 12; et Bernardus, hom. 4 in Missus est; Ruper., lib. 1 de Operib. Spiritus Sancti, cap. 9; Theoph., super cap. 9 Joan., in fine.

4. Quarto, arguitur ratione, primo a posteriori, seu ab inconvenienti, quia nisi hæc unio facta esset in eodem momento in quo humanitas facta est in utero Virginis, non concepisset B. Virgo Deum, sed purum hominem, contra illud ad Galat. 4 : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Sequela manifesta est, quia, si in eo momento non fuit humanitas in persona Verbi, necesse est ut fuerit subsistens in propria creata persona; ergo conceptio terminata esset ad personam creatam, et nullo modo ad Deum; ergo non posset vere dici Deus conceptus ex Virgine, etiam si postea humanitatem illius personæ assumpsisset. Sicut si, tempore quo Christus fuit mortuus, non fuisset humanitas unita Verbo, non potuisset Deus dici mortuus, etiam si post resurrectionem illam humanitatem assumpsisset. Et hac ratione utuntur fere omnes Patres citati, et præsertim Cyrillus sæpe illam inculcat in variis operibus, quæ habentur in 1 tom. Concil. Ephes.; et eam etiam tetigit Athanas., in serm. de Sanctissima Deipara. Secunda ratio a priori est, quoniam ita voluit Deus fieri, quia ita expediebat; cum enim assumpturus esset illam humanitatem, et nullum esset impedimentum, nec deesset illi virtus ad perficiendum statim hoc mysterium, decuit ut statim sine ulla dilatione fieret. Hoc enim et ad dignitatem et perfectionem illius humanitatis pertinebat, et ad perfectionem divini operis; supervacaneum enim fuisset ut prius illa humanitas existeret in proprio supposito, quod statim per unionem fuisset destruendum. Neque contra veritatem hanc aliquid, vel ex auctoritate, vel ex ratione probabili objici potest.

5. Dico secundo : unio animæ et corporis in Christo non fuit prius tempore facta, quam unio totius humanitatis ad Verbum. Est æque certa ac præcedens; sequitur enim evidenter ex illa, quia humanitas nihil aliud est quam totum quoddam ex unione corporis et animæ resultans. Unde in eodem momento incipit existere humanitas, quo fit unio animæ et corporis; si ergo humanitas non prius extitit quam fuerit unita Verbo, neque etiam unio illarum partium.

SECTIO II.

Utrum anima Christi prius extiterit quam fuerit unita Verbo, vel an prius fuerit unita Verbo quam corpori.

1. Origenes, 2 Periarch., cap. 6, docet animam Christi a principio mundi fuisse creatam, sicut de omnibus animabus dixerat lib. 1, cap. 7; an vero dixerit in illo principio fuisse unitam Verbo priusquam corpori, D. Thomas hic, art. 3, nihil dicit. Quidam vero putant, idem sensisse Origenem de unione illius animæ, quod de creatione, hoc est, a principio simul fuisse creatam et unitam. Quod de Origene sentit Prateolus, verb. *Origenistæ.* Alii existimant asseruisse Origenem, creationem illius animæ, non vero unionem ad Verbum antecessisse conceptionem ex Virgine, et cum carne conjunctionem, quia nec Hieronymus, Epist. 61 ad Pamach., de erroribus Origenis, hunc errorem illi attribuit; neque Epiphanius, in Epist. ad Joan. Hierosol., quæ est 60 Hieronymi, neque in hæres. 64. Mihi duo vera esse videntur. Unum est, Origenem asseruisse, animam Christi, ob meritum quod ante corpus habuerit, recepisse unionem ad Verbum, quod notavit D. Thomas, lect. 4, super ad Hebr., et aperte legitur in Origene, d. cap. 6, ubi sic ait : *Sed et unum spiritum esse cum Deo, cui magis convenit quam huic animæ* (scilicet Christi), *quæ ita se Deo per dilectionem junxit, ut cum eo unus spiritus merito dicatur? Quod autem dilectionis perfectio, et meriti affectus sinceritas, hanc inseparabilem cum Deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit, nec cum personæ acceptione animæ assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi Prophetam ad eam dicentem : Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ,* etc. *Dilectionis ergo merito ungitur anima Christi, id est, cum Verbo Dei unum efficitur;* ut autem declaret se loqui de hypostatica unione, subdit : *Quod autem præ participibus dixit, indicat, quia non gratia spiritus ei, sicut Prophetis data est, sed ipsius Verbi Dei in ea substantialis inerat plenitudo.* Deinde vero certum etiam videtur, Origenem censuisse, Christi animam fuisse Verbo unitam, prius-

quam corpori infunderetur. Ita enim illi attribuunt Hieron., Apol. cont. Ruffin., lib. 2; Damasc., lib. 4, cap. 26; Niceph., lib. 17 Hist., cap. 18. Et ex citato capite id plane colligitur, ut jam dicam. An vero censuerit, prius tempore esse creatam quam unitam Verbo, ut ad meritum unionis videtur esse necessarium, juxta supra dicta, q. 2, art. 11, vel, non obstante merito, putaverit, a principio suæ creationis fuisse unitam Verbo, mihi incertum est. Si tamen attente legatur, videtur hanc posteriorem partem indicare; nam in principio ait, *animam illam ab initio creaturæ, et deinceps inseparabiliter atque indissociabiliter Verbo inhæsisse. Tota* (inquit) *totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens.* Quibus verbis unionem sine dubio hypostaticam describit, ut ex toto contextu facile constat. Et quia inferius dicit, ratione illius unionis animæ ad Verbum, potuisse etiam carnem, media tali anima, Verbo uniri, ita ut ratione illius, Jesus Christus Dei Filius, sapientia et virtus appelletur; et tamen illam animæ unionem dicit factam esse *a principio creaturæ.* Et infra ait, per ejusmodi unionem, factam esse illam animam impeccabilem, semperque talem fuisse, quia semper ita unita fuit Verbo.

2. Dico tamen primo, animam Christi Domini non prius tempore fuisse creatam seu existentem, quam corpori unitam. Hæc conclusio est de fide: primum, quia in genere, de anima humana id de fide est, ut ex prima parte suppono, et eleganter probat contra Origenem Cyrillus, lib. 1 in Joan., cap. 9, et Niceph., lib. 17 Histor., cap. 28, refert canonem quintæ Synodi, ubi hoc expresse definitur, non tantum in genere, sed etiam specialiter de anima Christi. Et in sexta Synodo, act. 11, id satis aperte docetur. Et a Leone Papa, Epist. 11, ubi contra Eutychetem sic ait: *Arbitror enim, talia proloquentem, hoc habere persuasum, quod anima, quam Salvator assumpsit, prius in cœlis sit commorata, quam de Maria Virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularit; sed hoc catholicæ mentes auresque non tolerant.* Et infra subdit hunc errorem damnatum esse in Origene; et infra, loquens de Christo, ait: *Non alterius tamen naturæ erat ejus caro, quam nostra, nec alio illi quam cæteris hominibus, anima est inspirata principio.* Idem bene confirmat Damasc., lib. 4 de Fide, cap. 6. Ratio vero est, quam supra, in littera D. Thom., explicuimus, quia anima cum sit forma corporis, natura sua postulat ut in ipso corpore, et informando illud incipiat; anima vero Christi fuit vera anima, et ejusdem rationis cum aliis animabus humanis; ergo natura sua postulabat hunc modum inceptionis. Asserere autem, ex speciali privilegio, et præter naturam fuisse antea creatam, quam corpori unitam, et sine fundamento dicitur, quia nulla est auctoritas aut probabilis ratio ad hoc asserendum; et hæreticum est, quia repugnat communi sensui, traditioni, et definitioni Ecclesiæ, et modo loquendi Scripturæ, quæ eodem modo dicit, incepisse Christum ut hominem in utero et ex utero Virginis, sicut alios homines.

3. Dico secundo, animam non prius tempore fuisse unitam corpori, quam Verbo, neque e converso; atque adeo neque prius tempore extitisse, quam fuerit unita Verbo. Est hæc conclusio æque certa ac præcedens, eisdem enim testimoniis et definitionibus probatur, et evidenter sequitur ex illa, suppositis quæ dicta sunt sectione præcedenti; quia ibi ostensum est, partes humanitatis non prius fuisse inter se unitas, quam tota humanitas fuerit unita Verbo. Unde fit, neque prius fuisse animam unitam corpori quam Verbo, quia non potuit humanitas uniri Verbo, quin eidem uniretur anima. Rursus anima non prius tempore habuit existentiam, quam fuerit unita corpori, et composuerit humanitatem existentem; ergo nec prius habuit existentiam quam unionem ad Verbum. Ac denique neque prius habere potuit unionem ad Verbum quam ad corpus, cum sine existentia non potuerit habere unionem ad Verbum, et non habuerit existentiam ante unionem ad corpus. Hæc ergo tria simul tempore facta sunt, creatio seu existentia animæ, assumptio, et conjunctio cum corpore.

SECTIO IV.

Utrum caro Christi prius fuerit concepta quam assumpta, vel an prius fuerit assumpta quam animæ unita.

1. Præter hæreticos qui posuerunt, carnem Christi prius fuisse conceptam quam assumptam, quos sectione 1 confutavimus, alii contraria via errarunt, asserentes illam carnem prius tempore fuisse assumptam, quam animæ unitam. Quem errorem in antiquis hæreticis non invenio, nisi fortasse illis tribuatur, qui animam rationalem Christo negarunt. Solum invenio referri Calvinum hunc errorem asseruisse, ex Canisio, lib. 3 de B.

Maria, cap. 22, ubi in his, quæ ex Ambrosio contra Calvinum objicit, significat eum ita sensisse; in verbis autem quibus ejus refert errorem, potius significat eum docuisse carnem Christi aliquando fuisse conceptam in utero Virginis sejunctam a Verbo. Unde et Prateol., et alii recentiores, qui Calvini hæreses referunt, hanc præmittunt; cujus erroris nullum invenio fundamentum.

2. Dico autem primo : caro Christi, seu corpus Christi humanum non prius fuit conceptum quam assumptum, nec prius assumptum quam animæ unitum. Loquor formaliter de carne, seu corpore humano, quia materia illa, ex qua fuit formatum Christi corpus, sine dubio prius extitit in rerum natura, quam fuerit unita Verbo, vel animæ Christi, ut per se constat; quia prius fuit unita hypostasi Virginis, sub forma sanguinis ejus. Conclusio ergo sic exposita est de fide definita in quinta Synodo apud Niceph., supra, et expresse sexta Synod., act. 11, in epist. Sophronii, quæ in act. 13 approbatur; et in Concilio Ephes., can. 13, quibus locis dicitur, illam carnem simul fuisse carnem, et carnem Verbi, et Verbum non assumpsisse carnem, nisi animatam anima rationali. Et idem habetur in edicto fidei Justiniani imperatoris, et in Leone Papa, d. epist. 11. Optime Damasc., lib. 3, cap. 2, inquit : *Neque enim Deus Verbum præexistenti seorsum carni unitus est;* et infra : *Carnem anima rationali atque intellectuali animatam condidit, et ejus hypostasis factum est ; ac proinde simul ut caro extitit, simul quoque Dei Verbi caro extitit, simul caro animata rationis atque intelligentiæ particeps.* Item Augustinus, epistola 3; Ambros., de Incarn., cap. 6 et 7; Theodor., Dialog. 2. ic denique optime Fulgentius, lib. de Incarn., ap. 3, circa finem : *Ipsa*, inquit, *acceptio carnis fuit conceptio virginalis;* et infra : *Nec caro sine Verbi Dei unitione potuit aliquatenus, nullius viri coitu seminata, in intimo vulvæ virginalis innasci. Non est igitur aliquod intervallum temporis æstimandum inter conceptæ carnis initium, et concipiendæ majestatis adventum.* Et libr. de Fide ad Petr., capit. 18 : *Firmissime tene, et nullatenus dubites,* etc.

3. Ratio vero est, quia carnis conceptio nihil aliud est quam ejus formatio, per quam fuit suis organis et membris conformata, et disposita ut apta esset ad animam rationalem suscipiendam ; hæc autem caro non prius tempore existit perfecte et ultimo disposita, quam uniatur animæ rationali ; hoc enim naturale est tali corpori, et ita fit in conceptione cujuscumque hominis, quod ultima dispositio non antecedat tempore introductionem formæ ; ergo ita factum est in Christo. Nam sine causa fingeretur aliqua præternaturalis mora seu temporis distantia inter perfectam conceptionem carnis, et introductionem animæ. Rursus illa caro non fuit prius imperfecte, ut ita dicam, concepta, quam fuerit perfecte formata et disposita, ut nunc suppono ex dicendis infra, q. 33 ; ergo simpliciter et absolute, nullo modo, nec perfecte, nec imperfecte fuit prius concepta, quam unita animæ ; ergo nec potuit prius esse assumpta quam animæ unita, cum non potuerit prius esse assumpta quam concepta. Neque e contrario potuit prius esse concepta quam assumpta, cum non prius fuerit animata quam assumpta, et simul fuerit concepta et animata. Quin potius, etiam si quis fingeret illam carnem prius fuisse imperfecte conceptam seu dispositam, quam fuerit perfecte disposita et animata, nullo modo deberet asserere fuisse unitam Verbo illo priori tempore, in quo imperfecte disponebatur, et nondum erat animata ; quia nondum componebat humanitatem, neque erat corpus vere ac perfecte humanum ; Verbum autem non prius tempore unitum est alicui naturæ quam humanitati. Quanquam illud suppositum falsum sit, ut dixi.

4. Dico secundo : Verbum, assumendo corpus, simul tempore assumpsit omnes partes integrales corporis humani formales, non materiales. Quam partium distinctionem suppono ex Aristotele, lib. 1 de Gener., cap. 5, et ex illa facile declaratur tota conclusio : nam Verbum simul assumpsit totum corpus perfectum et organicum, constans ex omnibus membris, seu partibus organicis ; ergo has omnes partes simul assumpsit. Quod intelligendum est modo accommodato humanæ naturæ, id est, de partibus illis quas homo requirit, prout est in statu suæ conceptionis perfectæ ; sunt enim quædam partes quæ postea acquiruntur, ut, verbi gratia, dentes, etc., quas habere in principio conceptionis esset monstrosum et præternaturale, et has non assumpsit Verbum, sed postea, tempore accommodato. Et similiter non assumpsit a principio partes organicas in perfecta quantitate, sed, successu temporis, acquisivit et assumpsit partes materiæ, usque ad quantitatem perfectam ; et hoc modo non assumpsit simul omnes materiales partes.

ARTICULUS V.

Utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus[1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus ejus. Dicit enim Augustinus, in libro de Agone Christiano*[2], *quod invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit. Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit mediantibus partibus.*

2. *Præterea, ideo Filius Dei carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus; sed partes humanæ naturæ, cum sint simpliciores quam corpus, videntur esse similiores Deo, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.*

3. *Præterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis, partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.*

Sed contra est, quod Damasc. dicit in 3 libro[3]: *In Domino nostro Jesu Christo non partes partium intuemur, sed quæ proxime componuntur, id est, deitatem et humanitatem. Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore, sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes mediante toto.*

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis; quia simul facta est assumptio totius et omnium partium; ostensum[4] *est enim quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturæ, unde per id, quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter: uno modo, ex parte agentis; alio modo, ex parte materiæ: hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud, quod primo cadit in ejus intentione; sed secundum quid prius est illud a quo incipit ejus operatio; et hoc ideo quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiæ est primum illud, quod prius existit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem, qui est ex parte agentis; quia, ut Augustinus dicit in Epist. ad Volusianum*[1], *in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Manifestum autem est, quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum, et per consequens totum quam partes. Et ideo dicendum est, quod Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ, mediante toto: sicut enim assumpsit corpus propter ordinem quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quod Verbum, assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam; et sic assumptio partium est prior in via operationis, intellectu, non tempore; assumptio autem naturæ est prior in via intentionis, quod est esse prius simpliciter, ut dictum est[2].

Ad secundum dicendum, quod Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus; et ideo totum est magis simile Deo quam partes, in quantum est perfectius.

Ad tertium dicendum, quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio; non autem unio naturæ, quæ resultat ex conjunctione partium.

[1] 3, d. 2, q. 2, art. 1, q. 3, et art. 3, q. 2, corp., et d. 3, q. 5, art. 2, corp., et d. 5, q. 2, art. 3.

[2] Colligitur ex c. 18, 19, 20, 22, tom. 3.

[3] C. 16, circa finem.

[4] Art. 1 hujus q., et art. 2.

[1] Non multum remote ante medium, est ep. 3, tom. 2.

[2] In corp. art.

COMMENTARIUS.

Hæc quæstio procedit de ordine naturæ, seu causalitatis, sicut in 1 et 2 art. diximus. Cui D. Thom. respondet, Verbum assumpsisse partes humanæ naturæ mediante tota humanitate, quia ex parte agentis, assumptio totius est prius intenta quam partium. Addit vero in solutione ad primum, ordine operationis, seu executionis, prius natura esse assumptas partes, quam totam humanitatem; quæ omnia in sequenti disputatione examinanda et declaranda sunt, littera enim hujus articuli longiori expositione non indiget.

ARTICULUS VI.

Utrum humana natura sit assumpta mediante gratia[1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.*

2. *Præterea, sicut corpus vivit per animam, quæ est ejus perfectio, ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam, ut dictum est; ergo et anima congrua redditur ad assumptionem per gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam mediante gratia.*

3. *Præterea, Augustinus, in 15 de Trinit.*[2], *dicit quod Verbum incarnatum est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci mediante spiritu; ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu Sancto, et ita mediante gratia, quæ Spiritui Sancto attribuitur; secundum illud 1 ad Corint. 12: Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.*

Sed contra est, quod gratia est quoddam accidens animæ, ut in secunda parte habitum est[3]. *Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens, ut ex supra dictis patet*[4]. *Ergo natura humana non est assumpta, mediante gratia.*

Respondeo dicendum, quod in Christo ponitur gratia unionis et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanæ naturæ, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Joan. 1: Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis. Per quod datur intelligi, quod, ex hoc ipso quod ille homo est Unigenitus a Patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiæ et veritatis. Si vero intelligatur gratia, voluntas Dei, aliquid gratis faciens vel donans, sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum, quod unio nostra ad Deum est per operationem, in quantum, scilicet, eum cognoscimus et amamus; et ideo talis unio est per gratiam habitualem, in quantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei, est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quod anima est perfectio substantialis corporis, gratia vero est perfectio animæ accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem (quæ non est accidentalis), sicut anima et corpus.

Ad tertium dicendum, quod verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu, non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens. Nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo æterno procedit Spiritus Sanctus, qui formavit corpus Christi, ut infra patebit[1]. *Non autem ex hoc sequitur quod gratia Spiritus Sancti sit formale medium in unione prædicta.*

[1] 3, d. 2, q. 2, art. 2, et d. 13, q. 3, art. 1, corp. Et Ver., q. 29, art. 2, et opusc. 2, c. 202.
[2] C. 11, tom. 3.
[3] 1. 2, q. 110, art. 2.
[4] Q. 2, art. 6.

Hic articulus supra explicatus est, disp. 10, sect. 2, circa articul. 10, q. 2 D. Thomæ, ubi eamdem materiam tractat.

DISPUTATIO XVII.

In sex sectiones distributa.

DE ORDINE NATURÆ IN HAC ASSUMPTIONE SERVATO.

Ut distincte in hac disputatione procedam, quæ alias implicita esse solet et obscura, tres faciam comparationes: prima erit in singulis partibus, inter uniuscujusque partis unionem ad Verbum, vel ad aliam partem, utra fuerit natura prior. Secunda erit ipsarum partium inter se, quæ fuerit prius natura unita Verbo. Tertia erit totius humanitatis cum suis partibus. De comparatione vero totius naturæ, vel partium ejus secundum existentiam suam, cum unione ad Verbum, nihil hoc loco dicam, sed ut probabilius supponam, tam animam, quam corpus et humanitatem prius natura extitisse, quam fuerint Verbo unita; quia, ut

[1] Q. 32, art. 1.

q. 4, art. 2, D. Thomas dixit, et ibi explicatum est, quod assumitur, præintelligitur assumptioni; supponitur enim esse aliquid, atque adeo existere, ut assumi possit; de qua re late dicendum est infra, q. 17. Supponendum deinde est in tota hac quæstione, non esse nobis sermonem de sola prioritate rationis, qua, vel unum potest ab alio præscindi, vel illud dicitur esse prius, quod cum alio non convertitur subsistendi consequentia; hoc enim modo illa omnia, quæ inter se habent necessariam connexionem, erunt simul, et neutrum prius alio, etiam si naturæ ordinem possint inter se habere. Quod vero ita comparatur ad aliud, ut ab eo non dependeat, aliud vero pendeat ab ipso, erit hoc modo prius illo. Quæ autem ita se habent, ut unumquodque sine alio esse possit, nec rationem hanc prioris ac posterioris inter se habent, neque etiam simultatis habitudinem, sed impertinenter se habent, quia nec postulant esse simul, nec cum aliquo ordine. De hac ergo ratione prioris et posterioris in subsistendi consequentia hic non agimus per se, nisi quatenus cum ordine causalitatis et naturæ habent connexionem; agimus ergo de ordine naturæ, qui necessarius est ad hoc mysterium explicandum.

SECTIO I.

Utrum anima rationalis fuerit prius natura unita Verbo quam carni.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia ordo, seu prioritas naturæ, solum est inter causam et effectum; sed unio animæ ad Verbum nullo modo est ratio vel causa unionis ejusdem animæ ad corpus; neque enim illa anima unita fuit corpori, quia assumpta fuit a Verbo, cum uniri corpori conveniat illi natura sua, et commune sit omni animæ, non vero unio ad Verbum; ergo nulla ratio est propter quam illa unio sit natura prior. E contrario vero potius videtur prior unio ad corpus, quia est aliquo modo ratio et causa alterius unionis; anima enim assumpta est, quia est pars humanitatis, cujus assumptio est primo et per se intenta; sed anima est pars, quia est forma informans corpus; ergo ideo assumpta est, quia est forma corporis; ergo quia unita est corpori; ergo hæc unio est natura prior. Et confirmari potest hæc ratio, quia unio ad Verbum est ad subsistendum; sed anima hominis prius natura informat corpus, quam intelligatur aliquo modo subsistens, quia quamdiu est in corpore, non subsistit ut quod, sed est ratio subsistendi toti humanitati; ergo non potuit anima Christi prius natura trahi ad subsistendum per unionem ad Verbum, quam fuerit corpori unita.

2. Omissa opinione Durandi, qui nullum naturæ ordinem in hac assumptione admittit, quam infra tractabimus, aliquorum sententia est, animam prius natura fuisse unitam corpori, quam Verbo. Ita aperte sentit Scot., dist. 2, q. 2. § Ideo quantum, etc. Et Palud., q. 2, in solut. argum.; isti enim asserunt humanitatem prius assumptam esse quam animam, unde necessario sequitur, animam prius natura composuisse humanitatem informando corpus; sed ipsorum fundamentum infra in propria quæstione tractabimus. Cajetanus etiam, qui hac quæstione, art. 3, negat animam, dum informat corruptibile corpus, subsistere, videtur consequenter eodem modo debere opinari; nisi fortasse aliter in hoc sentiat de Christi anima quam de aliis, quod eo loco ipse non explicat. Ut breviter respondeam, distinguo illum duplicem ordinem, quem D. Thomas, art. 5, attingit, scilicet intentionis et executionis; dicitur enim prius in intentione id, quod primario intenditur, et propter quod aliud fit; in executione vero illud est prius, a quo incipit operatio agentis.

3. Dico ergo primo, ordine intentionis, unionem animæ ad corpus esse aliquo modo natura priorem unione ejusdem ad Verbum. In hac non videtur esse posse controversia, quia, ut infra dicemus, assumptio totius humanitatis est primario intenta; in ea vero continetur unio partium inter se; unde anima est a Verbo assumpta propter unionem ad corpus, ut illa mediante assumeret totam humanitatem; ergo unio ad corpus fuit, sub hac consideratione, intentione prior.

4. Dico secundo: ordine executionis, prius natura anima est unita Verbo quam corpori. Hæc sumitur ex D. Thoma hic, art. 5, ad 1, et ex aliis principiis doctrinæ ejus, ut infra videbimus. Tenet etiam Cajetanus hic, art. 1 et 5; Capreol., in 2, dist. 1, art. 3, ad arg. secundo loco induct. cont. 4 conc., § Ad aliud quod tangitur in illa confirmatione, ubi eamdem doctrinam ex Hervæo refert. Tenet etiam Richardus, in 3, dist. 2, art. 2, q. 2; Gabr., q. unica, art. 2; Altisiod., lib. 3 Summæ, tract. 1, c. 1, q. 2, et alii omnes, qui sentiunt, animam prius natura esse assumptam quam humanitatem totam; hoc enim

verum esse non potest, nisi anima prius sit unita Verbo quam corpori; quia, si anima prius esset unita corpori, prius esset composita tota humanitas, quam anima assumpta; ergo in subsequente signo naturæ, prius assumpta esset tota humanitas quam anima, nam postquam intelligitur existens tota humanitas, nihil intelligitur prius assumi quam illa, ut ex sequentibus magis constabit. Videtur etiam ita insinuare Augustinus, epist. 99, ad Evod., q. 2, dum ait, *Verbum creasse sibi animam, et illam immiscuisse corpori mortali.* Ratione declaratur primo, quia unio animæ ad Verbum non pendet ab actuali unione ejusdem animæ ad corpus; ergo non est posterior illa, etiam ordine naturæ. Patet consequentia, nam id proprie est posterius natura alio, quod ab illo pendet; ordo enim naturæ non est sine ordine causæ et effectus (sub nomine causæ comprehendendo omne id quod in causa præsupponitur, ut ab illa fluat effectus); ordo autem causæ et effectus neque intelligi potest sine dependentia. Antecedens patet, quia dissoluta unione animæ ad corpus, mansit integra unio animæ ad Verbum; ergo signum est hanc non dependisse ab illa.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dicetur fortasse, illam unionem animæ ad Verbum, quæ in principio facta est, non mansisse eamdem numero, sed illa dissoluta, aliam in eodem instanti factam esse. Sed hoc omnino alienum est a mente Sanctorum, ut patet ex his quos supra citavi, disp. 9, sect. 1; Bernard., lib. 5 de Consid.; Leone Papa, serm. 9 de Nativ., et serm. 10, 17, 19 de Passio., et aliis quos infra, tractando de Christi morte, referam, qui non solum aiunt corpus et animam mansisse unita Verbo, sed etiam priorem unionem illarum partium indissolubilem permansisse, quod non esset verum, si, ablata priori unione, alia succederet. Et hunc etiam esse sensum D. Thomæ notavimus supra, art. 1, ad 3. Denique hoc signo utuntur Patres ad explicandum unionem animæ ad Verbum esse majorem et excellentiorem quam ad corpus, quia hæc dissolvi potuit, non illa; si autem prima unio esset dissoluta, et alia facta, nulla esset excellentia nec perfectio. Aliter responderi potest, hanc unionem animæ ad Verbum dependisse in fieri ab unione ad corpus, quamvis non in conservari, et ita in fieri fuisse natura posteriorem. Sed hæc responsio, licet quoad ordinem seu successionem temporis locum habeat, et in simili admittatur a Div. Thoma, articul. 1, ad 3, tamen quoad ordinem naturæ non placet, quia si in fieri fuisset illa dependentia, maxime quia anima non fuit unita Verbo in principio, nisi ratione totius humanitatis: nulla enim alia causa esse potest, propter quam oporteat supponi ordine naturæ unionem animæ ad corpus, ante unionem ejusdem ad Verbum; sed hoc dici non potest consequenter, nam si anima in illa prima unione tantum esset unita ratione totius humanitatis, soluta humanitate, et consequenter ablata unione ad illam, non potuisset manere eadem numero unio ad animam; si ergo fuisset dependentia in fieri, necessario fuisset in conservari, quod ex sequentibus evidentius patebit, et ex supra dictis, disp. 14, de assumptione formæ materialis in natura irrationali idem constare potest; diximus enim ibi, hujusmodi formam ita uniri hypostatice media tota natura, si assumatur, ut ex vi illius assumptionis non possit manere unita, si tota natura dissolvatur, et separetur a persona.

6. *Quo ordine res subsistunt, eodem assumi oportet.* — Unde sumitur secunda ratio, ad quam explicandam suppono, id quod existimo certum, animam Christi Domini factam esse per creationem, sicut animas aliorum hominum, ut expresse et eleganter docet Hieronymus, lib. 2 Apologiæ 1 contra Ruffin., circa princ.; et August., dicta epist. 99; et Leo Papa, epist. 11, quorum verba supra citavi, quia, sicut illa anima est ejusdem naturæ cum nostra, ita habuit eamdem naturalem originem, et productionis modum; unde fit, illam animam fuisse per se productam, et non tantum comproductam cum tota natura, quia hoc est proprium materialis formæ; ex his ergo formatur secunda ratio hujus sententiæ, quia anima humana, natura sua, prius natura subsistit quam uniatur corpori; ergo in Christi humanitate, prius natura assumpta est quam uniretur corpori. Consequentia, quamvis enervari possit ex doctrina Cajetani hic, art. 1, circa ad 2 (negat enim oportere, in hac assumptione servari ordinem subsistendi, qui in propria persona servatur), mihi tamen videtur evidens, ut ibi etiam notavi. Et probatur aperte in præsenti materia, quia, si in aliis hominibus anima prius natura subsistit quam uniatur corpori, ergo, ut in Christo non habeat propriam subsistentiam prius natura quam unionem ad corpus, necesse est ut supernaturaliter impediatur; non impeditur autem propria subsistentia, nisi per

assumptionem, ut supra, q. 2, ostensum est; ergo necesse est ut in illo priori naturæ assumatur. Quam rationem simili discursu latius persecuti sumus supra, disp. 10, sect. 2. Antecedens hujus rationis philosophicum est, et ideo non tam est disputandum hoc loco, quam supponendum. Sumitur autem ex D. Thoma, 1 p., q. 75, articulo secundo, et q. 76, articulo primo, ad 5, ubi id aperte docet, et ex eodem D. Thoma, 1 p., q. 45, articulo quarto, ubi ait creari, esse proprium subsistentium; sicut ergo anima prius natura creatur quam uniatur corpori, ita etiam prius natura subsistit; actio enim, per quam anima unitur corpori, distincta est a creatione, et quasi extrinseca illi, unde illam supponit perfecte terminatam, quoad omnem efficaciam ejus, neque illam potest impedire.

7. *Objectio.* — *Responsio.* — Dicetur fortasse, hoc argumento solum probari prius natura existere, sicut etiam anima Christi prius natura creata est quam uniretur Verbo, et tamen non fuit prius natura subsistens. Respondetur: aliud est loqui de creatione secundum naturalem modum, et efficaciam suam, aliud prout aliquo modo impedita seu præventa per assumptionem supernaturalem; creatio enim de se, et ex natura sua, sicut postulat ut fiat ex nullo subjecto, ita ex naturali sua efficacia habet ut ultimo terminetur ad rem subsistentem per se, nisi præveniatur; quod ita etiam declaratur, quia, licet subsistentia sit etiam ex natura rei distincta ab existentia, tamen est modus intrinsecus, et quasi complementum ejus; et ideo creatio, per quam res producitur, ut existat eo modo quem intrinsece et ex natura sua postulat, de se terminatur ad rem subsistentem, et non tantum existentem. Et ideo non est simile de creatione animæ Christi comparata ad assumptionem, quia per assumptionem prævenitur et impeditur creatio, ne usque ad subsistentiam perveniat; et ideo ipsa unio ad Verbum est quasi complementum quoddam creationis, altiori tamen modo quam per creationem fieret; et ideo dixit Leo Papa, epist. 11, et Augustinus, præcedenti disputatione citatus, animam Christi ita fuisse assumptam, ut ipsa assumptione crearetur; at vero unio ad corpus, ut dixi, est magis extrinseca et posterior, et supponit creationem completam et terminatam, quantum natura sua potest, et ideo supponit terminum ejus, non solum existentem, sed etiam subsistentem. Adde, in opinione asserentium, in humanitate Christi et anima ejus non esse existentiam creatam, magis necessario dicendum esse, animam Christi prius natura esse unitam Verbo, quam corpori; quia negari non potest quin anima rationalis prius natura existat quam corpori uniatur.

8. *Ordo naturæ ex duplici capite.* — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur, quanquam inter has uniones non interveniat propria ratio causæ per se, intervenire tamen quamdam rationem naturalis ordinis, quatenus unus modus existendi natura sua supponitur alteri; sicut enim in causa efficienti, subsistentia supponitur ordine naturæ operationi, non quia sit formale et principium per se illius, sed quia est connaturalis modus essendi ipsius principii, qui prior est in unaquaque re, et magis intrinsecus quam operatio, ita in anima rationali, quæ est perfectissima forma, quamvis subsistentia non sit ratio informandi, tamen, quia est modus connaturalis, et maxime intrinsecus ipsius animæ, præsupponitur ordine naturæ causalitati etiam formali ipsius animæ; et propterea unio, per quam impedita est illa subsistentia, eodem ordine naturæ antecedit unionem ad corpus. Unde ad aliam argumenti partem, nego actualem unionem ad corpus esse in ordine executionis rationem assumendi animam, sed tantum in ordine intentionis; in executione vero sicut anima creatur et subsistit ut uniatur corpori, ita etiam eodem ordine assumpta est.

9. Ad confirmationem, negatur animam humanam in corpore non subsistere, in quo certe Cajetanus non loquitur consequenter. Primo, quia si anima prius natura subsistit, ut probatum est, quam uniatur corpori, necesse est ut in eodem instanti sit subsistens, in quo unitur, et consequenter eodem modo manebit semper in corpore; quia non magis repugnat subsistentiæ unio ad corpus in sequenti tempore, quam in primo instanti; prima vero consequentia probatur, quia impossibile est ut forma habeat prius natura aliquem positivum et realem modum subsistendi in aliquo instanti, et tamen quod in eodem instanti illo privetur, est enim hæc manifesta implicatio contradictionis; et ideo anima Christi, in primo instanti suæ creationis non habuit subsistentiam creatam, cum illo instanti illa privata fuerit. Secundo, quia post resurrectionem anima vere informabit corpus, et nihilominus manebit subsistens; ergo et nunc est subsistens in corpore; quam consequentiam imme-

rito Cajetanus negat; nam, si modus unionis ad corpus per modum formæ non repugnat formaliter cum subsistentia, ergo utrumque habebit anima, quia de se est apta ad subsistendum, et ideo separata a corpore subsistit; ergo si in corpore non habet impedimentum, etiam ibi subsistet; si autem illa unio ad corpus formaliter repugnaret cum subsistentia, neque in corpore glorioso posset anima esse subsistens. Neque enim dici potest, in eo statu ex speciali miraculo fore animam subsistentem et informantem, tum quia, si anima ex natura sua hunc modum existendi non requirit, dum est in corpore, sine ratione et fundamento tale miraculum ponitur; tum etiam quia si est aliqua repugnantia naturalis inter illos modos, unus includet proximam negationem alterius, sicut modus existendi per se et in alio, et ita nulla ratione poterunt conjungi; quod si non ita opponuntur, nec naturaliter repugnabunt, et ita re vera est, ut jam explicabo. Quod vero Cajetanus dicit, animam rationalem in principio suæ creationis individuari a corpore, in resurrectione vero individuare corpus, commentitium est, ex falsa metaphysica profectum, et introducens in Theologia falsam de resurrectione doctrinam; sed non possumus hoc loco omnia prosequi.

10. *Quomodo stet in anima rationali subsistentia cum informatione.*— Tertio, ratio propria hujus est, quia modus, quo anima rationalis informat materiam, non repugnat formaliter cum subsistentia, quia anima rationalis non ita informat, ut illius esse seu existentia terminetur, sustentetur, aut pendeat a materia, in quo differt ab aliis formis materialibus; et ideo potest simul informare et subsistere, quia modo subsistendi non repugnat quælibet unio substantialis cum alio, sed solum unio ad terminum ipsius existentiæ, a quo ipsa aliquomodo pendeat, ut a sustentante; sic enim, ut statim dicam, ipsa materia est suo modo subsistens, quamvis conjuncta sit formæ, et natura divina, seu Verbum, non desinit esse subsistens propter unionem ad humanitatem, quia unitur illi ut sustentans illam; sic enim anima, cum unitur materiæ, potius continet, et quasi terminat ipsam, quam sustentetur ab illa. Et hoc maxime necessarium est dicere in opinione Thomistarum, asserentium, ipsum esse prius natura convenire animæ rationali, et ab illa communicari corpori, et toti homini; quæ est sententia D. Thomæ, 1 p., q. 76, art. 1, ad 5, et 2 contra gent., c. 68, quibus locis Cajet. et Ferrar. late hoc docent; illud enim *esse*, in eorum sententia, vel est ipsa subsistentia, vel supponit illam. Ac denique hanc sententiam tenet aperte D. Thomas, 1 p., q. 75, art. 2, ubi definit animam esse subsistentem, et clare loquitur de anima actu informante corpus; et ideo in solutione ad primum dicit, subsistens, ut sic, excludere inhærentiam accidentis et formæ materialis, non tamen imperfectionem partis, unde concludit, animam humanam esse subsistentem, ut quiddam incompletum, ad eum modum quo pars integralis subsistit in toto; nam illa re vera habet suam partialem subsistentiam, quam retinet, cum dividitur a toto. Eamdem sententiam late docet idem Div. Thomas, Quæst. disputat. de anima, art. 1, per totum, et art. 6.

11. *De formæ sanguinis assumptione.*—Sed hæc sufficiant de physica quæstione. Aliqui enim volunt, etiam si in aliis hominibus anima actu informans non habeat modum subsistendi proprium, nihilominus in Christo esse proprie unitam ad subsistendum, eodem modo quo fuit in triduo, quando erat separata a corpore, quia subsistere in alio minus repugnat cum actuali informatione corporis, quam in se et per se subsistere per propriam subsistentiam; sicut supra dicebamus, minus repugnare unam naturam subsistere in duabus alienis personis, quam in aliena et propria. Sed hoc sicut improbari non potest sufficienter, ita nec probari; sine fundamento enim videtur talis modus unionis tribui animæ Christi, si non est illi naturale in corpore subsistere. Ex quo obiter infero, si verum est sanguinem non informari anima rationali, in ea unione quasi partiali, qua intelligimus sanguinem esse unitum Verbo, non posse convenienter dici, formam sanguinis prius natura esse unitam Verbo, quam suæ materiæ; quia illa non est forma subsistens, et ita ex natura sua non est capax talis unionis, nisi ratione totius; quod satis manifestat ordo resolutionis, quia illa forma non potest separari a sua materia, quin etiam separetur a Verbo, quia per separationem a materia desinit esse simpliciter, cum sit materialis forma.

SECTIO II.

Utrum caro Christi fuerit prius natura unita Verbo, quam animæ rationali.

1. Ratio dubitandi est eadem quæ in præcedenti, scilicet, quia unio carnis ad Verbum

non videtur ullo modo fuisse causa unionis ad animam; ergo non est cur sit prius natura; alioqui vero caro seu materia non est capax subsistentiæ, nisi ratione animæ; quia anima est, quæ suam subsistentiam communicat corpori, ut paulo antea, ex D. Thoma, referebamus; ergo per unionem ad animam fit caro capax subsistentiæ; ergo illa unio est natura prior quam unio ad Verbum, quæ est ad subsistendum. Et confirmatur, quia caro non est assumpta nisi ut humana, ut D. Thomas docet, art. 4, et videtur certum ex communi doctrina Patrum; sed caro fit humana per informationem animæ rationalis; ergo per eamdem fit assumptibilis; ergo prius unitur animæ quam Verbo. Et ita hanc sententiam videtur tenere D. Thomas hic, art. 4, ad 3, ubi inquit: *Unione personali, prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animæ, quam Verbo, quia ex unione ad animam habet, quod sit unibilis Verbo in persona*; et idem indicat art. 1, ad 3, ubi Cajetanus idem sentit, et inter Thomistas videtur frequens hæc sententia; et eamdem tenet Scotus supra, dum ait humanitatem prius esse assumptam, quam carnem; assumptio enim totius humanitatis supponit conjunctionem carnis ad animam. Idem sentit Bonavent., in 3, d. 2, art. 3, q. 1; Palud., q. 2, art. 3; Alens., 3 p., q. 4, memb. 5. Et favent Patres dicentes assumptum esse corpus mediante anima, quos infra referemus.

2. Nihilominus, supposita distinctione supra data de duplici ordine intentionis et executionis, dico primo: ordine intentionis prior est unio carnis ad animam, quam ad Verbum. Hoc sensu intelligendum puto citatum locum D. Thomæ, quoniam alias non satis sibi constaret, ut statim patebit; constat etiam hæc conclusio ex illa communi locutione Patrum, corpus esse assumptum mediante anima, quam infra late explicabimus. Ratio vero est, quia corpus non est assumptum, nisi propter animam, seu propter totam humanitatem, quæ resultat ex unione corporis ad animam; ergo hæc unio intelligitur ordine intentionis antecedere.

3. *Objectio. — Responsio.* — Dico secundo: ordine executionis caro est prius unita Verbo quam animæ. Hanc conclusionem sumo ex D. Thoma hic, art. 5, ad 1, ubi dicit, ordine executionis partes prius natura esse assumptas, quam totam humanitatem; ex hoc enim aperte sequitur, secundum eumdem ordinem executionis, carnem prius natura esse assumptam quam informatam anima, quia, si prius deberet informari, et media hac informatione assumi, cum per illam informationem constituatur humanitas tota, necessario prius natura esset assumenda humanitas tota, quam caro. Eamdem sententiam significat Altisiod., lib. 3 Summæ, tract. 1, cap. 1, q. 2, ubi ponit duas uniones partiales animæ et carnis ad Verbum, per quas sumpta est tota humanitas. Eamdem significat Richard., in 3, dist. 2, art. 2, q. 2, ad 1; et Abulen., Parad. 2, c. 42, dicens prius natura fuisse assumptas animam et carnem, et consequenter humanitatem. Idem Capreolus, Hervæus, et Cajetanus, citati sectione præcedenti. Rationes vero sunt fere eædem quæ tactæ sunt sectione præcedenti. Prima, quia hæc unio ad carnem, quatenus substantialis unio est cum materia ipsa, non pendet ex unione ad animam; mansit enim immutata post separationem animæ, sicut de unione animæ probatum est, nam est eadem ratio. Dices: hoc argumento probaretur, illam carnem fuisse assumptam, etiam ante ultimam dispositionem ad animam, quia etiam illa unio fuit conservata, ablata dispositione; hoc autem falsum est, quia, licet illa dispositio non fuerit quasi vinculum intrinsece conjungens carnem cum Verbo, fuit tamen dispositio prævia requisita, saltem secundum ordinationem divinam, quia illa materia non erat assumptibilis secundum se, sed prout humana, et proxime disposita ad formam hominis; et ideo potuit illa unio prærequiri ordine naturæ ad fieri illius unionis, quamvis illa unio semel facta conservari potuerit, ablata illa dispositione; ergo idem dici posset de actuali animæ informatione. Sed imprimis jam hinc habetur, illam unionem partialem materiæ esse factam in ipsa entitate materiæ secundum se, independenter ab actuali unione ad animam rationalem. Deinde, quod hæc actualis unio ad animam ordine naturæ antecesserit per modum congruæ dispositionis, posset quidem theologice sustineri, si cum veris philosophiæ et metaphysicæ principiis constaret; et idem dico de ultima dispositione, seu organizatione corporis, ut infra explicabo.

4. *Materia ex se, non a forma subsistit.* — Quod autem id repugnet, ostenditur secunda ratione, quia materia, prius natura quam uniatur formæ, est subsistens propria partiali subsistentia quam ex se habet; ergo et in Christo prius natura debet intelligi illa materia unita Verbo, quam uniatur animæ ratio-

nali. Antecedens supponendum est ex philosophia, nunc solum indicatur breviter fundamentum ejus : materia enim, ut uniatur formæ, supponitur tanquam substantiale et reale subjectum generationis, atque adeo ut habens aliquam entitatem realem actualem, sine qua neque concipi potest reale subjectum ; et consequenter ut ex se habens suam partialem subsistentiam, ut etiam ex littera D. Thomæ notavimus, art. 4, ad 3, nam existentia est, qua constituitur entitas actualis, et quæ per realem efficientiam communicatur ; rursus hæc existentia materiæ natura sua talis est, ut non innitatur alteri tanquam subjecto, vel sustentanti, et ideo natura sua secum affert suum partialem terminum subsistentiæ, quem materia conservat sub quacumque forma, sicut et existentiam ; sicut enim materia substat utrique termino generationis, ut quid existens, ita etiam ut quid subsistens, quia re vera supponitur ut existens ex se et per se ; hic enim modus existendi videtur quidem intrinsece includi in conceptu et ratione primi subjecti naturalis generationis ; et ideo sicut materia retinet sub quacumque forma eamdem numero entitatem actualem, et partialem existentiam, ita et partialem subsistentiam ; sicut ergo materia prius natura existit, quam subjiciatur generationi, vel quam uniatur formæ, ita et prius natura subsistit. Jam vero prima rationis hujus consequentia probanda est eodem modo quo alia similis in sectione præcedenti probata est, tum quia eo ordine intelliguntur istæ partes humanitatis assumptæ a Verbo ad subsistendum, quo in propria hypostasi subsisterent ; tum etiam quia ex natura rei in generatione humana, materia ordine naturæ præintelligitur subsistens introductioni formæ, per propriam partialem subsistentiam creatam ; ergo eodem modo fuisset in humana Christi generatione, nisi impedita esset illa materia, ne haberet propriam subsistentiam ; non est autem impedita nisi per assumptionem ; ergo intelligenda est assumpta in eodem signo et ordine naturæ, quo per propriam subsistentiam esset terminanda. Quod accommodate explicari potest, sumpto exemplo ab instanti mortis Christi, in quo, recedente anima rationali, intelligimus formam cadaveris introduci in illam materiam, cui introductioni intelligimus etiam supponi eamdem materiam unitam Verbo, et subsistentem in illo ; ita enim fuit unita toto tempore præcedente illud instans, et illa unio immutata permansit, ut dictum est ; ad hunc ergo modum intelligendum est, accidere in materia terminata propria subsistentia, in aliis naturalibus generationibus ; in generatione autem humana Christi fuisse ordine naturæ præventam per assumptionem, ne propria subsistentia subsisteret.

5. Sed retorqueri potest ratio facta, nam materia prima in homine non prius natura existit quam uniatur animæ ; ergo nec prius natura subsistit, quia subsistentia est terminus existentiæ in nostra sententia ; ergo in Christo non potuit caro prius natura uniri Verbo quam animæ, cum ad subsistendum unita sit. Primum antecedens patet, quia materia pendet in existentia a forma, juxta probabiliorem philosophorum sententiam ; ergo non potest prius natura existere quam a forma informetur, quia non potest effectus esse prior natura sua causa, nec materia potest concipi existens, nisi dependenter ab omnibus causis requisitis ad suam existentiam, ex quibus una est forma illi unita.

6. Hoc argumentum pendet ex multis principiis philosophicis, quæ hoc loco expendi non possunt. Primo ergo adhuc est in controversia positum, an materia secundum naturam particularem ac propriam pendeat in suo esse intrinsece a forma informante. Si quis enim hoc neget, et dicat, solum ob debitum ordinem universalis naturæ, semper esse sub aliqua forma, nec posse naturaliter aliud accidere, sicut non potest dari vacuum, facile eludet argumentum factum, evertendo illius fundamentum. Secundo, admittendo illam dependentiam, responderi potest, eam nihil obstare quominus materia prima sub alia ratione causæ sit prior natura ; negari enim non potest quin in aliis compositis extra hominem sit prior natura quam forma, quæ ab illa pendet in existendo, et quam actio eductiva talis formæ, ad quam materia ut subjectum supponitur ; et hæc ipsa præsuppositio est quædam prioritas naturæ, ut constat ex Aristotele, in Postprædicam. Unde, juxta probabilem distinctionem supra positam disp. 8, sect. 1, de duplici dependentia, un per realem influxum in ipsum esse rei, ali per necessariam ac naturalem connexionem, probabilissimum est existentiam materiæ pendere a forma tantum posteriori, non autem priori modo, sed a solo Deo, a quo sub quacunque forma per eamdem actionem conservatur. Quod si verum est, facile intelligitur quomodo cum hac dependentia stet prioritas naturæ simpliciter, quia, absolute lo-

quendo, materia existens et subsistens supponitur illi actioni qua formæ unitur, licet, secundum quid, et ut intelligitur habere omnia requisita ad existendum, sit posterior in alio genere causæ. Nec aliquid refert quod illa causa sit formalis, et ita in suo genere perfectior, quia id, quod minus perfectum est, solet esse ordine generationis et executionis prius, quia absolute et simpliciter præsupponitur, ut aliud fiat. Unde dicitur ultimo, quod, licet materia existens pendeat a forma, non tamen ab hac vel illa forma, et ita in præsenti unio materiæ corporis Christi ad Verbum non pendet ab unione cum anima, et hac ratione dicitur illa materia prius natura uniri Verbo quam animæ, quia et unitur unione independente ab unione cum anima, et unitur Verbo, ut sit apta uniri animæ, quia non potest ei uniri, nisi ut habens actualem entitatem et subsistentiam. Et, licet in hoc possit considerari mutua prioritas secundum diversas rationes, tamen in ordine ad executionem, hæc, quæ respicit materiam secundum se, et ut est primum fundamentum totius mutationis, videtur simpliciter prior.

7. Ad rationem ergo in principio positam, patet solutio ex dictis: sicut enim materia subsistens, ordine naturæ et causæ materialis, antecedit unionem ad formam, ita, in hoc mysterio, unio ad Verbum, per quam impedita seu suppleta fuit propria subsistentia, antecessit ordine naturæ, et participavit eamdem rationem causæ, respectu alterius unionis. Negatur autem materiam non esse capacem suæ partialis subsistentiæ, nisi ratione formæ informantis; per suam enim entitatem intrinsece est capax illius, quanquam cum ordine et dependentia a forma in genere causæ formalis; hæc enim dependentia non repugnat subsistentiæ, sicut nec repugnat illi dependentia ab efficiente, sed solum dependentia a termino intrinseco, seu sustentante. Cum vero dicitur, materiam illam non fuisse assumptam secundum se, seu ut materiam remotam, sed ut humanam, seu ut partem humanæ naturæ jam informatam forma, respondetur hoc esse verum secundum ordinem seu durationem temporis, ut supra dictum est; secundum ordinem autem naturæ, necessario prius assumi debuit, ut in eodem instanti posset ultimate disponi et informari, et esse pars actualis humanæ naturæ. Unde, secundum ordinem naturæ loquendo, non est assumpta illa materia ut facta jam caro humana pro illo signo, sed ut fieret caro humana pro eodem instante temporis in subsequente signo naturæ.

SECTIO III.

Utrum caro sit prius natura unita Verbo quam anima, vel e contrario.

1. Comparavimus in singulis partibus supra dictas duas uniones; nunc superest ut partes ipsas conferamus in ordine quo unitæ sunt Verbo; in ordine enim quo unitæ sunt inter se, non sunt comparabiles; sic enim mutuam habitudinem dicunt, et simul ad invicem unitæ sunt; in ordine vero ad Verbum comparabiles sunt, quia distinctas habent partiales uniones. Videtur autem nullus esse ordo naturæ inter illas, quia neque una est ratio alterius, neque altera pendet ab altera. Et hanc sententiam videtur sequi Richard., in 3, d. 2, q. 2, et eamdem a fortiori tenet Durand. ibi, q. 2. Aliunde autem videtur animam prius natura assumptam fuisse quam carnem, quia caro assumpta est mediante anima. Breviter tamen, supposita distinctione de ordine intentionis et executionis:

2. Dico primo: ordine intentionis, anima prius natura assumpta est quam caro. Sumitur ex D. Thoma, art. 1, et ex illa locutione communi, animam fuisse medium ad carnem assumendam, quam in sectione sequenti latius explicabo. Et ratio est, quia, licet primaria intentio fuerit ad totam humanitatem, tamen, comparando partes inter se, corpus assumptum est propter animam, quæ principalior est, et quasi finis ejus; est ergo animæ unio prior in hoc ordine.

3. *Simpliciter loquendo, corpus animæ præ assumptum.* — Dico secundo: ordine executionis utraque pars potest dici prius assumpta quam alia, in suo genere causæ; simpliciter tamen assumptio corporis videtur antecedere hoc ordine naturæ. Explicatur prior pars, nam, quatenus corpus non potest subsistere in rerum natura, nisi dependenter ab anima informante, ideo potest aliquo modo dici anima prius natura assumpta in genere causæ formalis; tamen, quia creatio animæ supponit corpus dispositum, in quo creatur, quod corpus, ut supra dictum est, includit materiam subsistentem, ideo in genere causæ materialis supponi dicitur assumptio carnis. Et hinc declaratur ultima pars, nam materia simpliciter supponitur creationi animæ et est fundamentum totius generationis; supponitur autem subsistens, et in eo instanti non potuit subsi-

stere nisi subsistentia Verbi; ergo supponitur etiam assumpta ad sic subsistendum. Et confirmatur, quia in quacunque generatione humana ita accidit, quod materia proxime disposita simpliciter supponitur ordine naturæ creationi animæ ; supponitur autem existens et subsistens, ut declaratum est ; ergo idem ordo servatus est in Christi conceptione, juxta discursum in superioribus sæpius inculcatum. Denique confirmatur, quia optime quadrat, ut ordo executionis sit contrarius ordini intentionis ; quia, licet perfectiora sint magis intenta, tamen executio a minus perfectis, uti a fundamentis, inchoari solet. Et ad hoc explicandum conferre potest exemplum Cajetani de ædificante domum, in qua fundamentum aliis partibus supponitur, et ideo cum successive fit domus, prius tempore jacitur fundamentum ; ac proinde, etiamsi quis haberet vim ædificandi domum in instanti, intelligeretur ordine naturæ prius esse jactum fundamentum ; ita ergo in hac assumptione intelligimus prius natura esse assumptum id, quod est tanquam fundamentum cæterorum.

SECTIO IV.

Utrum caro sit assumpta mediante anima, et anima mediante spiritu.

1. Quidquid in hoc titulo ad quæstionem de re pertinet, in superioribus explicatum est; solum proponitur ad explicandas has locutiones Patrum, et quomodo doctrina tradita illis accommodetur. Quod enim caro assumpta sit per animam, aut mediante anima, omnino certum est ; ita enim loquitur sexta Synodus, act. 28, in Confess. fid. Constantini, missa ad Leonem II, et ab eodem per epistolam decretalem, quæ ibi habetur, approbata. Sic etiam Nazianzenus, orat. 35, circa finem, et orat. 42, post medium, et orat. 51 ; Damascenus, lib. 3, c. 6; Origen., 1 Periarch., c. 6; et Augustinus, de Agone Christ., c. 16, et in epist. 3; et Ruffinus, in Expositione Symboli, circa illa verba : *Qui conceptus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;* et eodem modo dicunt hi Patres, animam fuisse assumptam per mentem, seu mediante spiritu, ut explicuimus circa litteram art. 2. Et hunc modum loquendi imitati sunt omnes Theologi cum D. Thoma hic, et Magistro, in 3, dist. 2, licet Durandus solum secundum intellectum hanc rationem medii admittat, de cujus opinione sequente sectione dicetur. Et Gabriel probabile putat animam non esse medium, si materia potest immediate assumi a Verbo; et Almainus non longe est ab eadem sententia. Sed, licet illa ratione probetur, non omnem rationem medii animæ convenire, non tamen inde sequitur animam non esse medium ; fit enim argumentum ex puris particularibus. Unde illa sententia absolute non est probabilis, cum tot Patribus repugnet ; idque magis ex dicendis constabit.

2. *Multiplex ratio medii ad assumendum.* — Ut ergo hujus locutionis sensus intelligatur, advertendum est, variis modis existimari posse, animam fuisse medium ad assumendam carnem. Primo, ut sit quasi vinculum inter Verbum et carnem, sicut punctum est medium quo unitur una pars lineæ alteri. Secundo, ut anima tantum sit, quæ immediate assumitur; corpus vero dicatur assumi tantum ratione animæ ; quomodo accidentia dici possunt assumi media substantia. Tertio, dici potest medium, quia in re ipsa prius natura assumitur, et est quasi via ut aliud assumatur ; ut in ædificatione domus, erectio parietum potest dici medium quo pervenitur ad tectum ; et hoc vocarunt *medium quod,* Scot. supra, et Cajet., art. 1 et 5 ; et hujusmodi medium pertinet proprie ad ordinem executionis, quia via est hoc modo medium perveniendi ad terminum, et potest hoc medium dupliciter intelligi. Primo, quia per unum pervenitur ad alterum, ut in exemplo posito. Secundo, quia unum quasi necessario secum trahit aliud, ut, cum movetur vas, per illud trahitur aqua. Quarto modo dicitur medium, quod est ratio assumendi aliud, vel tanquam finis, vel tanquam dispositio accommodans assumptibile ad assumptionem ; quamvis ipsum in se non prius natura assumatur, et hoc vocarunt Scotus et Cajetanus *medium quo.* Quod alii subdistinguunt in medium congruitatis seu decentiæ, et medium necessitatis, ut videre licet in Richard., Gabri., Almain. supra, Alens., 3 p., q. 4, memb. 2 ; et insinuat D. Thomas hic, art. 1, ad 3, nec indiget expositione, nam ex ipsis terminis satis est clara distinctio.

3. Dico ergo primo : anima non fuit medium ad assumendam carnem, tanquam vinculum uniens ipsam ad Verbum. Ita docet recte D. Thomas infra, q. 50, a. 2; Bonav., in 3, d. 2, a, 3, q. 1 ; Richard., a. 2, q. 2; Scotus, q. 2; et est per se evidens ; supra enim, disp. 8, ostendimus, in hac unione hypostatica, si sit vera unio, et secundum hypostasim, nullum posse intercedere medium

quod conjungat extrema, sed per se immediate uniri, solo modo unionis interveniente. Neque intelligi posset, animam hoc modo esse medium quo caro unitur, nisi negando veram unionem hypostaticam inter carnem et Verbum, et ponendo solam conjunctionem mediatam, et in hypostasi; quod quam sit falsum, jam explico.

4. Dico secundo : anima non fuit tale medium ad assumendam carnem, ut ad illam solam sit unio immediate terminata, ad corpus vero solum mediate, quatenus animæ unitum est; sed hoc sensu, tam corpus quam anima immediate assumpta sunt. Hæc conclusio est omnino certa, quanquam Gabriel, in 3, dist. 1, q. 2, art. 3, dub. 2, probabile existimet contrarium, quia probabile putat, nullam naturam materialem posse Verbo immediate uniri. Idem dist. 2, q. unica, art. 2; neque improbabile hoc judicat Almai., dist. 1, q. 2, art. 2, et dist. 2, q. 2, licet simpliciter judicet probabilius contrarium. Dico tamen omnibus aliis Theologis esse omnino certum, et doctrinam Gabrielis esse periculosam et erroneam, contra illud : *Verbum caro factum est*, et illud, *In quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, ac denique contra illa omnia, quibus supra probavimus Verbum non tantum assumpsisse animam, sed etiam corpus; et quibus probatum est assumpsisse proxime et immediate sanguinem ; inde enim constat potuisse immediate assumere partem materialem, et a fortiori potius sumpsisse hoc modo corpus, quod informatur anima, quam sanguinem. Confirmatur primo, quia alias corpus Christi haberet suam partialem subsistentiam creatam, et Verbum non terminaset humanitatem, sed animam solam. Et confirmatur secundo, quia in triduo non potuisset corpus manere unitum Verbo. Respondet Gabriel, dist. 1, quæstione secunda, art. 2, ad 8, mansisse unitum, non per unionem sibi inhærentem, sed per gratiam unionis existentem in anima. Sed falsissimum hoc est, quia hoc est dicere re ipsa non mansisse unitum, sed aliqua fortasse denominatione extrinseca ita denominari ; nam vel ipsum corpus habebat intrinsecam et creatam subsistentiam, et ita vere non erat hypostatice unitum; vel non habebat, et tunc necesse est ut haberet in se modum unionis ad Verbum, et ut Verbum immediate et per se suppleret ejus subsistentiam. Sed arguit, nam sequitur corpus non dici assumptum mediante anima. Almainus supra concedit, sed immerito, quia, licet illa locutio non verificetur de hoc medio, potest alio sensu verificari, ut dicetur.

5. Dico tertio : unio Verbi ad animam non fuit medium ad assumendam carnem, tanquam via ad illam, nec quia ex illa necessario consecuta sit carnis assumptio. Hæc conclusio constat ex dictis sectione præcedenti, quia ordine executionis non est simpliciter prius natura assumpta anima, quam caro; at vero, quod est medium hoc modo, necesse est ut saltem prius natura assumatur. Unde, si inter corpus et animam est aliqua ratio hujus medii, potius corpus dici potest medium ad assumendam animam, non quia ad illius unionem necessario sequatur unio animæ, saltem physice, et proprie loquendo (nulla enim ratio talis consecutionis fingi potest) ; sed quia hæc unio ordine naturæ per assumptionem carnis quasi inchoata est, et ad assumptionem animæ terminata.

6. *Corpus assumptum mediante anima, quoniam ratione animæ fuit assumptibile. — Quo sensu anima assumpta medio spiritu seu mente.* — Dico quarto : corpus dicitur assumi mediante anima, quia corpus non fuit assumptibile, nisi ratione animæ, et in ordine ad animam; non quia necesse sit ut actualis unio ad animam ordine executionis præcesserit, nec quia ipsa anima ordine etiam executionis prius natura assumpta fuerit, sed ex eo quod caro assumpta sit propter habitudinem ad animam, et ratione illius; ita exponit divus Thomas, articulo primo, et infra, quæstione 50, art. 2; Richard., Bonavent., et alii, dist. 2; et Alens., 3 p., q. 4, membr. 5; et ex dictis satis patet; hic enim sensus et in re ipsa verus est, et sufficiens ad veritatem et proprietatem illius locutionis; in nullo autem alio sensu potest commode explicari, aut vere intelligi. Quod etiam patet ex alia simili locutione, animam esse assumptam medio spiritu aut mente; sensus enim ejus similis est, animam, scilicet, in quantum vivificantem corpus vel ut est principium sentiendi, fuisse assumptam per gradum intellectualem, quatenus ratione illius tota anima assumptibilis fuit; ubi non oportet, ut illa locutio vera sit, fingere aut realem distinctionem inter animam et mentem, aut talem ordinem assumptionis, ut prius natura sit assumpta mens quam anima ; hæc enim necessaria non sunt, illi enim gradus solum ratione formali metaphysica distinguuntur ; assumptio vero, quæ est actio physica, per se primo versatur circa

ipsam animam, ut in re unicam essentiam physicam habet; et ideo non potuit in aliquo signo naturæ assumi, ut rationalis est, quin secundum totam suam essentiam assumeretur; hæc ergo ratio medii tantum est, ut formalis ratio quæ constituit rem assumptibilem, non ut res quæ prius natura assumatur. Advertendum vero est, cum sæpe dicimus per hujusmodi medium rem assumptibilem constitui, intelligendum potissimum esse ex quadam decentia, seu congruitate, si absolute intelligatur de unione hypostatica; si vero sit sermo de incarnatione ad nostram redemptionem ordinata, in ordine ad talem finem potest interdum esse medium necessarium, ut notavimus circa solutionem ad secundum, art. 1 D. Thomæ.

7. *Instantia.—Solvitur.*—Sed objicies, ex hac explicatione sequi, non animam, sed habitudinem seu ordinem materiæ ad animam fuisse medium ad assumendam carnem. Consequens est falsum : primo, quia est contra intentionem Patrum, qui ideo utuntur illa locutione, asserentes animam esse medium, ut contra Apollinarem declarent, Verbum non fuisse loco animæ ; at, si ipsa anima realiter et substantialiter non esset medium, sed ordo ad animam, posset materia habere ordinem et dispositionem ad animam, et non habere animam, sed Verbum loco animæ. Secundo, quia alias sequitur ex vi illius locutionis, non esse necessarium materiam actu informari anima, eodem instanti quo assumpta est, quia antea habebat ordinem ad animam, ad quam disponebatur, aut saltem ita fieri poterat; consequens autem est contra mentem Sanctorum, qui illo loquendi modo declarare intendunt, Verbum non assumpsisse carnem nisi actu animatam anima rationali. Tertio, quia vel illa habitudo ad animam est accidentalis, vel substantialis. Primum dici non potest, quia nullum accidens fuit medium ad assumendam substantiam, ut infra dicam. Si vero dicatur secundum, aut illa tantum est radicalis et potentialis habitudo ad formam, et hæc non, quia est æque indifferens ad animam et alias formas; vel est aliqua specialis habitudo ad animam, et hæc esse non potest nisi actualis unionis cum ipsa ; et hoc modo ipsamet anima, ut informans materiam, erit medium. Respondetur, has objectiones non impugnare assertionem positam, quæ posita est eisdem fere verbis quibus D. Thomas, art. 4, usus est, dicens : *Caro humana assumptibilis est a Verbo, secundum ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam.* Et ratione hujus ordinis dixerat, art. 1, carnem assumi mediante anima. Hic autem ordo, ut ibi declaravi, non est remotus, seu aptitudinalis (ut ita dicam), sed proximus, seu actualis. Itaque ordo ad animam ut ad formam propriam et actu informantem reddit materiam aptam ut Verbo uniatur. Sicut autem in lib. 2 de Anima dicitur, corpus organicum posse dupliciter sumi, videlicet, vel ut includit animam informantem, vel ut præcise dicit materiam ultimo dispositam ad recipiendam animam, ita certe utroque modo hic sumi potest caro humana. Et quidem D. Thomas, art. 5, in corp., videtur priori modo loqui, dum, prædictum ordinem declarans, ait : *Hunc autem ordinem non habet caro, antequam anima rationalis ei adveniat; quia simul, dum aliqua materia fit propria alicujus formæ, recipit illam formam.* Distinguit ergo duo, materiam, scilicet, fieri propriam alicujus formæ, et recipere formam, quæ licet simul fiant, ordine tamen causalitatis et naturæ distinguuntur; hæc enim forma in hanc materiam introducitur, quia propria ejus effecta est per dispositiones. Cum ergo D. Thomas ait, carnem esse assumptam secundum ordinem quem habet ad animam ut ad propriam formam, videtur de illo ordine loqui, qui secundum naturam antecedit receptionem animæ, quamvis simul tempore fiat. Et hoc posset esse satis, ut anima dicatur medium ad assumendam carnem, quia hoc medium non est medium quod, sed quo, ut ex dictis patet, et D. Thomas, art. 1, Scotus et omnes exponunt; ordo autem ille materiæ ad animam non est per se ratio assumendi materiam, sed ipsa anima secundum se; ipsa ergo anima est ratio assumendi talem materiam, et hoc est esse medium quo. Sicut quando amatur medium propter finem, licet in medio tantum sit ordo ad finem, ut ametur, tamen ipse finis secundum se est simpliciter ratio amandi medium. Et si femina aliqua ducitur in matrimonium (imitando exemplum, quo D. Thomas utitur, dicto art. 1, ad 3) propter divitias, non quas ante matrimonium habet, sed quas habitura est post matrimonium, vel in ipso matrimonio, tunc divitiæ ipsæ sunt ratio contrahendi, licet tantum antecedat ordo aliquis vel jus ad ipsas; sic ergo in præsenti. Nihilominus idem D. Thomas, eodem art. 4, ad 3, indicat hunc ordinem esse intelligendum actualis esse informationis, ita ut, cum dicitur caro assumpta

quia humana, vel quia respicit animam ut formam propriam, intelligatur includere intrinsece ipsam animam, et actualem conjunctionem cum illa; hac enim de causa videtur D. Thomas dixisse, dicta solut. ad 4, carnem ex unione ad animam habere, quod sit unibilis Verbo, et ideo prius secundum intellectum carnem uniri animæ, quam Verbo. Et hunc præcipue sensum intendunt argumenta facta, qui est etiam verus et admittendus; nam prior, licet non satis impugnetur, et verum etiam sensum habere possit, tamen solus non sufficit, quia, juxta superius dicta, secundum ordinem executionis prius ratione et natura Verbum est unitum materiæ, quam illa sit effecta et disposita propriis dispositionibus animæ rationalis, quia, ut sic disponatur, supponitur existens et subsistens. Et tamen, non obstante hac prioritate, dicitur assumpta, ut propria effecta animæ rationalis per dispositiones; ergo eadem ratione dici poterit assumi per ipsam animam ut actu unitam, tanquam per medium quo. Duobus ergo modis hoc verificari potest juxta doctrinam datam. Primo, quia ad hoc satis est ut unio carnis ad animam sit prior in aliquo genere causæ, licet absolute in alio genere sit prior natura unio carnis seu materiæ ad Verbum. Secundo, quia satis est quod in eodem instanti caro uniatur animæ, licet secundum ordinem naturæ non consideretur ut jam unita, sed ut in eodem instanti temporis unienda; nam, cum hoc medium sit tantum quo, et ut ratio movens assumentem ad assumptionem, potest facile intelligi movere ut præsens in eodem instante, et futurum secundum ordinem naturæ, ita ut dicatur hoc instante assumptam esse carnem, quia in eodem informanda erat anima rationali, et ut tali anima informaretur. Et per hæc satis responsum est omnibus objectionibus.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed dicet aliquis: hoc sensu etiam dici posset, animam assumptam esse medio corpore, nam etiam corpus fuit aliquo modo ratio assumendi animam; assumpta enim est ut illud informet, et per illud patiatur et satisfaciat. Unde supra diximus, ipsam animæ assumptionem factam esse propter unionem ad corpus, et propterea hanc esse quodammodo intentione priorem. Respondent aliqui, ita posse hoc totum concedi in genere causæ materialis; tamen, quia genus causæ formalis simpliciter perfectius est, ideo absolute potius dici corpus sumi mediante anima, quam e contrario. Et potest hoc facile sustineri, quanquam modus loquendi non admodum mihi probetur; quia, licet materia sit aliquo modo causa formæ in genere causæ materialis, tamen non est propria ratio propter quam est forma, quia hoc magis pertinet ad rationem causæ finalis, quam materialis, et forma non est proprie propter materiam, sed propter compositum, ratione cujus unitur materiæ; materia vero et est propter compositum, et propter ipsam formam, quæ perfectior est. Melius ergo dicitur, animam esse assumptam ratione humanitatis, quam ratione corporis.

SECTIO V.

Utrum tota humanitas sit prius natura assumpta quam partes ejus, et consequenter an assumpta sit mediantibus illis, vel e contrario.

1. In hac re est prima sententia Durandi, in 3, dist. 2, q. 2, qui negat esse realem ordinem naturæ inter assumptionem totius et partium; et eodem modo loquitur de partibus inter se comparatis, de quibus jam diximus; hanc vero opinionem Durandi huc tractandam remisimus. Fundamentum ejus est, quia assumptio fuit unica, unde ex parte ejus nullus est ordo; partes vero non sunt assumptæ, nisi ut conjunctæ et unitæ in tota natura, quæ per se primo assumpta est, et ut sic non distinguuntur ab illa, et ideo neque hac ratione potest ex parte rei assumptæ esse ordo, cum ordo realis non sit, nisi inter distincta. Addit vero, secundum rationem posse considerari quemdam ordinem, quo humanitas dicatur prius assumpta, et esse medium ad assumptionem partium, quatenus ipsa perfectior est, et fructum incarnationis perfectius participat, et eodem modo loquitur de anima cum corpore comparata.

2. Secunda opinio est, humanitatem fuisse assumptam prius natura simpliciter et absolute, quam corpus vel animam. Ita Scot., dist. 2, q. 2; et Palud., dist. 2, q. 2. Fundamentum est, quia unio personalis per se primo facta est in humanitate, et ratione illius in partibus, nam per se primo convenit humanitati, ut subsistat, partibus vero ratione illius; ergo quod per se primo assumitur, est humanitas. Et confirmatur. Nam Verbum primario factum est homo; ergo primo assumpsit humanitatem; illa est ergo prius natura assumpta quam partes. Unde infert hæc sententia, partes non posse dici medium ut quod, seu tanquam rem prius natura assumptam

quam totum; posse autem dici medium quo, seu rationem constituentem totam naturam assumptibilem. Hæ duæ opiniones videntur in hoc convenire, quod assumptionem hanc ad humanitatem unicam et indivisibilem constituere videntur; hac enim ratione existimant, per se primo esse terminatam ad humanitatem, et non ad partes ut ad medium quod. Sed, licet verum sit hanc unionem esse aliquo modo unam, ut fatetur etiam hic Cajetanus, art. 5, et constat, quia tam humanitas quam omnes partes ejus assumptæ sunt per modum unius, tamen imprimis illa unio non potest esse ita una, ut sit indivisibilis, sed composita, saltem ex partialibus modis unionis corporis et animæ; nam in corpore ille modus est materialis, in anima vero spiritualis; nam, cum modus sit aliquo modo idem realiter cum re quam modificat, illi accommodatur et proportionatur, et ita ex parte corporis recipit extensionem, diminutionem et augmentum, non vero ex parte animæ; necesse est ergo illas uniones esse saltem partialiter distinctas; igitur tota unio non est una, ut indivisibilis, sed ut composita. Rursus nec eo sensu potest dici indivisibilis, quia, licet composita sit, nihilominus est indissolubilis, ut non possint partiales uniones esse nisi in tota, ad quem modum dicitur cœlum indivisibile. Constat enim hoc esse falsum ex Christi passione, in qua, dissoluta unione totali, manserunt uniones partiales in anima et carne, ut supra declaratum est. Item ostensum est animam prius natura fuisse unitam independenter ab unione cum corpore, et e converso; ergo fuit unita unione partiali et dissolubili ab unione animæ cum corpore; ergo sunt etiam illæ partiales uniones dissolubiles et separabiles inter se; non enim possunt partes naturæ esse disjunctæ, tum substantialiter, tum etiam localiter, ut quando una erat in inferno, et altera in sepulcro, et quod tunc uniones hypostaticæ earum essent conjunctæ et componerent unam. Denique integra subsistentia hominis, licet una sit, ita tamen est composita ex partialibus subsistentiis animæ et corporis, ut, dissoluta unione earum inter se, permaneat partialis subsistentia in anima, et similiter in materia; ergo idem erit in partiialibus unionibus ad hypostasim Verbi; nam, ut supra dixi, in hac unione servatur idem ordo, eademque proportio quæ in propria subsistentia servaretur. Si ergo Durandus et Scotus intelligant, unionem hanc esse unam indivisibiliter aliquo ex prædictis modis, eorum sententia satis improbata est. Si vero hoc non intendant, sed tantum assumptionem esse unam per compositionem, nullum inde suæ sententiæ fundamentum sumere possunt, ut ex dicendis patebit.

3. Tertia sententia esse potest, animam quidem esse prius natura assumptam quam humanitatem, quia prius existit quam tota humanitas; carnem vero esse posterius assumptam, quia solum existit per animam, atque supponit totam humanitatem constitutam, priusquam assumatur; ergo supponit etiam assumptionem totius humanitatis, et per illam assumitur, seu potius coassumitur. Supposita tamen distinctione supra posita de ordine intentionis et executionis, advertendum ulterius est, partes humanitatis, animam scilicet et corpus, dupliciter intelligi posse Verbo unitas esse. Primo secundum se, seu secundum suas entitates, quatenus existere possunt, etiam si inter se unitæ non sint, quomodo manserunt unitæ in triduo; quem modum unionis habuerunt a principio, et toto tempore quo fuerunt inter se unitæ. Secundo modo intelligi possunt unitæ Verbo, non solum secundum se, sed etiam ut inter se unitæ sunt; hic enim modus unionis aliquid addit priori, ut ex dicendis constabit.

4. Dico jam primo : ordine intentionis tota humanitas fuit prius natura assumpta quam partes, et eodem sensu potest dici medium, seu ratio partes assumendi. Ita D. Thomas, art. 5, et perspicuum est, quodque argumenta Scoti satis etiam convincunt; in hoc enim mysterio per se primo intentum fuit, ut Verbum fieret homo; ergo totius humanitatis assumptio per se primo fuit intenta; partes vero ideo assumptæ sunt, quia ad componendam humanitatem sunt institutæ.

5. *Ordine executionis partes secundum se toti humanitati præassumptæ.* — Dico secundo : ordine executionis, tam anima quam caro secundum se, sunt prius natura assumptæ quam tota humanitas; et hoc sensu dici possunt medium ad assumendam humanitatem. Prior pars est aperta sententia D. Thomæ, art. 5, ad 1, quam Cajetan. ibi, et art. 1, defendit; et Richard., in 3, art. 2, q. 1 ; et Gabriel, q. 1, art. 2; Altisiod., 3 lib. Summæ, tract. 1, c. 1, q. 2; et suppositis quæ diximus in sect. 1 et 2, sequitur evidenter, quia anima et caro prius natura sumptæ sunt, quam fuerint inter se unitæ; ergo sunt prius natura assumptæ, quam sit constituta humanitas;

constituitur enim per ipsarum unionem inter se; ergo a fortiori sunt prius natura assumptæ secundum se, quam ipsa humanitas, quia necesse est humanitatem prius constitui quam assumi. Deinde de anima id peculiariter probari potest, quia in homine prius natura existit et subsistit, quam tota humanitas; et qui hoc principium non admittunt, vix possunt hanc sententiam defendere; et idem est suo modo, et servata proportione, de carne seu materia. Posterior pars conclusionis constat, quia ille modus loquendi, Humanitas est assumpta mediis partibus, seu (quod idem est) per animam et carnem, reperitur apud Augustinum, locis præcedenti sectione citatis; unde immerito a Durando supra negatur; et quamvis in sensu a Scoto explicato verus sit, quia hæ partes, quatenus constituunt humanitatem, possunt dici ratio, seu medium quo assumptionis illius, tamen etiam hoc sensu vere dicuntur medium tertio modo supra explicato, scilicet, quia earum assumptio fuit quasi via ad assumendam totam humanitatem, in eodem instanti temporis, posterius tamen natura.

6. *Dupliciter partes assumptæ sunt, et secundum se, et prout unitæ.* — Dico tertio : per hanc unionem seu assumptionem non solum assumptæ sunt partes secundum se, sed etiam ut inter se unitæ, seu assumpta etiam est tota humanitas ut constans ex his partibus inter se unitis. Ad intelligendam et probandam hanc conclusionem, advertendum est, duobus modis intelligi posse assumptam esse totam humanitatem mediis partibus: primo, ut prius natura intelligantur assumptæ partes secundum se, ut explicuimus, deinde vero uniantur inter se illæ partes ad unam naturam componendam, et ex hoc præcise intelligantur quasi per accidens conjungi partiales uniones animæ et carnis ad Verbum, et tota humanitas ab illis ut sic denominetur assumpta, nullo intellecto alio modo unionis ad Verbum, quem dicendi modum aperte sequitur Altisiod., supra, et ex his quæ ordine temporis acciderunt, potest ita explicari : quando enim in morte Christi anima a corpore separata fuit, nulla unio ad Verbum videtur immutata, sed facta separatione partium inter se, mansit unio ad Verbum in ipsis partibus; e contrario vero, quando in resurrectione anima et corpus iterum conjuncta sunt, non videtur facta nova unio hypostatica, nec novus modus illius, sed tantum unio animæ et corporis, per quam factum est, ut partiales uniones animæ et corporis simul sumptæ quasi componerent unam unionem hypostaticam, per quam tota humanitas dicatur assumpta. Exemplis etiam a natura sumptis id potest intelligi : in creata enim persona humana, subsistentia totius naturæ nihil aliud esse videtur quam partiales subsistentiæ animæ et corporis simul sumptæ, quæ non videntur aliter uniri, nisi per ipsam unionem animæ et corporis. Et similiter in toto integrali, subsistentia totius non est aliud quam subsistentiæ partium inter se unitarum ; unde cum continuum dividitur, eadem subsistentia manet in partibus, divisa tamen, et quæ antea erat pars, fit totum, solum quia natura, quam terminat, est ab aliis disjuncta, et in se propriis terminis clausa. Denique hic modus potest ratione suaderi, quia illæ uniones partium inter se conjunctarum sufficiunt ad unionem totius; ergo superfluum est fingere aliam unionem totius, nam per hanc iterum deberent assumi partes; cum enim totum non distinguatur a partibus simul sumptis, fieri non potest ut partes assumantur non assumpto toto, neque e converso. Nec vero dici potest, illas partiales uniones hypostaticas inter se uniri per aliam unionem hypostaticam, tum quia hoc modo posset in infinitum procedi, si unio indigeret nova unione; tum etiam quia unio hypostatica non unitur hypostatice, sed tantum est ratio qua aliud unitur.

7. Secundo modo intelligi potest, ita assumptam esse totam humanitatem mediis suis partibus, ut præter partiales uniones ipsarum partium secundum se, intelligatur assumptio terminari ad totam humanitatem, quatenus natura quædam est integra, includens partes, non utcumque, sed ut unitas inter se, et illam ut sic uniat Verbo speciali modo unionis, constante ex unionibus ipsarum partium, et aliquid præter illas addens, quod ad rationem integræ unionis hypostaticæ vere pertineat, scilicet proprium ac per se vinculum partialium unionum inter se. Hic dicendi modus quibusdam novus et parum probabilis visus est. Sed certe novus non est : illum enim satis indicat Gabriel, in 3, dist. 1, q. 2, art. 3, dub. 2, ubi quærit an sit una unio vel plures; et omissa priori responsione, in posteriori ait, juxta opinionem asserentem, quamcunque naturam substantialem esse assumptibilem, tot esse uniones realiter distinctas quot sunt unita; ponit vero exempla in unionibus animæ et carnis, non meminit autem unionis

totius humanitatis, nec tamen illam excludit. Supponendo autem humanitatem distingui a partibus, et a collectione earum, idem necessario censeret Gabriel esse dicendum de unione totali. Idem plane sentit Cajetanus hic, art. 5, ubi respondens Scoto ait: *Nec somniamus, Verbum dici hominem a partibus assumptis, et non totaliter terminata assumptione;* et subdit, assumptionem tantum esse unam, progredientem a partibus ad totum. Et respondens Durando ait, assumptionem esse unam, et unius compositi, non solum prout in se est unum, sed etiam secundum suas partes; sentit ergo non tantum ibi esse uniones partiales, sed etiam totalem terminatam ad totam humanitatem, ut totum quoddam est. In eadem sententia videtur esse Capreolus, in 3, d. 2, q. unica, concl. 2, dicens, Filium Dei non solum assumpsisse animam et carnem, sed etiam tertiam entitatem resultantem; et in solut. ad 3 contra illam concl., id plane declarat, citans optimum locum Athanasii apud D. Thomam infra, q. 50, articulo tertio, ad 2. Expressius hoc docuit Capreol., in 2, d. 15, quæst. 1, a. 3, ad argumenta secundo loco contra primam concl. inducta, § Ad aliud quod tangitur in illa confirmatione, ubi, ex sua et Hervæi sententia ait, quod, licet humanitas uniatur Verbo una unione principali quæ fundatur in tota natura ut sic, tamen præter illam est propria unio materiæ, quæ mansit in morte; et idem a fortiori diceret de anima. Non est itaque novus hic dicendi modus. Deinde existimo non esse parum probabilem, imo multo probabiliorem alio. Primo, quia alias non fuisset unita hypostatice tota humanitas, ut est una natura; tum quia hæc humanitas distinguitur in re ipsa ab entitatibus suarum partium, collective etiam sumptis, ut per se constat, unde in triduo, utraque pars mansit unita Verbo, et non mansit unita humanitas; tum etiam quia, ex vi unionis animæ et corporis secundum se, non manet unita humanitas ut sic, nam potest manere tota illa unio, etiam si humanitas non maneat unita, ut prima sententia concedebat.

8. *Objectio.* — Dicetur fortasse, si humanitas existat in rerum natura, necessario manere unitam stante unione partium, et hoc satis esse. Sed contra, nam, licet maneat unita mediate seu remote, ratione partium, non tamen proxime et secundum se, prout in re ipsa est quid distinctum a partibus. Nec refert quod humanitas solum addit, præter entitates partium, unionem earum inter se; quia hæc unio aliquid substantiale est, pertinens ad constitutionem totius humanæ naturæ; assumpta est autem proxime et immediate tota humana natura, et concomitanter quidquid pertinet ad substantiam ejus; ergo non solum est facta unio in anima et corpore secundum se, sed etiam in humanitate ipsa, ut sic, et in partibus ejus, ut unitis.

9. *Responsio. — Licet partiales uniones uniantur, non sequitur processus in infinitum.* — Et confirmatur primo, quia in assumptione naturæ constantis ex forma omnino materiali, ut verbi gratia, in unione ad sanguinem, necesse est Verbum uniri formæ non secundum se, quia non est forma subsistens, sed ut unitæ materiæ, et cum ea unam naturam integram componenti; ergo, quamvis in anima rationali, quia est forma subsistens, locum habeat unio ad ipsam secundum se, non tamen est illi negandus ille modus unionis, quem potest habere forma, ut conjuncta materiæ, cum non sit minus proprie forma ipsa quam reliquæ, nec sit tota humanitas, ut sic, minus proxime ac immediate assumpta quam esset quælibet alia natura. Denique confirmatur, quia in proprio supposito humano, sicut natura integra est una, ita habet unam subsistentiam, sive simplicem, sive compositam ex partialibus subsistentiis; ita tamen ut ipsa vere sit una saltem per compositionem; ergo in præsenti etiam mysterio, subsistentia Verbi fuit proxime unita toti naturæ, ut sic, unde fit consequens, in illa etiam natura esse specialem modum unionis, veluti integrum et completum, conjungentem in se incompletas uniones partium. Neque inde sequitur processus in infinitum, quia, licet unio inter duo extrema non conjungatur illis per aliam unionem, quia est modus illorum, et quia inde sequeretur processus in infinitum, tamen partiales uniones bene possunt inter se uniri, addendo modum unionis, quia una non est modus alterius, sed sunt quasi distincta extrema alterius unionis, et ideo non proceditur in infinitum. Ex his ergo conclusio posita satis explicata est, satisque probata.

10. *Hypostatica unio completa, unica est.* — Neque contra conclusionem urgent quæ ad explicandum priorem modum afferebamus; nam omnia exempla ibi adducta potius credimus posse contrarium ostendere; non videtur enim verisimile, in Christi resurrectione non aliter fuisse unitam totam humanitatem et partes ejus Verbo, quam in triduo fuerint.

Et idem est in aliis. Ad rationem vero jam responsum est, totam naturam in re ipsa distingui aliquo modo a partibus, et ideo speciali modo unionis indigere; declaratum est etiam quomodo partiales uniones uniri inter se possint sine processu in infinitum. Nec vero dicimus unam unionem uniri alteri hypostatice, sed inter se conjungi ad componendam unam unionem hypostaticam totius naturæ ad Verbum. Quocirca (quod supra etiam tactum est), quamvis ad explicandum ordinem naturæ servatum in hac unione distinguamus uniones partium, et totius naturæ, non tamen propterea dicendum est, esse plures uniones, sed unam perfectam et completam, quæ ordine executionis et naturæ ab incompletis inchoatur, et tandem complete consummatur et perficitur; necesse est enim unionem accommodari naturæ unitæ; unde sicut natura est una, apta ad complete subsistendum, constans tamen ex partibus, quæ incomplete subsistunt, ita unio in illa facta est una, proportione servata.

11. Sed urgeri adhuc potest ratio quæ ex Scoto, loco citato, desumitur, quia vel per hanc assumptionem seu unionem totius humanitatis assumuntur etiam partes, scilicet, anima et corpus, vel non. Si primum dicatur, sequitur, aut has partes bis assumi et terminari a Verbo, quod est superfluum; vel alteram ex his unionibus confictam esse. Unde, cum in superioribus ostensum sit necessariam esse unionem singularum partium per se, alia totalis non erit necessaria præter aggregatum illarum partialium unionum, quæ in corpore et anima proxime secundum se fundantur. Si vero dicatur secundum, imprimis impossibile videtur intelligere, totum aliquod uniri alteri per aliquam unionem, si per eamdem non uniuntur partes ejus, cum totum vel a partibus non distinguatur, vel eas necessario includat; alias potuisset Deus efficere unionem hanc totalem cum humana natura, non assumendo partes ejus, quod est plane impossibile, et mente concipi non potest. Secundo sequitur, per hanc unionem, quam totalem appellamus, solum assumi unionem illam naturæ humanæ, quæ est inter animam et corpus; nam præter partes nihil superest in tota humanitate, nisi hæc unio; consequens est plane falsum; ergo. Probatur minor, quia unio illa, cum tantum sit quidam substantialis modus, non est capax hypostaticæ unionis; nam hæc fit ad subsistendum, unde tantum fieri potest in substantiali natura, quæ apta est ad subsistendum. Qua ratione in superioribus dicebamus, accidentia non posse hypostatice uniri; eadem autem est ratio de hoc modo substantiali, quia ille non est natura substantialis, sed modus ejus, et quasi adhærens illi; unde non est capax subsistentiæ, et consequenter nec hypostaticæ unionis. Et confirmatur primo, quia in proprio supposito humano illa unio materiæ et formæ non subsistit, sed solum existit in natura subsistente; nam, cum sit quidam modus, non requirit aliam subsistentiam, nec fingi facile potest quomodo per novam subsistentiam terminetur; ergo in Christi humanitate illa unio animæ et corporis per se non unitur Verbo, quia unio succedit loco propriæ subsistentiæ; et ideo solum unitur, quod per propriam subsistentiam terminatur. Confirmatur secundo, quia alias etiam unio partium integralium corporis inter se haberet propriam unionem ad Verbum, quod videtur ridiculum, alias infinitæ multiplicarentur hypostaticæ uniones, sicut infinitæ sunt continuationes, seu uniones partium integralium corporis. Unde tandem confirmatur, nam, si unio non est assumptibilis, ut probatum est, et anima et corpus sufficienter assumuntur per suas partiales uniones, per illas assumitur sufficienter quidquid assumptibile est in humanitate, nam in illa nihil est substantiale præter animam et corpus et unionem; ergo per illas duas partiales uniones sufficienter assumitur humanitas; quia tunc sufficienter humanitas assumitur, quando, quidquid in ea assumptibile est, assumitur; ergo supervacanea est omnis alia totalis unio.

12. Respondetur, difficultatem hanc procedere, ac si diceremus, hanc unionem totalem totius humanitatis esse simplicem ac distinctam prorsus a partialibus unionibus animæ et corporis, quod est plane falsum, ut sufficienter convincitur primo argumento facto. Non ergo hoc dicimus, neque hoc modo cogitanda est hæc unio integra totius humanitatis, sed dicimus solas duas uniones partiales animæ et corporis, vel aggregatum earum ut sic, non satis esse ut tota humanitas, quatenus est quædam integra natura substantialis, sit Verbo unita hypostatice; hoc enim convincit ratio supra facta, quam etiam Scotus tetigit, scilicet, quod per duas uniones partiales terminatas ad corpus et animam secundum se, non est unita humanitas ut sic, nec Verbum est homo; potest enim utraque illa partialis unio conservari, quin Verbum

sit homo, ut patet in triduo; est ergo necessaria aliqua unio totalis, qua per se primo assumatur humanitas, et ita illi conveniat, ut partibus disjunctis convenire non possit; atque hac ratione assumat Verbum non solum partes, sed etiam totum; nec solum partes, verbi gratia, animam secundum se, sed etiam ut informantem corpus, et corpus, ut vivificatum ab anima. Hæc autem unio totalis essentialiter includit uniones partiales animæ et corporis secundum se, solumque addit uniones earum inter se ad componendam unam subsistentiam totalem; ita ut, sicut humanitas tota essentialiter includit animam et corpus, et addit unionem eorum inter se, ita unio totius humanitatis, ut integra unio est, includit essentialiter partiales uniones animæ et corporis, et addit propriam unionem earum inter se ad componendam unam totalem unionem; ita ut duæ illæ partiales uniones non dicantur inter se uniri solum per accidens et denominatione extrinseca, quia partes naturæ, quas afficiunt, uniuntur inter se; hæc enim revera non est unio nec compositio unius integræ unionis, sicut non uniuntur inter se accidentia corporis et animæ, eo quod anima et corpus inter se uniantur; nec illa sola denominatio extrinseca sufficiet ut tota humanitas ut sic maneat assumpta, ut argumenta facta probant. Uniuntur ergo illæ duæ hypostaticæ uniones per se ac proprie ad componendam unam, qua tota humanitas per se primo uniatur; hoc enim modo illas partiales uniones hypostaticas inter se uniri nihil repugnat; et alioqui necessarium est ad propriam et perfectam unionem totius humanitatis. Ex hac autem doctrina facile solvitur argumentum factum; dicendum est enim, per hanc unionem totalem, secundum totum quod includit, uniri totam humanitatem, et consequenter animam et corpus; quia impossibile est uniri totum non unitis partibus, ut recte in argumento dicitur; quia hæc unio totalis includit uniones singularum partium; et ita non sequitur easdem partes bis assumi, quia illæ, si secundum se considerentur, non assumuntur per hanc unionem totalem, nisi quatenus includit partiales ex quibus componitur; si autem considerentur ut unitæ inter se, sic assumuntur, vel potius coassumuntur cum tota natura per unionem totalem, seu per partiales inter se unitas, et ita nihil est quod bis assumatur.

13. Quod autem tota humanitas, ut est quædam natura integra et totalis, assumptibilis sit propria et adæquata assumptione, certissimum est, quia est natura substantialis, et maxime apta ad subsistendum. Denique illa est quæ maxime et per se primo assumpta est a Verbo; non est autem assumpta per uniones partiales, nec per solum aggregatum earum, ut ostensum est; ergo per integram et totalem assumptionem. Hinc vero non sequitur, quod in secunda objectione inferebatur, unionem partium humanitatis assumi proprie, et ut quod, quia, licet humanitas non addat præter animam et corpus, nisi unionem eorum inter se, nihilominus non est ipsa unio, sed quædam natura integra ex partibus unitis resultans. Igitur ad summum inferri potest, unionem coassumi cum tota natura, aut assumi ut quo, quia est veluti ratio et medium necessarium ut tota natura assumptibilis sit, et aliquo modo concurrit ad illam substantialiter complendam; non vero est ipsa unio, per se considerata, et præcise sumpta, unibilis, et ideo non dicitur nec est assumptibilis ut quod. Et hoc posterius tantum probat ratio ibi facta; per eam vero non excluditur illud prius, quia non repugnat esse modum substantialem, et esse coassumptibilem prædicto modo. Nec est quoad hoc similis ratio de accidentibus, nam hæc omnino sunt extra rationem naturæ substantialis. Accommodatius exemplum esset de substantiali forma materiali, quæ secundum se proprie non est subsistens, et coassumi potest cum tota natura, ut illam constituit, informando materiam, quo modo assumpta est forma sanguinis, et tamen non potest dici proprie assumpta ut quod, cum non subsistat ut quod, sed dicetur assumpta ut quo, et coassumpta cum tota natura. Atque eodem modo respondendum est ad primam confirmationem, nam in proprio supposito unio formæ ad materiam non subsistit ut quod, nec terminatur propria partiali subsistentia, sed tota natura, prout ex materia et forma ac illa unione resultat, est quæ terminatur totali subsistentia, et quæ subsistit per illam; unio vero est medium seu conditio necessaria ad hanc terminationem, et consubsistere in toto dici potest, sicut forma materialis; vel e contrario (et fortasse proprius) totum compositum dicetur subsistere in omnibus, et ex omnibus his. Quocirca potius hæc ratio potest in contrarium retorqueri, nam in propria et creata persona humana, subsistentiæ partiales animæ et corporis non terminant totam humanitatem, nisi ut unitæ inter se, et componen-

tes unam subsistentiam, ut sic integra subsistentia correspondeat integræ naturæ, et subsistentiæ partiales partibus naturæ, et unio partialium subsistentiarum unioni partium naturæ, ut latius in Metaphysica ostensum est. Simili ergo proportione, intelligendum est accidere in unione hypostatica, quæ propriam subsistentiam impedivit, et vicem ejus supplevit, ut sæpe dixi. Qualis autem sit hæc unio inter subsistentias partiales, et quomodo rationi subsistentiæ non repugnet, in Metaphysica explicatur. Ad confirmationem respondetur, eodem modo proportionali loquendum esse de continuatione substantiali partium materiæ ; et hoc potius exemplo confirmari, quæ hactenus diximus. Nam, certum est unionem corporis Christi ad Verbum extensam esse sicut corpus ipsum ; nam unio unius partis non est unio alterius, et cum pars addebatur illi corpori, ex parte ejus addebatur pars unionis ; est ergo illa unio extensa ; ergo necessario debet esse continua, quia non potest esse divisa in omnem suam partem ; sicut ergo in partibus corporis dantur propria continuativa, ita etiam in ipsa unione; pars ergo unionis correspondet parti corporis, et continuativum unionis continuativo corporis. At vero, sicut unio tota dicit habitudinem transcendentalem inter humanam naturam et Verbum, et est quasi nexus amborum, ita etiam unio totius corporis dicit proportionalem habitudinem inter totum corpus et Verbum, et pars illius corporis dicit habitudinem talis partis corporis ad Verbum, et continuativum ejusdem unionis dicit etiam habitudinem talis continuativi corporis ad idem Verbum, quia et tota unio, et omne id, ex quo componitur, dicit transcendentalem habitudinem ad eumdem terminum, ut continuativa sint proportionata partibus quæ continuantur, et omne id, quod est in humano corpore substantiali, et pertinet ad substantialem compositionem et unitatem ejus, est immediate Verbo unitum, ut ex dictis quæst. 5 constat. Neque ex hoc multiplicantur infinitæ hypostaticæ uniones, sed est una, quæ, hoc ipso quod materialis est et extensa, in infinitum dividi potest, et in ea designari possunt infinitæ partes in potentia, et infinita continuativa correspondentia continuativis partibus corporis. De quibus tamen eodem modo loquendum est, quo de unione animæ et corporis, quod, scilicet, non proprie assumuntur, sed coassumuntur, etc. Ad ultimam confirmationem, satis declaratum est, humanitatem, ut quædam natura integra est, esse maxime assumptibilem. et non sufficienter assumi per partiales uniones, sed per totalem ex illis compositam.

14. *Anima et caro, prout unitæ, media humanitate assumpta sunt.*— Dico quarto : licet anima et caro secundum se prius natura fuerint assumptæ, tamen, ut inter se unitæ, fuerunt assumptæ media humanitate, quæ per hanc unionem, ut perfectam et completam, fuit per se primo unita. Hæc conclusio facile constat ex dictis, et explicatur facile in resurrectione, in qua anima et caro secundum se præexistebant unitæ Verbo ; cum primum vero conjunctæ sunt ad componendam unam naturam, tota illa natura est quæ manet unita Verbo, et id, quod intelligitur addi ut modus unionis hypostaticæ, immediate intelligitur addi toti naturæ ut sic, quia illa est quæ in illo termino proxime unitur ; ergo per illam uniuntur partes ut inter se copulatæ ; quin potius hoc modo partes assumuntur, vel potius coassumuntur eadem unione cum toto, ita ut totum ipsum sit quasi medium, secum necessario afferens unionem partium sub hac ratione, adeo ut non possint partes sub hac ratione manere unitæ ad Verbum, nisi tota natura maneat unita, sicut supra in natura omnino materiali explicatum est. Neque contra hanc vel alias conclusiones obstat fundamentum Durandi, tum quia, licet assumptio sit una, tamen non est omnino simplex, sed composita, et ex hac parte potest in ea intelligi quidam ordo naturæ; tum etiam quia, licet partes simul sumptæ, et prout inter se unitæ, non distinguantur a toto, tamen secundum se distinguuntur ; et quælibet seorsum sumpta, etiam ut unita, distinguitur a toto, et hoc modo, etiam ex parte rei assumptæ, naturæ ordo atque ratio medii potest reperiri. Quod si fundamentum Durandi validum esset, fere eodem modo concluderet, nullum ordinem rationis, in re ipsa fundatum, esse admittendum. Semper enim, ut Paludanus recte objicit, habet locum illud dilemma, quia, vel comparatio fit inter totum et partes divisas, vel conjunctas. Priori modo non recte fit, quia partes, ut divisæ, non sunt assumptæ. Posteriori autem modo non est perfectius totum quam partes. Quod si dicat totum esse perfectius singulis partibus, etiam ut unitis, idem dicere posset de prioritate naturæ in ordine ad assumptionem. Sine causa ergo recessit Durandus a communi modo loquendi, non solum Theologorum,

sed etiam Patrum, et novum modum prioritatis finxit, ad rem de qua agimus minime necessarium, scilicet, secundum perfectionem vel participationem fructus redemptionis. Quid enim hæc referunt ad ordinem assumptionis, cum possit esse alius ordo assumptionis quam perfectionis, ut ex dictis patet.

15. Ad fundamentum autem Scoti satis per primam et quartam conclusionem responsum est, illas enim probat, et non aliud.

SECTIO VI.

Utrum humanitas prius natura sit assumpta, quam accidentibus informata.

1. Explicato ordine servato in assumptione substantiæ, et partium ejus, superest ut brevissime de accidentibus dicamus; facile enim ex tractatis in superioribus, colligi potest quid de illis sentiendum sit. Primo enim certum est substantiam fuisse medium per quod, vel potius in quo sumpta sunt accidentia; quia, ut supra dictum est, non sunt immediate assumpta, sed tantum in hypostasi, ratione naturæ, in qua sunt. Unde secundo constat, prius saltem natura assumi substantiam, quam accidens, non tam ex parte unionis, quæ unica est, proxime terminata in substantia, remote vero et quasi extrinsece denominans accidens assumptum, quam ex parte ipsarum rerum quarum una non assumitur nisi mediante alia; intelligendum est autem de substantia naturæ totius, aut partis; sæpe enim accidens tantum inest parti, ut animæ, verbi gratia, et per illam intelligitur assumi.

2. Solum ergo potest hic comparari unio accidentis ad substantiam, cum unione hypostatica ipsius substantiæ ad Verbum, utra fuerit natura prior, ut, verbi gratia, in instanti creationis animæ Christi, quid in illa intelligatur esse prius natura, unio ad Verbum, vel habere intellectum et voluntatem. Et videtur quidem hoc secundum, præsertim in iis proprietatibus quæ intrinsece manant ab essentia existente: quia natura existens præintelligitur assumptioni; ergo etiam præintelligitur habens omnia quæ ab illa manant necessario, nam ad hoc sufficit existentia; assumptio enim veluti quid extrinsecum est. Adde, relationem creaturæ, vel similes, necessario præintelligi in natura existente, atque in materia præintelligi accidentia quibus disponitur ad formam. Aliunde autem videri potest, inter illa duo nullum esse ordinem naturæ, quia accidens neque est ratio, vel causa, vel dispositio per se unionis hypostaticæ; nec vero assumptio est ratio talium accidentium aut inhærentiæ eorum in suo subjecto, quia est quasi extrinseca respectu illorum. Unde ab illa non pendent; variata enim assumptione vel unione, eadem accidentia in eadem natura remanerent.

3. *Prius natura assumitur substantia, quam recipiat aliquod accidens.* — Nihilominus si consequenter loquendum est iis, quæ hactenus dicta sunt, probabilius videtur prius natura assumi substantiam, quam adveniat ei aliquod accidens, ut verbi gratia, animam quam intellectum, humanitatem quam sensum, et sic de aliis, servata proportione. Ratio est, quia, in propria hypostasi, subsistentia prius natura convenit naturæ substantiali, quam quodlibet accidens; in hoc vero mysterio, assumptio intelligitur facta in eo signo naturæ, quo propria subsistentia esset futura, ut sæpe in superioribus probatum est, præsertim disp. 10, sect. 2; et ex ibi dictis probari potest major propositio hic assumpta, tum quia modus subsistentiæ est magis intrinsecus naturæ, quam quodlibet accidens; tum etiam quia ad complementum ipsius substantiæ pertinet; tum præterea quia subsistentia est quasi conditio ordine naturæ requisita ad sustentanda accidentia; prius enim est rem esse in se et per se completam, quam intelligatur apta ad sustentandum aliud. Confirmari potest exemplis, quia in accidente existente modo sibi connaturali, nullus modus intelligitur prior quam actualis inhærentia; ergo similiter.

4. Dices: quamvis hoc videatur probabile in illis accidentibus, quæ simul tempore fiunt in natura vel parte assumpta, et quæ non habent intrinsecam ac necessariam connexionem cum tali natura, non tamen in his quæ hujusmodi connexionem habent, nam ab his pendet existentia naturæ assumendæ; sed hujusmodi existentia naturæ supponitur assumptioni: ergo et accidentia hæc, a quibus talis existentia pendet, supponuntur assumptioni ordine naturæ. Responderi potest primo, non esse inconveniens id concedere secundum aliquod genus causæ, vel dependentiæ, vel conditionis sine qua non, dummodo illa prioritas intelligatur tantum esse secundum quid, nam simpliciter magis intima est subsistentia, magisque ab illa pendet existentia quam ab accidentalibus proprietatibus. Absolute tamen melius respondetur negando assumptum; nam

hæc dependentia naturæ a propriis passionibus (ut supra dixi) non est ut a propria causa, sed ut a conditione intrinsece subsequente; hujusmodi autem conditiones possunt esse plures, inter quas una potest esse intimior et immediatior substantiæ quam alia; et hæc est simpliciter natura prior; altera vero, cum non habeat propriam causalitatem, non est cur sub alia ratione censeatur prior; nam, licet habeat necessariam connexionem cum eadem natura, hoc est illi commune cum alia proprietate; unde in hoc sunt pares, et quasi simul; superatur autem ab alia intimiori et immediatiori proprietate in naturali ordine prædictæ connexionis, in quo tantum consistit hæc prioritas naturæ; et ad hunc modum comparatur subsistentia respectu omnium accidentalium proprietatum, et ideo illa est simpliciter prior ordine naturæ, et consequenter etiam est prior unio hypostatica, quæ vicem propriæ subsistentiæ subit.

5. Dices ulterius: esto hoc ita sit in his proprietatibus quæ simul tempore esse incipiunt in natura vel parte quæ assumitur, non tamen in his quæ prius tempore præcesserunt, et in instante etiam assumptionis in eadem parte permanent; ut, verbi gratia, si supponamus eamdem numero quantitatem, quæ præcessit in materia Virginei sanguinis, ex quo formatum est corpus Christi, mansisse in eodem corpore in eo instante quo formatum est, consequenter dicendum videtur, illam quantitatem pro illo eodem instante prius natura inhæsisse illi materiæ, quam assumpta fuerit; nam, si in priori tempore præcessit, quomodo non etiam in prioritate naturæ, cum illa materia secum afferat quantitatem quæ sibi prius antea inhærebat; et idem argumentum fieri potest de reliquis accidentibus quæ in eadem materia duratione præcesserunt. Propter hanc difficultatem posset prædicta conclusio limitari ad ea tantum accidentia, quæ de novo esse incipiunt cum ipsa assumptione; quia hæc supponunt subjectum subsistens, et alioqui non habent naturalem existendi consecutionem, sicut ea quæ duratione præcesserunt. Estque hic modus dicendi probabilis. Nihilominus, rem attentius considerando, eamdem rationem in illis etiam accidentibus reperimus; nam, licet priori tempore præcesserint in materia, tamen, ut in instanti assumptionis in illa perseverant, necesse est ut pro eodem instanti propria et speciali influentia conserventur; hæc autem conservatio in subjecto et ex subjecto fit; unde, cum non tendat ad subsistentiam, ex natura sua supponit subjectum subsistens; ergo etiam illa est ordine naturæ posterior, quam conservatio subsistentiæ; ergo etiam est posterior natura quam unitio hypostatica, quæ vicem illius supplet. Confirmatur ac declaratur, quia tam unio quam quantitas insunt seu conveniunt materiæ primæ in instante assumptionis, et in illo instanti habent eumdem ordinem dependentiæ vel causalitatis inter se, quem haberent, etiamsi in illo instante materia primum creata esset, et cum illa quantitas concreata; nam, quod priori tempore extiterint, quoad hoc est veluti per accidens, nec variare potest modum dependentiæ, quem in illo instante habent ac requirunt; ergo habent eumdem ordinem prioris ac posterioris natura, qui ex ratione dependentiæ seu causalitatis nascitur; ergo, sicut unio ordine naturæ antecedit respectu proprietatis, quæ de novo fit, ita etiam respectu proprietatis, quæ in eodum instante conservatur; nam, sicut præsupponitur effectioni, ita et conservationi; et in hac tantum præsuppositione consistit ordo naturæ, ut dicebam, quia alioqui hæc omnia mutuam inter se connexionem habent in ordine ad esse, ut dictum est. Neque obstat difficultas tacta, nam, licet illa accidentia tempore præcesserint, tamen cum dependentia ab alia subsistentia propria ipsius materiæ; in illo autem instante, quamvis non mutent existentiam, mutant dependentiam, et incipiunt suo modo pendere ab unione, et ideo prout in illo sunt, ordine naturæ sunt posteriora. Sicut, quando unus effectus, qui antea fuit ab una causa, incipit in hoc instante conservari ab alia, quamvis ille effectus simpliciter sit prior tempore, quam causa a qua conservatur, tamen, prout in illo instante est et conservatur a tali causa, est posterior natura quam illa, quia præsupponit esse illius, cum ab illo sua conservatio dimanet; ita igitur in præsente contingit.

6. Quæret tandem aliquis, esto accidentia non prius insint naturæ vel parti assumptæ, quam unio, an saltem dici possint esse medium ad assumendam naturam. In quo certum est non posse esse medium ut quod, quia accidentia non assumuntur per unionem, quæ ad ipsa per se et immediate terminetur, sed solum mediate, et quasi denominatione extrinseca, per unionem sui subjecti substantialis, in quo inhærent; et ideo, ut in principio dicebam, assumptio naturæ est medium,

ratione cujus accidens dicitur assumptum, non vero e contrario. Sed de medio ut quo, potest esse nonnulla difficultas, quia imprimis, ut aliquid sit medium quo, non est necesse ut ad ipsum immediate terminetur assumptio, sed solum ut sit ratio, dispositio, aut conditio necessaria ut aliquid assumatur, quod convenire potest alicui, etiamsi ipsum in se et immediate non sit assumptum; et ita Doctores omnes, qui admittunt aliquam dispositionem ordine naturæ præviam ad hanc unionem, consequenter dicent esse medium ad illam. Deinde non est necesse ut tale medium ordine naturæ simpliciter præcedat in re quæ assumitur, ut supra dicebamus de anima respectu materiæ; sed satis est quod in eodem instante tale medium bene disponat et afficiat subjectum quod assumitur, quod potest convenire etiam formæ accidentali; et hoc modo Richar., 3, d. 2, art. 2, q. 3, licet neget gratiam habitualem esse priorem natura unione, affirmat posse medium ad illam appellari. Nec videtur inconveniens ita loqui; imo, ut supra tractatum est, quando Patres dicunt, Verbum assumpsisse animam mediante mente, multi per mentem, intelligendam putant potentiam intellectivam accidentalem, et eam dicunt esse medium ad assumendam animam. Nihilominus ille modus loquendi mihi non admodum probatur, quia accidens proprie non fuit ratio assumendi substantiam, neque etiam fuit dispositio ad unionem, ut supra, disput. 10, sect. 2, probavi; nulla ergo propria ratio medii hic reperitur. Antecedens quoad priorem partem imprimis sequitur ex posteriori, quæ, ut dixi, jam probata est; nam, si accidens non potest esse dispositio ad unionem, multo minus esse potest formalis ratio reddens assumptibilem substantiam; sicut enim substantialis natura, nec dispositive, nec formaliter terminabilis est propria subsistentia ratione alicujus accidentis, ita neque est assumptibilis a Verbo, medio accidente ut formali ratione seu medio. Loquor autem semper de ratione formali, nam finaliter contingere potest accidens esse rationem assumendi substantiam, eo modo quo dicitur substantia esse propter operationem, quomodo humana natura dicitur assumpta propter redemptionem operandam; tamen hæc ratio non est medium, cum potius sit finis. Non est ergo accidens proprie medium ad assumendam substantiam, non solum quia immediate non assumitur, nec quia substantia prius natura assumatur quam unia-tur accidentibus, ut ratio in contrarium facta assumebat, sed quia proprie non reddit naturam assumptibilem. Unde non est par ratio de accidentibus respectu substantiæ, quæ est materiæ respectu formæ substantialis; nam hæc non subsistit nisi in ordine ad aliquam formam, per quam actu informetur, et ita non est assumptibilis absque novo miraculo, nisi ut est actu sub tali forma; et ita caro humana fit formaliter assumptibilis per animam, maxime secundum congruitatem; substantia vero non subsistit proprie in ordine ad accidentia, nec per illa proprie fit formaliter assumptibilis, sed potius e contrario, quia substantia assumptibilis est, ideo cum illa sunt accidentia assumptibilia, et quia de facto assumpta est substantialis natura, ideo vel ex necessitate, vel ex congruitate talia accidentia cum illa fuerunt assumpta.

QUÆSTIO VII.

DE GRATIA CHRISTI, PROUT QUIDAM SINGULARIS EST HOMO, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de coassumptis a Filio Dei in humana natura. Et primo, de his quæ pertinent ad perfectionem. Secundo, de his quæ pertinent ad defectum.

Circa primum consideranda sunt tria:

Primo, de gratia Christi; secundo, de scientia ejus; tertio, de potentia ipsius.

De gratia autem Christi considerandum est dupliciter. Primo quidem, de gratia ejus secundum quod est quidam singularis homo. Secundo, de gratia ejus secundum quod est caput Ecclesiæ; nam de gratia unionis jam dictum est.

Circa primum quæruntur tredecim.

Primo, utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

Secundo, utrum in Christo fuerint virtutes.

Tertio, utrum in eo fuerit fides.

Quarto, utrum fuerit in eo spes.

Quinto, utrum in Christo fuerint dona.

Sexto, utrum in Christo fuerit timoris donum.

Septimo, utrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.

Octavo, utrum in Christo fuerit prophetia.

Nono, utrum in eo fuerit plenitudo gratiæ.

Decimo, utrum talis plenitudo sit propria Christi.

Undecimo, utrum Christi gratia sit infinita.

Duodecimo, utrum potuerit augeri.

Decimo tertio, qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

Explicuit hactenus D. Thomas ipsum incarnationis mysterium, nunc tractare incipit de perfectionibus, quæ in humana natura a Verbo assumptæ sunt. Et quoniam gratia creata, inter omnes perfectiones animæ, et major est, et ipsi gratiæ unionis propinquior, ideo de illa primo loco disputat; quoniam vero Christi gratia non solum illius naturam perfecit, sed principium etiam fuit perficiendi alios, ideo prius in hac quæstione agit de hac gratia, prout singularis seu personalis perfectio animæ Christi est; in sequenti vero quæstione agit de illa, prout est gratia capitis, seu prout est principium influendi in alios. In præsenti vero quæstione prius inquirit an hæc gratia fuerit in Christo, quod persequitur per octo articulos primos, agens prius de ipsa gratia sanctificante, quæ est veluti fons et origo aliorum donorum; deinde vero de virtutibus, donis et aliis gratiis; ultimo vero loco de perfectione hujus gratiæ disputat, art. 9, et sequentibus.

ARTICULUS I.

Utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod in anima assumpta a Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio divinitatis in creatura rationali, secundum illud* 2 *Petr.* 1 *: Per quem maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut divinæ simus consortes naturæ. Christus autem est Deus, non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.*

2. *Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini, ut per eam bene operetur, secundum illud* 1 *Corinth.* 15 *: Abundantius omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum; et etiam ad hoc, quod homo consequatur vitam æternam, secundum illud Rom* 6 *: Gratia Dei vita æterna. Sed Christo, ex hoc solo quod erat naturalis Filius Dei, debebatur hæreditas vitæ æternæ; ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bene operandi. Non ergo secundum humanam naturam indigebat alia gratia, nisi unione ad Verbum.*

3. *Præterea, illud, quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit sicut instrumentum divinitatis, ut dicit Damascenus, in* 3 *libr.* [1]. *Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.*

Sed contra est quod dicitur Isai. 11 *: Requiescet super eum Spiritus Domini. Qui quidem in homine esse dicitur per gratiam habitualem, ut in prima parte dictum est* [2]. *Ergo in Christo est gratia habitualis.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. Primo quidem propter unionem animæ illius ad Verbum Dei : quanto enim aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiæ est a Deo, secundum illud Psalm. 83 *: Gratiam et gloriam dabit Dominus. Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundo, propter nobilitatem illius animæ, cujus operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem ; ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum; Christus enim, in quantum homo, est mediatur Dei et hominum, ut dicitur* 1 *ad Timotheum* 2, *et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Joannis primo : De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est verus Deus secundum personam, et naturam divinam; sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum (ut ex supradictis patet [3]*), anima Christi non est per suam essentiam divina; unde oportet, quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam.*

Ad secundum dicendum, quod Christo, in in quantum est naturalis Filius Dei, debetur hæreditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis, et amoris Dei, eumdem, scilicet, quo Pater co-

[1] 3, dist. 13, q. 1, art. 1, et Veri. q. 27, art. 1, et op. 2, cap. 221, et Joan. 3, l. 6.

[1] Lib. 3 orthod. fid., cap. 15, circa med.

[2] 1 p., q. 43, art. 6.

[3] Q. 2, art. 1.

gnoscit et amat seipsum, cujus actus anima capax non erat propter differentiam naturæ. Unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum; qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam, in quantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina; sed quia præter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam (ut infra patebit [1]*), oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam hujusmodi operatio in eo esset perfecta.*

Ad tertium dicendum, quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agitur, quod etiam agit. Et ideo ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.

COMMENTARIUS.

1. Hæc quæstio formaliter intelligitur de gratia sanctificante, quæ in nobis dicitur justitia inhærens, sive illa sit in essentia animæ, sive in potentiis. Sed quia D. Thomas supponit suam veram sententiam, scilicet, hanc gratiam, quoad suum primarium et essentialem habitum, inhærere proxime in animæ substantia, ideo de hac gratia videtur potissimum proponere præsentem articulum, nam in sequentibus agit de virtutibus, donis, etc.

2. *Responsio.*—Respondet ergo D. Thomas necessarium esse ponere in Christo gratiam habitualem; intelligit autem non de necessitate simpliciter, seu secundum absolutam potentiam Dei, sed secundum legem ordinariam et quasi connaturalem animæ Deo unitæ. Et hoc sensu conclusio optime probatur rationibus D. Thomæ. Primo, quia Christi anima est propinquior Verbo, et ideo majorem gratiæ influxum ab illo recipit. Secundo, quia ad supernaturales operationes indigebat hac gratia. Tertio, quia illa anima potest influere illam gratiam in alios; multo ergo magis eam in se suscipit. In qua ratione dubitat Cajetanus, quia videtur D. Thomas divertere a gratia personali ad gratiam capitis. Sed nulla erat occasio dubitandi; proprie enim sumpta est hæc ratio ab effectu ad causam, et est satis accommodata; perfectio enim, quæ communicatur effectui, præexistit in causa, præsertim si sit perfectio simpliciter, nullam significans imperfectionem, et causa etiam perfecta sit.

3. *Primum argumentum.* — *Anima Christi quo modo ex gratia habeat, ut sit divina per participationem.* —In solutione ad primum, dicit D. Thomas animam Christi fuisse divinam per participationem, et ideo habuisse gratiam, quæ est divinitatis participatio. Sed advertendum est, illam animam prius ordine naturæ fuisse deificatam per unionem personalem; sed quia per illam unionem anima non est facta divina per essentiam vel naturam, sed solum per assumptionem, ideo potuit illa anima unita, in se suscipere participationem divinæ naturæ, et hoc modo dicitur facta divina per gratiam; et quod dicitur de anima, potest dici de humanitate ratione animæ; de Christo vero non potest simpliciter dici, quod sit Deus per participationem, vel quod sit factus divinus per participationem; et ideo D. Thomas, cum argumentum factum esset de Christo, in responsione, ad distinctionem naturarum recurrit, indicans non esse de ratione gratiæ creatæ, ut per ipsam deificetur suppositum secundum se, sed satis esse deificari naturam ; an vero id concedi possit de persona, ut subsistente in tali natura, seu de Christo cum illa adjectione, ut est homo, inferius, quæstione 16 et 25, dicetur.

4. *Secundum argumentum.* — Argumentum secundum est hujusmodi : Christo debetur vita æterna, et omnis bona operatio propter unionem ; ergo propter operationem non indigebat gratia habituali. Responsio vero in forma est, Christo homini necessarias fuisse operationes creatas, quibus vel Deo frueretur, vel recte operaretur in humana natura; ad perfectionem vero harum operationum indiguisse gratia, et ideo ratione unionis utrumque fuisse debitum, et operationem, et gratiam. Quæ solutio est valde notanda, pro iis quæ inferius dicemus de actuali gratia Christo homini necessaria; nam, licet D. Thomas hic de habituali loquatur, doctrina vero ejus evidentius procedit de actuali.

5. Solutio ad tertium clara est, sed valde notanda pro materia de gratia.

---

[1] Q. 19, art. 1 et 2.

DISPUTATIO XVIII,

In quatuor sectiones distributa.

DE GRATIA SANCTIFICANTE, SEU JUSTITIA CREATA ANIMÆ CHRISTI.

Supponimus hoc loco, gratiam, de qua agimus, esse aliquid inhærens in anima; nam, licet extrinseca benevolentia, seu voluntas Dei soleat interdum gratia appellari, ut D. Thomas supra, q. 2, a. 10, et q. 6, a. 6, notavit, hic vero nihil est quod de hujusmodi gratia disseramus, non quod animæ Christi collata non fuerit, sed potius quia evidentissimum est uberrime fuisse collatam; tum etiam quia ratio et mensura hujus gratiæ, in donis et effectibus ejus relucet. Gratia vero inhærens in habitualem et actualem distingui solet : de priori tantum disputavit hic D. Thomas; non videbitur autem extra rem, aliquid dicere de posteriori, ita tamen ut solum quæ ad Christum pertinent attingamus, supponendo universalia principia, quæ ad doctrinam de gratia pertinent, et quomodo in homine Christo locum habeant, explicando.

SECTIO I.

Utrum ad suam sanctificationem et justificationem indiguerit anima Christi gratia creata sanctificante.

1. Constat inter Catholicos, Christum Dominum ab initio suæ conceptionis fuisse gratum Deo, sanctum, innocentem, juxta illud Joan. 1 : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*, quæ verba inferius expendemus; et illud Luc. 1 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*, ut eleganter ponderat Bernard., homil. 4 in Missus est. Et illud Joan. 10 : *Quem Pater sanctificavit, et misit in mundum*. Quanquam enim Augustinus, tract. 48 in Joan., et Beda ibidem, Filium secundum divinitatem intelligant dici sanctificatum a Patre per æternam generationem, quatenus ab illo accipit ipsam sanctitatem per essentiam, non tamen videtur posse negari, Christum eo loco de se, ut homine, fuisse locutum, cum se sanctificatum a Patre dixit, ut exponit Hilarius, lib. 7 de Trinit.; et Athanas., in lib. de Natur. hum. suscepta, prope initium; et Chrysostom., homil. 60 in Joan.; est ergo Christus sanctus, et sanctificatus a Patre cui sanctitati Pater testimonium præbuit, cum dixit : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.*

2. Hoc ergo firmo fundamento supposito, difficultas est an indiguerit Christus gratia accidentali, ut fuerit sanctus, et gratus Deo. Primam sententiam affirmantem hoc tenet Paludan., in 3, dist. 13, q. 2, opin. 4, concl. 1; unde infert indiguisse Christum hac gratia, etiam ad meritum, quia meritum supponit hominem perfecte gratum. Idem sentit Marsilius, in 3, q. 10, a. 1. Et fundamentum eorum esse potest, quia hic est effectus formalis gratiæ habitualis, qui sine sua forma esse non potest. Et ex hac radice ortæ videntur duæ aliæ extremæ sententiæ, quarum auctores pro hac parte citari possunt. Altera est quorumdam, qui dixerunt non posse Verbum assumere naturam humanam sine gratia habituali; nam quia videbant non posse Deum fieri hominem, quin ille homo esset sanctus, et existimabant non posse esse sanctum sine hac gratia, ideo concludebant hanc gratiam necessario conjunctam esse cum unione hypostatica. Ita refert et late tractat Henric., Quodlib. 13, q. 5, nec multum ab hac opinione discrepat Bonavent., in 3, d. 13, a. 1, q. 1, quanquam non loquatur aperte de necessitate absoluta. Indicat etiam Alens., 3 p., q. 11, memb. 1 et 3; et Gabriel, in 3, d. 1, q. 1, et d. 2, q. 2, quamvis ex alio fundamento supra impugnato, disput. 8, sect. 2. Altera extrema sententia est, posse fieri ut Deus sit homo, et tamen quod ille, ut homo, non sit sanctus, nec gratus Deo ; cum enim gratia creata sit res omnino distincta a natura humana, et persona divina, potest Deus assumere naturam sine illa gratia; unde fit consequens, si per solam hanc gratiam fit homo sanctus, posse esse hominem Deum, et tamen ut hominem non esse sanctum nec gratum Deo. Quam sententiam videntur defendere aliqui ex discipulis D. Thomæ, et aperte Durand., in 3, dist. 12, q. 2.

3. Secunda principalis sententia est, non indiguisse Christum gratia aliqua creata, ut esset sanctus, et gratus Deo, etiam secundum humanitatem. Hanc sententiam pauci ex scholasticis Theologis attingunt ; videtur autem sumi ex communi sententia Sanctorum, asserentium, per gratiam unionis sanctificari animam et corpus Christi, quos statim referam ; ex hoc enim fundamento concludi videtur, propter sanctificationem non fuisse Christo habitualem gratiam necessariam. Et hæc sententia est sine dubio vera.

4. *Quid sit esse sanctum, gratum et justum.* — Ne tamen in æquivoco laboremus, aperiamus quæ vis sit in his vocibus, scilicet esse sanctum, gratum, justum; multa enim in his prædicatis includuntur: primum, ut is, qui gratus dicitur, diligatur a Deo secundum præsentem justitiam, dilectione supernaturali, id est, ordinata ad communicationem supernaturalium bonorum; nam esse gratum aliquid addit supra naturam, profectum ex divina dilectione. Secundo, esse sanctum includit carentiam culpæ, vel mortalis, vel etiam venialis, si sit purissima et perfectissima sanctitas; hæc enim est vis illius vocis, ut constat. Tertio, esse perfecte justum et sanctum includit ut anima et facultates ejus sint bene dispositæ, et ordinatæ ad finem, et ad omne id quod honestum est; et, si justitia sit supernaturalis, ut nunc loquimur, ut hæc bona habitudo et proportio sit in ordine ad finem et media supernaturalia. Et hinc consequenter fit, ut persona sic sancta et grata, sit de se accepta ad gloriam, et apta ad merendum.

5. *Christus ex vi gratiæ unionis formaliter sanctus et gratus est.* — Dico ergo primo, humanitatem Christi, seu Christum ut hominem, formaliter ex vi ipsius gratiæ unionis fuisse absolute et simpliciter sanctum, et Deo gratum. Probatur primo ex sanctis Patribus, qui, explicantes verba illa Psalm. 44: *Unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ*, et Isai. 61, ac Luc. 1: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me*, illa etiam Daniel. 9: *Et ungetur Sanctus Sanctorum*, et Act. 4 et 10: *Unxit eum Spiritu sancto, et virtute,* dicunt hanc unctionem, qua Christus homo fuit unctus, et a qua Christus est appellatus, esse ipsam divinitatem, seu Verbum per cujus præsentiam humanitas sanctificatur. Ita Nazianz., orat. 36, n. 7 et 93, et orat. 42, ubi humanitatem dicit delibutam, unctam, deificatam ipsa unione ad Verbum. Unde Cyrillus, l. 4 in Jo., cap. 29, dicit Christum vocari unctum, non sicut alios reges aut Sanctos, sed quia *Verbum caro factum est;* et ideo lib. de Fide ad Theodos., prope finem: *Cum Verbum,* inquit, *antea non esset Christus, in ipsa carnis assumptione dictum est Christus.* Similia fere leguntur apud Originem, hom. 1 in Cant., ad med., et l. 2 Periarch., c. 6, quos Patres imitatus est Damasc., orat. 1, de Imag., ante medium, et lib. 3 de Fide, c. 3, 4 et 17, et lib. 4, c. 6; et Nicet., lib. 3 Thesaur., c. 3: *Ipse,* inquit, *seipsum unxit, divinitas enim humanitatis unctio est;* quod fere eisdem verbis antea dixerat Dionys. Alexand., in epist. contra Paul. Samosat., in princ., quem refert Turrian., in Oplotheca, dicens, Christum non indiguisse unctione externa, ut sit res quam nomen ejus præ se fert, id est, unctus: *Quia per se unctus est, et sibi ipsi ipse est unctio.* Ex Latinis vero Augustinus, lib. 15 de Trinitate, c. 26, *tunc,* ait, *unctam fuisse invisibili Deo humanam naturam, quando divinæ est juncta personæ;* et idem fere scribit libro 3 contra Maximin., c. 16; et Hierony., in Psalm. 132; et Fulgent., de Incarnat. et grat., c. 10; unde optime Anselm., in c. ad Hebr. 1: *Non ante conceptus et postmodum unctus, sed hoc ipsum de Spiritu Sancto et carne Virginis concipi, Spiritu Sancto ungi fuit*, quæ verba sumpta sunt ex Gregor., lib. 9 Registri, epist. 61.

6. Dicet aliquis, hæc omnia exponi posse non formaliter, sed causaliter, id est, non quia ipsum Verbum per se sit forma sanctificans humanitatem, seu hunc hominem, sed quia fuit radix et fons a quo sanctitas in illam animam manavit; sic enim dicunt iidem Sancti, animam Christi per ipsam unionem factam esse impeccabilem, quod hoc modo necessario exponendum esse infra quæst. 15, ostendemus; et Greg. Nazian., orat. 51, post medium, dicit etiam totum humanum genus fuisse, per humanitatis susceptionem, sanctificatum. Sed imprimis, si verba Sanctorum ponderentur, solutio non satisfacit; dicentes enim unctionem humanitatis fuisse divinitatem ipsam, non potuerunt clarius rationem formalem explicare, præsertim cum expresse dicant, per ipsammet unionem, qua Christus constituitur, esse divinitate unctum; et Hilar., 7 lib. de Trin., et Chrys., hom. 60 in Joan., exponentes, ut supra citavi, verba illa Joan. 10: *Quem Pater sanctificavit*, de sanctificatione Christi in humanitate, dicunt sanctificatum esse Christum a Patre, non ut alios homines, sed ipsa divinitate, in persona Filii humanitati unita, et ideo dicitur Pater sanctificasse et misisse, quia ipsa missio, quæ per incarnationem facta est, fuit humanitatis sanctificatio.

7. Deinde ita explicatur ex ipso nomine *Christus;* aiunt enim Christum eo oleo spirituali fuisse formaliter sanctificatum, quo fuit unctus, et a quo nomen Christi accepit; sed in ipsa unione præcise ac formaliter concepta est Christus, ut Christus et unctus; ergo. Minor constat ex citatis verbis Cyrilli, qui etiam lib. de Fid. ad Regin., ait, Verbum secun-

dum se non esse Christum, sed, quando *Verbum caro factum est*, tunc esse Christum nominatum. Idem Athanasius, serm. de Epiph., quem Damascenus citat, lib. 4, c. 6: *Quando Deus* (ait) *factus est homo, tunc hoc nomen*, Christus, *inductum est*. Hinc Ambrosius, lib. 1 de Spiritu Sancto, c. 3, ait, in nomine Christi, et Patrem, qui unxit, et Filium, qui unctus est, et Spiritum Sanctum, quo unctus est, indicari. Quod etiam habet Irenæus, lib. 3 contr. hær., c. 20. Cum autem dicunt, Christum fuisse Spiritu Sancto unctum, non loquuntur de sanctificatione gratiæ habitualis, quæ Spiritui Sancto attribuitur, sed de ipsamet conceptione Filii Dei, quæ etiam Spiritui Sancto appropriatur, dum in Symbolo Christus *de Spiritu Sancto conceptus* dicitur. Et utrumque optime quadrat cum verbis Angeli, Luc. 1 : *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.* Ecce auctorem mirabilis conceptionis, unde statim subdit : *Ideoque et quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Quia nimirum, ex vi talis conceptionis, quantumvis præcise ac formaliter sumatur, sanctus est. Et hæc est unctio de qua Petrus ait, Act. 10: *Quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancto*, id est, excellenti dono gratiæ unionis, quod ex conceptione de Spiritu Sancto habuit. Et hoc est quod subdit, *quoniam Deus erat in illo*, scilicet, per intimam et substantialem unionem, sicut alibi Paulus dixit : *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi*, 2 Cor. 5, et ad Col. 1 : *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*.

8. Dices, licet his testimoniis recte probetur, Christum, ut hominem, seu ejus humanitatem fuisse unctam divinitate, non tamen, esse sanctificatam, sed solum evectam ad quamdam maximam dignitatem. Respondetur imprimis, nihil aliud per illam metaphoram, nisi sanctificationem, significari, juxta communem phrasim Scripturæ, Exod. 29 et 30, Levit. 10, 21, et sæpe alias, unde 1 Joan. 2 : *Unctionem habemus a Sancto*. Unde Dionys., de Eccles. hier., c. 4, p. 3, ait, *unguentum chrismatis, et omne divinum unguentum in cujusvis rei consecratione adhibitum, aperte monstrare Christum, qui illum, qui sanctificatur, sanctificavit, ut qui idem sit semper suique similis in omni bonitatis munere ;* quod late ibi prosequitur ac declarat. Et optime probatur ex loco illo Danielis 9 : *Et ungetur Sanctus Sanctorum*, id est, tali unctione ungetur, quæ non solum Sanctum, sed Sanctum Sanctorum constituat, ut eleganter, sicut cætera solet, ibi declarat noster Benedictus Pererius, q. 15, plures rationes reddens illius appellationis. Cui consonat illud Is. 61, quod de se Christus exposuit, Luc. 4 : *Spiritus Domini super me, eo quod unxerint me*, unctione, nimirum, hypostaticæ unionis. Deinde propriis etiam verbis hanc metaphoram declararunt Patres ; non enim solum vocant unctionem, sed expresse sanctificationem, imo et impeccabilitatem et deificationem, ut loquuntur Nazian., Chrys., Hilarius, et Augustinus, cit. loc. Et videri etiam potest idem Augustinus. in Ench., c. 40 ; Athan., orat. 2 contra Arianos ; Cyrillus Alex., l. 1 in Isaiam, orat. 4, et l. de Incarn. Unig., c. 8 ; Damasc., l. 3, c. 17, et plures afferemus infra, q. 15, Christi Domini impeccabilitatem declarantes. Denique ratione ita declaratur.

9. *Humanitas non potest uniri Verbo, quin hic homo constituatur gratus.* — Nam primum necesse est humanitatem assumptam, seu hunc hominem maximo amore supernaturali a Deo diligi, quia maximum supernaturale donum in sua humanitate a Deo suscepit, quod est effectus vel objectum divinæ dilectionis, totum naturæ ordinem superantis; ergo illa unio præcise per se ipsam reddit illam naturam maxime Deo gratam et dilectam, non quatenus hæc denominatio dilecti esse potest extrinseca ab actu diligentis, sed quatenus dicit objectum dilectionis, quod amor divinus et efficax non tam supponit quam constituit, per donum illud quod amando confert. Rursus hoc donum gratiæ unionis tale est, ut nullam secum admittat peccati maculam in natura unita, unde per se habet constituere hunc hominem innocentem ; constituit ergo sanctum, et gratum Deo, id est, supernaturaliter dilectum tali dilectione, quæ necessario omne odium excludat, et constituat objectum intrinsece dignum tali amore. Ad hæc, hoc donum tale est, ut ratione illius debeantur humanitati omnes supernaturales perfectiones, quibus ad vitam beatam et rectam operationem bene disponitur, ut inferius ostendemus ; de ratione autem doni formaliter sanctificantis non est, ut præcise per seipsum conferat omnem perfectionem, sed satis est ut ipsum per se reddat animam dilectam et gratam, et secum afferat alia dona, ut in gratia ipsa habituali, quæ est in essentia animæ, necessario dicendum est. Unde fit tandem, hunc hominem Deum, ex vi unionis hypostaticæ, habere in se et in sua

natura sufficientem dignitatem, et quamdam gratiam, ob quam illi debeatur beatitudo æterna; ergo verissimum est hunc hominem constitui justum et sanctum formaliter ex vi ipsius gratiæ unionis.

10. Sed quæret aliquis an hæc sanctificatio fiat formaliter per unionem hypostaticam, ut est modus creatus in humanitate existens, an vero per Verbum ipsum humanitati unitum. Respondetur hæc duo esse ita conjuncta et inseparabilia, ut vix possint comparari, et quasi sejungi in hoc effectu; quia nec unio creata esset sufficiens ad conferendam tam perfectam sanctificationem, nisi terminaretur ad increatum Verbum, et illud intime copularet humanitati; includit enim hæc sanctificatio impeccabilitatem, infinitatem, et deificationem quamdam, quæ omnia nullum creatum donum per se conferre posset sine increato; nec etiam persona Verbi posset hanc sanctificationem conferre, nisi intercederet unio, quia sine illa unione non posset terminare humanitatem, nec hominem per se sanctum, et naturalem Dei filium constituere; hæc ergo sanctificatio utrumque requirit, scilicet et modum unionis creatum, et terminum increatum, humanitati unitum. Et quia unum est ab alio inseparabile, ideo Patres indifferenter et Verbo, et unioni tribuunt hanc sanctificationem. Nam, ut ex Nazian., Damasc., et aliis, adduximus, sicut dicitur humanitatem fuisse divinitate delibutam et unctam ista ungentis præsentia, et ipsius Verbi substantiali plenitudine, ut ait Origenes, loco citato, similiter dicitur Christi humanitas sanctificata ipsa unione, ratione cujus dicitur gratia connaturalis Christo ab Augustino, in Enchir., c. 40. Similiter dicitur humanitas illa sanctificata ipsa assumptione, et conceptione de Spiritu Sancto, prout incarnationem includit, ut late Bernardus, hom. 4 in *Missus est,* a medio. Quod si velimus singulis attribuere quod eis propriissime convenit, Verbum est quasi forma ipsa sanctificans humanitatem, et constituens hunc hominem per se sanctum, quia Verbum est sanctitas ipsa per essentiam, et per se ac intime conjungitur humanitati. Item Verbum ipsum est a quo habet hic homo, ut sit filius Dei naturalis, et ab eodem habet infinitam dignitatem, ratione cujus est potens ad infinitum meritum et sanctificationem, eique debetur summa gratia, caritas et gloria, et perfectissima latriæ adoratio. At vero unio est quasi via ad hanc sanctificationem, vel conditio ad illam necessaria, quia non posset Verbum formaliter conferre illam sanctificationem, nisi intercedente hac unione; sicut gratia est forma sanctificans animam, inhæsio autem gratiæ in ipsa est conditio necessaria, seu via in suo genere ad illam sanctificationem.

11. Dices: modus iste unionis hypostaticæ, ut est quid creatum in humanitate, est quid perfectius quam gratia habitualis; ergo sanctificat etiam perfectius, non tantum ut conditio seu via, sed etiam ut forma; item per illam unionem formaliter est humanitas affecta dono supernaturali perfectissimo, et est facta incapax peccati. Respondetur unionem quidem esse perfectiorem gratia habituali, tamen esse diversi ordinis, et, servata proportione, non habere unionem in suo ordine illam perfectam rationem quam habet gratia in sua; et ita gratia, licet in gradu et ordine simpliciter sit inferior, tamen secundum quid seu in modo excedit, quia est forma quasi essentialis, et absoluta in suo ordine, unio vero est modus et quasi via in gradu suo. Quocirca, licet unio perfectius sanctificet, quia concurrit suo modo ad excellentiorem sanctificationem, et quia perfectius est, inchoare (ut sic dicam) illam sanctificationem, quam consummare inferiorem, tamen in modo non ita est forma sanctificans in suo ordine, sicut gratia in suo. Unde etiam fit ut illa unio per se, et ut quid creatum est, non constituat formaliter filium Dei, nec adoptivum, ut est certum, de quo infra, q. 23, nec naturalem, quia humanitas non est filia, et illa est quæ proprie afficitur illa unione; est tamen illa unio, veluti conditio aut via ut hic homo constituatur filius Dei naturalis. Cujus filiationis fundamentum non est proprie unio creata, sed ipsum Verbum, ut unitum humanitati. At vero gratia, quia est propria forma, et quasi natura quædam afficiens personam illam, constituit filium, saltem adoptivum; non possunt ergo gratia et unio cum eadem proportione comparari; et omnes illæ proprietates, quæ tribuuntur unioni, ut reddere impeccabilem, etc., intelliguntur potissimum ratione sui termini, vel in ordine ad illum, et quasi in via ad illum. Non nego tamen posse mente præscindi donum illud creatum, quod est unio, a dono increato ipsius Verbi, et in illo præcise conceptu posse considerari aliquam sanctificationem, et magnam excellentiam, et quasi consecrationem quamdam illius humanitatis. Dico tamen totam illam, ut sic conceptam, pertinere ad humanitatem tantum ut

natura est, et non esse propriam Christi hominis sanctificationem, sed esse quasi viam ad illam, seu conditionem requisitam, et inchoationem ejus, quæ per ipsum Verbum formaliter consummatur. Quia vero Christus, ut homo, non est purus Deus, sed ex Deo et humanitate constat, ideo in sua integra sanctificatione totum illud includit, scilicet, et increatam formam sanctificantem, et creatam unionem, suo etiam modo ad illam sanctificationem concurrentem.

12. Atque ex his infertur primo, per hanc unionem non solum animam Christi, sed etiam carnem fuisse sanctificatam. De anima potissimum procedunt omnia quæ dicta sunt. Ad carnem vero facile applicari possunt, juxta illius capacitatem; non enim omnis res est capax æqualis sanctificationis, et ideo licet Verbum divinum ex se infinitam sanctificationem conferre possit, tamen unicuique confert juxta modum suum. Caro ergo non potest sanctificari ut capax essentialis gloriæ, aut amicitiæ propriæ, sed potest sanctificari, ut socia animæ sanctæ, et ut organum illi conjunctum, et ut essentialis pars humanitatis assumptæ; sic ergo sanctificata fuit per unionem caro Christi, quia ex vi illius digna est supremo cultu et reverentia. Secundo, quia purissima et mundissima effecta est, incapax omnis maculæ, non solum culpæ, sed etiam fomitis, et omnis inordinationis ant defectus, qui aliquam indecentiam includit; dicitur autem sanctum, quod est coram Deo purum, et mundum, ut ex usu Scripturæ constat. Tertio, quia specialiter fuit Deo consecrata, vel potius quasi propria illius effecta; dicuntur autem maxime sancta, quæ Deo conjunguntur, ejusve cultui dicantur. Quarto, quia ex vi unionis debetur illi conjunctio cum anima sancta et beata, et ipsa beatitudo, quantum illius potest esse capax; unde speciale miraculum fuit, ad tempus illa privari propter homines. Quinto denique, quia non solum sancta, sed etiam sanctificatrix et vivificatrix effecta est, ut Cyrillus dixit.

13. Secundo sequitur non potuisse humanitatem uniri Verbo hypostatice, quin hic homo etiam secundum humanitatem constituatur gratus Deo et sanctus. Probatur ex ratione facta, quia non potest non esse supernaturaliter dilectus, et innocens, et dignus omni dono gratiæ et gloriæ; hoc autem satis superque est ad veram sanctitatem et justitiam, nam, licet posset Deus non acceptare illam animam ad gloriam, id est statuere illam nunquam ei conferre, hoc tamen non excludit internam sanctitatem; sufficit enim ut homo in se habeat unde sit dignus illa gloria, sive Deus illam velit dare, sive non; similiter enim homini habenti gratiam habitualem posset statuere Deus nunquam conferre gloriam, et nihilominus ipsa gratia retineret suam dignitatem, et proportionem cum gloria; hanc vero dignitatem multo altiori modo confert gratia unionis. Et confirmatur hoc, quia fieri non potest ut operationes humanæ talis hominis non sint moraliter infiniti valoris, et dignitatis, et de se maxime gratæ Deo, ut supra q. 1, ar. 2, late dictum est, et infra, q. 19, iterum dicemus, contra eos, qui falso existimant, gratiam creatam fuisse Christo necessariam ad meritum: sed hunc valorem habent opera ex dignitate personæ operantis, et propter conjunctionem, quam cum illa habent media natura; ergo multo magis ipsa natura assumpta, seu persona, ut in illa subsistens, est grata et justa, etc.

14. *Dubium.* — *Solutio.* — Dices: etiam si humana natura uniretur personæ angelicæ sanctæ et justæ, non esset necessarium ipsam humanitatem esse justam. Respondetur exemplum esse in multis dissimile. Primo, quia cum persona Angeli non sit per se sancta, sed per accidens, non uniretur humanitati ut sancta, quia solum uniretur secundum suam personalitatem; at vero persona Verbi, ut sic, per se ipsam est ipsa sanctitas; deinde persona Angeli non necessario excluderet culpam, seu malitiam a natura assumpta, non solum de potentia absoluta, sed neque ex natura rei; at vero persona Verbi excludit illam, non solum ex natura rei, sed etiam a potentia absoluta.

15. *Deus potuit assumere humanitatem, sine gratia habituali.* — Tertio infertur, potuisse Deum assumere naturam humanam sine gratia habituali, quamvis non possit eam assumere quin sibi gratam eam reddat. Probatur prior pars, quia, cum illa gratia sit qualitas omnino distincta ab anima, et a gratia unionis, et formaliter non concurrat ad unionem, ut supra dictum est, nec sit dispositio ad illam, sed veluti effectus illam consequens, nihil repugnat, si Deus suspendat influxum illius, conservando unionem; nullam enim vel physicam contradictionem, vel moralem indecentiam alicui virtuti contrariam hoc includit, sicut etiam posset Deus assumere naturam, et per eam nullas supernaturales operationes exercere, vel certe illas efficere per

auxilia, et non per habitus, quid enim repugnat ? Posterior vero pars jam probata est, potest enim ille effectus, scilicet esse gratum, ab alia gratia formaliter fieri præter habitualem, scilicet, a gratia unionis. Qui vero dicunt potuisse assumi humanam naturam in puris naturalibus, atque adeo nec gratam, nec ingratam Deo, non satis animadvertere videntur quid dicant, nam si humanitas assumitur, necessario suscipit donum superans non tantum naturam, sed etiam omne aliud donum gratiæ ; quomodo ergo dicetur assumi in puris naturalibus ? Nisi fortasse dicatur sumi in puris naturalibus quoad operationes, vel alias naturæ perfectiones ; sed hoc non obstat, ut dixi, quin homo ille esset gratus. Dices : tamen non esset amicus, quia non haberet vinculum mutui amoris. Respondetur: ipse homo esset gratus et dilectus, et ita ex parte Dei non deesset vinculum amoris ; ipse vero homo etiam amaret Deum vel dilectione supernaturali, si daretur illi auxilium etiam sine habitu, vel saltem dilectione naturali, et prout posset, et hoc satis est.

16. Dico secundo : gratia unionis præcise ac formaliter per se ipsam non confert humanæ naturæ omnem justitiæ ac sanctitatis perfectionem, quasi extrinsecam, quæ in homine justo et sancto necessaria est, ut sit omni ex parte bene affectus et præparatus ad beatitudinem, et omnem rectam operationem. Hæc conclusio non solum est communis Theologorum, sed per se ita clara, ut tantum indigeat terminorum expositione, quia unio hypostatica solum confert dignitatem personalem, non vero confert animæ illam pulchritudinem, et quasi naturam ac formam proportionatam gloriæ, quam confert gratia habitualis, neque illam propensionem, et proximam facultatem bene operandi, quam conferunt virtutes ; nam isti omnes sunt effectus formales et physici horum habituum, quos Verbum non potest per se ipsum formaliter supplere ; tantum enim per se confert ipsum subsistere. Confirmatur et declaratur primo, quia ad perfectam sanctitatem per essentiam Verbi divini, ut Deus est, pertinet non tantum personalis dignitas Verbi, sed etiam naturalis et essentialis virtus ac perfectio, quam habet in ipsa natura divina ; ergo ad consummatam perfectionem et sanctitatem Christi hominis pertinet non tantum dignitas personæ, sed etiam optima dispositio et affectio ipsius naturæ humanæ, quæ sanctitas quædam est ipsius naturæ, cum in ordine ad ultimum finem, et ad omne id quod est honestum, convenienter illam disponat. Confirmatur secundo, quia corpus humanum proprie sanctificari dicitur, quando redditur aptum et accommodatum ad opera sanctitatis, quod non fit sine aliqua interna dispositione bona, quæ moderetur affectus, et promptitudinem conferat ad honeste operandum ; ergo, quamvis caro Christi per ipsam unionem sit formaliter sanctificata, quia caro Dei effecta, tamen ut omni ex parte juxta capacitatem suam sit perfecte sanctificata, requirit illam internam bonam dispositionem, et quasi ordinatum concentum facultatum omnium, quem Verbum per se ipsum formaliter conferre non potest.

17. Dices : cur subsistentia Verbi, sicut per se ipsam dicitur facere formaliter gratum et sanctum, non poterit etiam eodem modo conferre omnem aliam bonam affectionem et dispositionem ad perfectam sanctitatem pertinentem? Respondetur, quia denominatio illa grati aut sancti, præter substantialem perfectionem subsistendi, quam Verbum per se ipsum confert humanæ naturæ, non addit aliquem alium effectum physicum, sed solum explicat vel dignitatem et excellentiam illius personæ, vel singularem Dei dilectionem, a qua donum illud proficiscitur, vel moralem quamdam dignitatem, quæ ratione illius doni convenit humanæ naturæ, qua singulari modo est consecrata et conjuncta Deo, et ita dilecta, ut non possit esse in ea aliquid quod illi displiceat, nec declinet ab eo quod rectum est; at vero illa bona dispositio et affectio naturæ dicit peculiarem effectum physicum et formalem, qui propriam formam requirit, quam Verbum ipsum supplere non potest.

18. *Objectio.— Responsio.— Unio hypostatica quomodo sanctificet.* — Dices secundo : quomodo hæ duæ assertiones inter se cohærent? nam si aliquæ aliæ perfectiones præter ipsam subsistentiam Verbi necessariæ sunt ad perfectam sanctificationem, ergo Verbum per se ipsum non perfecte sanctificat. V[...] saltem sequitur, Christum sanctiorem esse per utramque gratiam simul sumptam, unionis scilicet et habitualem, quam per solam gratiam unionis, quod videtur alienum a modo loquendi Sanctorum. Ad priorem partem respondetur absolute negando sequelam. Nam unio hypostatica sanctificat perfecte in suo genere, seu substantialiter, ut Damascenus dixit, non tamen omni modo seu accidentaliter; et quia perfectio creaturæ, qualis

st anima Christi, per accidentia consumma-
ır, ideo præter substantialem unionem indi-
et illa anima, ad consummatam perfectionem
ıæ sanctitatis, formis accidentalibus, ut sunt
perationes rectæ, et principia earum. Unde
ici etiam potest, Verbum per se sanctificare
erfecte intensive, quia confert sanctitatem,
ıæ eminenter continet hæc omnia, et illa
cum affert juxta naturæ assumptæ capaci-
tem; et ideo, ut supra diximus, disputat.
, sect. 2, quamvis subsistentia Verbi et di-
ıitas in se una sit, aliter tamen dicitur sanc-
icasse humanitatem, quam naturam irra-
onalem, si illam assumeret, quia illa non
set capax moralis dignitatis, neque honestæ
erationis et beatitudinis, sicut est humani-
s.

19. Ad alteram ergo partem negatur etiam
quela, quia, ut dicatur Christus sanctior,
n sufficit illa extensiva perfectio, quando
a illa intensive, eminenter, et in radice in
a gratia continetur. Sicut non est homo
npliciter sanctior per gratiam et charitatem
nul, quam esset per solam gratiam in eo-
m gradu intensionis. Quod certissimum est
Christo Domino, propter majorem emi-
ntiam gratiæ unionis.

20. Ex quibus tandem, ut in forma quæs-
ni respondeam, dico tertio: quamvis Chri-
ıs, ut homo Deus, non indiguerit gratia
eata, ut esset gratus Deo, et sanctus, fuit
nen illi necessaria ad consummatam per-
tionem extensivam seu statum sanctitatis.
raque pars conclusionis patet ex duabus
nclusionibus positis. Fundamentum vero
mæ sententiæ nihil obstat, quia esse gra-
n, ut sic, non est effectus formalis adæqua-
gratiæ creatæ, sed esse gratum tali modo,
licet, per participationem divinæ naturæ,
accidentali sanctificatione, de qua loque-
tur Concilium Tridentinum, sess. 6, cum
it, formalem causam justificationis esse
ıærentem justitiam; at sanctificatio ex se
strahit ab accidentali et substantiali; et hoc
steriori modo per ipsam unionis gratiam
nfertur sanctificatio. Quæri vero hic solet
ad meritum indiguerit Christus Dominus
c gratia creata habituali. Sed hæc quæstio
hunc locum non pertinet, et supra, q. 1,
. 2, fere a nobis expedita est, et inferius,
19, in proprio loco tractabitur.

SECTIO II.

Qua certitudine tenendum sit, animam Christi habuisse gratiam habitualem.

1. Fuit prima quorumdam Theologorum opinio (si tamen opinio dicenda est), qui negarunt animam Christi habere hanc gratiam, nam esset in illo supervacua, quia solum confertur ad sanctificandum, et sine illa est anima Christi sanctificata. Ita refert Palud., in 3, dist. 13, q. 2, qui non admodum hanc sententiam reprehendit.

2. Secunda sententia licet fateatur esse in Christo hanc gratiam, non tamen existimat hoc ita certum, sicut de aliis hominibus, quia alii simpliciter illa indigent ad suam sanctificationem, præsertim parvuli, qui nullam aliam inhærentem formam habere possunt, qua sanctificentur; Christus autem non ita illa indiguit. Tum etiam quia de aliis hominibus hoc definitum videtur in Tridentino, sess. 6, c. 7, juncto canon. 11, de Christo autem nusquam.

3. Dico primo, Christi animam habuisse donum gratiæ habitualis. Ita docent omnes Doctores, d. 13, et probatur ex Scriptura simul et Patribus; dicitur enim Psalm. 44: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ, præ consortibus tuis;* quamvis enim hunc locum supra de gratia unionis exposuerimus, et interdum aliis modis a Sanctis exponatur, tamen de gratia etiam habituali illum intelligit Athanas., serm. 2 contra Arianos, circa finem; dicit enim oleum illud esse sanctificationem, qua Verbum homo factum se ipsum sanctificavit, cujus etiam est Dominus, et qua nobiscum communicavit, et infra: *Ipse est,* inquit, *qui dat et accipit Spiritum Sanctum, dat ut Verbum, accipit ut homo;* et infra: *Ex eo quod ipse ut homo eam gratiam Spiritus accepit, factum est ut nos illam ex plenitudine dimanantem acceperimus.* Quam sententiam aliquantulum verbis mutatis docet aperte Cyril., tom. 1 Concil. Ephes., c. 2, in ep. ad Solitariam vitam agentes, ubi ait, nomen Christi proprie tribui justis, quia Spiritus Sancti gratia delibuti sunt, juxta illud 1 Joan. 2: *Et vos unctionem habetis a Sancto,* quam unctionem, inquit, certum est fuisse in Christo; scriptum est enim Psal. 44: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ;* et Act. 10: *Unxit illum Deus Spiritu Sancto et virtute.* Addit vero singulare fuisse Christo, non solum fuisse Christum, sed etiam Deum, un-

de concludit, *si quis propter hanc solam unctionem dicat appellari Christum Deum, et adorari, eadem ratione dicturum esse nos esse Deos, et adorandos æque ac Christum;* ubi evidenter supponit illam gratiam Spiritus Sancti esse ejusdem rationis in Christo et in nobis, unde tom. 5 ejusdem Concilii, c. 1, in declaratione septimi anathematis, expresse dicit, tractans eumdem locum, Christum secundum humanam naturam perinde ac unum ex nobis inunctum esse, quia licet Spiritum Sanctum largiatur, tamen ut homo est, dispensatorie inunctus est. Similia habet Chrysostomus, hom. de Sancto et venerando Spiritu, post med.; et Euseb., lib. 4 de Demonstrat., c. 25, et lib. 1 Hist., c. 1; Hieronym., in id Abac. 3 : *Egressus es in salutem populi tui*, inquit : *Super omnia unguentorum genera, est unguentum spirituale, quod vocatur oleum exultationis, quo ungitur Salvator;* et infra : *Participes autem eos puto, ad quos loquitur Joannes : Et vos unctionem habetis a Sancto;* quam unctionem infra dicit dari in baptismo, et si amittatur, posse per pœnitentiam reparari. Idem sentit Ambros., 1 de Spirit. Sanct., c. 8, et super ad Hebr. 1, ubi hoc unguentum dicit esse gratiam, quæ communis est Christo et nobis, quamvis in illo sit excellentiori modo tanquam in capite. Et ad hoc accommodat illud Psalm. 28 : *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti ejus,* etc. Neque aliud ibidem sentit Anselm., qui animadvertit, Deum hominem factum esse qui ungi dicitur, oleum vero esse gratiam seu donum Spiritus Sancti, quod ejus, inquit, conscientiam exhilaret. Denique Bernardus, serm. 16 in Cant., idem oleum explicat esse septem Spiritus Sancti dona, quibus Christum replendum fore Isaias prædixerat. Ex quo sumi potest secundum testimonium ad hanc veritatem confirmandam, ex verbis Isaiæ 11 : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ,* etc. Quem locum de donis etiam gratiæ habitualis exponit aperte Cyrillus, ibi prædixisse prophetam dicens, requieturum Spiritum Dei, multis virtutibus et viribus pollentem; subdit vero, *Prophetam ita artificium suum temperasse, ut non hominem merum nobis inducat Jesum, deinde Spiritu afflatum, et quasi nostri ordinis esset, charismatum divinorum participem factum; sed potius Dei Verbum humanam naturam assumpsisse declaret, cumulatum bonis omnibus, quatenus ad ipsius naturam pertinet, ac etiam cum humanitate, quæ ad eam spectant, velut sua ac propria sibi vendicantem.* Quibus verbis et rationem explicat, propter quam Spiritus Sancti charismata humanitati Christi communicata fuerint, scilicet, quia ad illius perfectionem pertinebant, et modum quo illa habuit, videlicet, ut sibi propria et connaturalia. Ad eumdem modum Gregorius, 29 Mor., c. 30, vel juxta aliam divisionem, 16, eumdem locum tractans, inquit : *Redemptor noster Spiritus operationes simul in se et cunctas et manentes habuit.* Sic etiam Tertul., l. contra Jud., c. 9, n. 119 : *Requiescet*, inquit, *super illam Spiritus Dei, id est, universitas spiritualium documentorum, quæ in solum Christum competebat.* Et lib. 3 contra Marcion., c. 17, dicit hanc esse pulchritudinem gratiæ spiritualis, et interiorem ejus qualitatem, propter quam dictus est : *Speciosus forma præ filiis hominum.* Similia habet lib. 5 contra Marcion., c. 8, n. 126. Et fere Irenæus, l. 3, c. 19. Tertio probari hoc potest ex verbis Angeli, Luc. 1 : *Quod nascetur ex te sanctum*, ut de sanctitate, omni ex parte perfecta, atque adeo non tantum gratiam unionis, sed etiam habitualem includente intelligantur, juxta id quod Bernardus ait, hom. 4 in Missus est : *Singulariter sanctum fuit, quidquid Virgo concepit, et per Spiritus sanctificationem et per Verbi assumptionem.*

4. Quarto denique probari hoc potest ex illo Joan. 1 : *Vidimus gloriam ejus, plenum gratiæ et veritatis ;* quo testimonio Scholastici omnes ad hoc probandum utuntur, nec sine causa, nam plenitudo gratiæ Christi hæc omnia complectitur. Sed de hoc testimonio dicam plura infra, disp. 22 ; nunc sufficiant ad confirmandam hanc expositionem verba Augustini, 15 de Trin., c. 26, ubi loquens de donatione Spiritus Sancti per gratiam sanctificantem, inquit : *Dominus ipse Jesus, non solum Spiritum Sanctum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo, et propterea est plenus gratiæ, quia unxit eum Deus Spiritu Sancto, non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesiæ.* Ubi sermo est aperte de dono gratiæ creatæ. Ultimo argumentari possumus ratione, quæ ex dictis sectione præcedenti facile desumitur, quoniam hæc gratia cum Christi hominis perfectione maxime congruebat, et suo modo illi necessaria erat, quod magis ex sequenti conclusione constabit.

5. Dico secundo : secundum fidem certum existimo, hanc habitualem gratiam esse in

anima Christi, esseque donum creatum illi inhærens. Probatur primo, quia communis consensus Sanctorum et Scholasticorum conspirantium in assertionem alicujus veritatis ut indubitatam, et in Scripturis contentam, facit certitudinem fidei; ita vero est in proposito, ut ostensum est. Secundo, quia de fide est Christi animæ fuisse charitatem infusam : hoc enim donum commune est omnibus justis, quorum princeps Christus est. Scriptura passim docet, et Paulus universe dicit, sine charitate nihil cætera valere; quis ergo sine nota hæresis negare potest charitatis donum infusum fuisse animæ Christi? Hoc autem donum non est solum operatio quæ transit, sed aliquid permanens per modum habitus; sic enim intelligunt Patres et Concilia Scripturas, quæ de hoc dono loquuntur. Et non minus Christum hominem, quam alios justos comprehendunt, ut est illud ad Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Multo ergo magis diffusa est in corde Christi, de quo Paulus ait, ad Ephesios 3 : *In charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis, quæ sit latitudo, longitudo, sublimitas, et profundum, scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Unde idem Christus Dominus, Joan. 15, quoad hoc donum, eodem modo de se et aliis justis loquitur, cum dicit : *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei præcepta servavi, et maneo in ejus dilectione.* Quapropter non minus verum in ipso est, quam in nobis, quod cap. 14 dixerat : *Si quis diligit me, mandata mea servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Quibus verbis inhabitatio Dei per gratiam habitualem et permanentem significatur. Dictio autem illa, *si quis*, generalis est, et omnes comprehendit, qui Deum diligunt, et ejus mandata servant, inter quos Christus homo comprehenditur. Hoc autem loco per gratiam habitualem solum intelligimus creatum donum, quo mediante Spiritus Sanctus inhabitat animam justi, sive illud sit gratia in essentia animæ, sive charitas in potentia, sive hæc re, sive ratione distinguantur; hæc enim sub opinionem cadunt. Unde arguitur tertio, quia, licet speciatim de Christo non sit hoc definitum, tamen generatim de justis definitum est, justificari per infusionem gratiæ et charitatis, ut constat ex Tridentino, sess. 6, c. 7 et can. 11, ubi constat nomine gratiæ et charitatis non intelligi operationem; nam illa doctrina generalis est de justificatione, tam adultorum quam parvulorum; constat autem donum hoc in parvulis non posse esse operationem.

6. *De fide est gratiam et charitatem in justis esse quid permanens.* — Neque etiam dici potest Concilium loqui de dono abstrahente ab operatione vel habitu, tum quia loquitur de justitia, quæ ejusdem rationis est in omnibus hominibus justis; tum etiam quia, explicando causam formalem illius justificationis, illam distinguit ab operatione, et dicit esse unicam, et infundi secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem, et effici per sacramenta; tum præterea quia de fide est, baptismum non minus conferre gratiam adultis quam parvulis, cum tamen non conferat operationem; imo fieri possit ut, dum adulti baptizantur et justificantur, actu non operentur. Propter quod idem Concilium, sess. 6, c. 14, et sess. 14, c. 1 et 4, definit, gratiam comparatam per baptismum, et amissam per peccatum, posse iterum per pœnitentiam reparari, quod dici non potest, nisi de gratia habituali et permanente. Est ergo de fide, ex hac definitione, gratiam et charitatem non tantum per modum operationis, sed etiam per modum formæ permanentis et inhærentis, infundi justis : hæc ergo definitio etiam Christum hominem comprehendit, quia, ut ostensum est, Scriptura et Patres non minus docent habitare Spiritum Sanctum in anima Christi per hæc dona, imo multo perfectius quam in aliis justis. Concilium autem generaliter explicuit hanc doctrinam Sanctorum, de donis quæ permanent et inhærent; et quamvis non usus fuerit nomine habitus in genere, tamen, cum in specie utatur nomine gratiæ et charitatis, perinde esse existimo, quamvis in rigore certior sit res his nominibus, quam illis explicata.

7. *Ob quam causam Christo dona gratiæ collata sunt.* — Ultimo tandem ratio jam tacta est, quia, licet hæc dona non fuerint necessaria animæ Christi ad excludendum peccatum, sicut sunt homini lapso, neque etiam ad primam seu primariam ejus sanctificationem, sicut fuerunt necessaria Angelis, vel Adæ in statu innocentiæ, quia Christus habuit aliam priorem et excellentiorem sanctificationem, tamen ad debitam illius animæ pulchritudinem et dispositionem, et ad connaturalem modum operandi, atque adeo ad perfectam participationem divinitatis, et consummatam

justificationem, tam necessaria fuit hæc gratia animæ Christi, sicut aliis, ut bene indicavit D. Thomas hic, ad 1, et infra, art. 9, ad 2. Aliunde vero hæc optima dispositio erat illi animæ multo majori ratione conferenda, propter dignitatem personæ Verbi, et divinæ naturæ, cui erat conjunctissima; nam inde etiam habuit, ut esset quasi quoddam universale principium, et perfectissimum exemplar gratiæ aliis conferendæ. Habuit etiam inde perfectissima dona sapientiæ, et scientiæ ac visionis Dei, cum tamen non minus opportuna et necessaria sint hæc dona sanctificantis gratiæ. Denique corpori etiam ipsi, quamvis unito Verbo, imo quia unitum est Verbo, data sunt creata dona gloriæ tempore convenienti; quod non minus certum est quam sit de aliis hominibus, quorum corpora futura sunt conformia corpori claritatis ejus. Cur ergo non idem existimandum est de donis animæ? Unde non immerito existimari potest, hanc veritatem doceri ab omnibus Patribus, et Conciliis, tradentibus utramque naturam, divinam et humanam, fuisse in Christo perfectam omnibus proprietatibus et perfectionibus ad utramque pertinentibus. Sed hanc rem elegantibus Ambrosii verbis concludamus; ille enim, lib. de Spiritu Sancto, c. 11, cum dixisset Christum de Spiritu Sancto natum esse et renatum, subdit: *Quem natum de Spiritu Sancto confitemini, quia negare non potestis, renasci negatis? magna insipientia est, ut quod singulare est hominum confiteamini, quod commune est hominum denegetis.*

8. *Gratia habitualis ejusdem rationis est in Christo et in nobis.* — Ex quibus colligo, et dico tertio, hanc gratiam habitualem in Christo, et in aliis hominibus justis esse ejusdem speciei et rationis essentialis. Quod notavit Richardus, d. 13, a. 1, q. 2; Cajetan. infra, art. 11, circa ad tertium; et sumitur ex omnibus adductis testimoniis et rationibus, quæ vel expresse hoc affirmant et probant, vel certe manifeste supponunt. Et ratione patet, quia charitas animæ Christi ejusdem rationis est cum nostra, habet enim objectum formale, et modum tendendi ejusdem rationis; similiter etiam visio beata et lumen gloriæ sunt ejusdem rationis specificæ in Christo, et aliis beatis, ut infra ostendemus. Deinde gratia sanctificans, quæ in nobis est, est suprema quædam participatio divinæ naturæ, qua fortasse nulla potest esse major per qualitatem creatam, cum non possit habere operationes connaturales, meliores quam sint visio et amor supernaturalis Dei. Denique nullum est fundamentum ad fingendam hanc distinctionem, cum tamen Scriptura et Patres, ut dixi, eodem modo loquantur de hac Christi gratia, et nostra. Et potest hoc inde confirmari, quod Christi anima, sicut est exemplar nostræ gloriæ, ita et nostræ justitiæ, juxta illud ad Rom. 8: *Quos prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui.* Oportuit autem ut perfectissimum exemplar esset ejusdem rationis, quoad fieri posset.

9. Sunt vero quidam discipuli D. Thomæ, qui, licet propter nonnulla ex adductis fateantur gratiam habitualem Christi et nostram, secundum absolutam essentiam suam consideratas, esse ejusdem speciei, tamen secundum modum essendi, et ex parte subjecti, dicant gratiam Christi esse alterius rationis et essentiæ. Sed hoc existimo tantum ad quemdam loquendi modum pertinere, qui non admodum mihi placet, quia in ipsa Christi gratia re vera nihil est specie differens a gratia nostra; solum est in illa singularis conjunctio ad Verbum, et ad gratiam unionis, ad quam ordinata est, ex qua conjunctione habet ut aliquos effectus possit efficere, quos non potest privata gratia aliorum hominum. Sed hæc omnia nullam in illa indicant differentiam specificam, sed solum habitudines quasdam pertinentes ad moralem dignitatem. Quis enim dicat humanitatem Christi et aliorum hominum secundum se esse ejusdem speciei, quatenus vero sunt in hoc vel illo supposito differre specie, quia humanitas Christi habet dignitatem quamdam, vel quia potest esse principium aliquorum effectuum, quos alii homines efficere non possunt? Sed cum de re constet, de modo loquendi non admodum laboro.

SECTIO III.

Quando et quomodo data sit animæ Christi hæc gratia habitualis.

1. Dico primo: hæc gratia data est Christi animæ simul tempore cum ipsa gratia unionis. Hæc est communis Scholasticorum sententia, qui non solum hoc docent, sed etiam ab illo instanti habuisse omnem gratiam habitualem, omnemque intensionem ejus quam perpetuo erat habitura, absque ullo illius augmento vel mutatione. Et hoc sensu intelligitur conclusio posita, et asseritur a D. Thoma infra, art. 12 et 13, et q. 34, art. 1 et 4, et in 3, d. 13, q. 1, art. 2, quæstiunc. 12. Ubi reliqui Doctores consentiunt, et colligitur ex

verbis Isai. 11 : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini.* In eodem ergo momento, quo beata Virgo floruit (ut ita dicam) concipiendo Filium, requievit super eum Spiritus Domini; frequentius enim Sancti, per virgam, virginem, per florem autem, Christum intelligunt, ut sequenti tomo, disp. 1, sect. 1, videbimus. Et licet alii, ut ibidem dicam, virgam illam florentem, Christum esse declarent, idem potest fere argumentum sumi, quia, sicut a principio conceptionis Christus fuit virga florens divinitate, ita a principio habuit inhabitantem Spiritum Sanctum per dona gratiæ. De quo mysterio multi etiam interpretantur, præsertim juxta Hebraicam veritatem, illud Psalm. 109 : *Ex utero ante luciferum genui te;* nam licet exponantur hæc verba de æterna generatione, tamen de humana exponit etiam Augustinus ibi, et Tertullianus, l. 5 contra Marcionem, c. 9; et multi recentiores, præsertim Flamin., Eugub., Jansenius, Vatablus, qui ita vertit : *Tibi est ros generationis tuæ, in summo decore et sanctitate ex utero auroræ;* et ita exponit in Commentario : *Gratiæ illæ, quæ tibi dabuntur a Patre, dum carnem assumes, obvenient tibi jam inde ab utero.* Et idem redit quod ait Eugubinus : *Ex utero, ex aurora tibi ros nativitatis tuæ;* ubi per rorem significari ait abundantiam gratiæ, juxta phrasim Scripturæ : *Det tibi Deus de rore cœli*, etc. Erit ergo sensus : Ab utero matris cœlesti rore gratiæ perfusus es, cui consonat illud Luc. 1 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Sicut ergo a primo conceptionis instanti fuit Dei Filius, ita et sanctus, ac plene et omni perfectione sanctus, non solum per gratiam unionis, sed etiam per habitualem; nam ex hoc habere debuit gloriam et gratiam, qualis decebat Unigenitum a Patre, quod latius confirmabimus infra, agentes de scientia beata animæ Christi.

2. Ratio vero est, quia hæc gratia data est Christo ratione unionis personalis, ut dictum est, et iterum statim dicetur; ergo habuit illam simul cum ipsa unione. Quam rationem insinuare videtur Damasc., l. 3 de Fid., c. 22, cum ait, eos, qui dicunt vere in gratia profecisse Christum, non existimare unionem esse factam a principio conceptionis, quod videtur sumpsisse ex Athanasio, serm. 4 contra Arian., a medio. Et colligi etiam potest ex Augustino, 15 de Trinit., c. 26. Secundo, ostendemus infra, animam Christi ab instanti suæ creationis esse beatam, unde necessario fit ab eodem instanti habuisse gratiam consummatam. Tertio, quia Christi animæ omnis gratiæ perfectio tribuenda est; magna autem perfectio est habere a principio totam gratiam. Contra hanc vero conclusionem hoc sensu expositam objici potest locus ille Luc. 2 : *Puer autem crescebat ætate, sapientia et gratia.* Sed hunc locum exponit D. Thomas infra, art. 12, ad 3, ubi aliquid addemus.

3. *Gratia habitualis posterior natura, quam gratia unionis.* — Dico secundo : quanquam hæc gratia simul tempore fuerit cum gratia unionis, ordine tamen naturæ fuit posterior, ad modum proprietatis connaturalis, quasi resultantis ab illa. Hæc conclusio partim in superioribus probata est, disp. 10, sect. 2, ubi ostendimus gratiam habitualem non antecessisse ordine naturæ gratiam unionis; quod vero subsecuta sit, affirmat supra D. Thomas, quem Cajetanus et alii Thomistæ sequuntur; et Soto, in 4, d. 19, q. 1, art. 2. Tenet etiam Alex. Alens., 3 p., q. 8, memb. 3, a. 4, § ult. Et colligi potest ex Concilio Francof., ep. ad Episc. Hispan., col. 7, ubi tractans locum illum Psal. 44 : *Propterea unxit te Deus, Deus tuus,* differentiam constituit inter nos et Christum, quod nos per gratiam, ille vero unctus est per naturam, quia in illo plene fuit divinitas. Nec videtur solum loqui de unctione, quæ formaliter est ab ipsa divinitate, nam paulo antea illam unctionem explicaverat per dona creata. Præterea, probari hoc solet ex Augustino in Enchir., c. 40 et 41, ubi dicit, gratiam quodammodo factam esse Christo naturalem ratione unionis; quæ verba de gratia habituali intelligit D. Thomas infra, a. 12, ad 2, et satis congrue, quia, licet exponi possent de gratia unionis, tamen ipse Augustinus videtur distinguere hanc gratiam ab ipsa susceptione humanæ naturæ, ratione cujus illa gratia facta est naturalis. Sicut esse impeccabilem naturale est Christo ratione unionis, ut ibidem dicit, cum tamen esse impeccabilem, aliquod donum includat distinctum ab unione. Tertio, idem sensit Cyrillus, loco supra citato Isai. 11, cum dixit, Christum habuisse hæc charismata Spiritus Sancti non ad modum aliorum hominum, quasi adventitia, sed ut sua et propria. Et l. 1 in Joan., c. 17, eodem sensu dixit alios Sanctos non sua, sed superiori virtute signa et miracula effecisse; Christum vero, ut virtutum omnium dominum; et eadem ratio est de gratia habituali. Quarto, Basilius, in id Psalm. 44 : *Propterea unxit te Deus oleo lætitiæ,* intelligens per hoc

oleum Spiritum Sanctum, quatenus spirituale gaudium confert, et consequenter cætera dona et virtutes, quæ gaudium illud secum afferunt, differentiam constituit inter Christum et alios homines, quod alii *labore et exercitatione hæc assequuntur, Christo autem naturalis est ad boni prosecutionem proprietas, et ad iniquitatis fugam, perquam familiaris alienatio.* Quinto, similia verba habet Dionysius Alexan., in supra citata epistola contra Paulum Samos. Sexto est optimus locus apud Damasc., l. 3, c. 22, ubi ait, hæreticos tribuentes Christo verum augmentum in gratia et cognitione, non agnoscere in ipso veram hypostaticam unionem : *Nam, si vere* (inquit) *unita est Verbo Dei caro, quomodo non perfecte ditata est omni sapientia et gratia?* Quem locum latius tractabimus infra, de Christi scientia disputantes. Ubi etiam expendemus locum Joan. 1, quo confirmari solet hæc veritas : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre,* etc., de quo legi potest Tolet. ibi, annot. 47; Can., l. 12 de Locis, c. 14; D. Thomas etiam infra, art. 13, in arg. Sed contra, adducit illud Isai. 42 : *Suscipiam eum, dedi spiritum meum super eum.* Cui simile est illud Isai 11 : *Flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini.* His enim et similibus locutionibus significari videtur, hæc dona manasse ex susceptione humanitatis, et Christum habere hanc gratiam, quia est Unigenitus; sicut etiam Joan. 3 dicitur : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.* Ultimo probatur ratione ex eisdem locis desumpta; nam, cum per unionem natura humana sit effecta natura Filii Dei, hoc titulo illi debetur maxima perfectio et participatio optimorum donorum Dei, qualis sunt gratia et gloria. Item debentur illi optimæ operationes, proportionatæ divinæ personæ subsistenti; ergo et accommodatæ facultates, seu principia operandi; hæc ergo omnia data sunt ratione unionis, et consequenter ordine naturæ sunt posteriora quam illa,

4. *Gratia habitualis connaturalis Christo, quo sensu.* — Et hinc colligitur, hanc gratiam habitualem posse dici connaturalem Christo, quamvis in modo loquendi contradicere videantur Bonavent., in 3, d. 4, art. 2, q. 3; Richardus, a. 3, q. 2; Durand., q. 3; quia illa gratia simpliciter est supernaturalis humanitati, et libere illi datur, supposita unione. Sed in re non dissentiunt, ut jam explicabo. Dubitari enim hic potest an gratia habitualis sit in omni rigore proprietas resultans physice et effective ex unione. Quidam enim ita putant esse intelligendam conclusionem positam, quia alias non esset vera proprietas, sed nomine tantum. Nec refert quod non sequatur ex natura specifica vel individua Christi hominis; satis namque est quod sequatur ex unione seu subsistentia. Nam etiam illa unio habet suam propriam et essentialem rationem, ad quam potest aliqua proprietas consequi Hæc opinio solet tribui Cajetano hic, a. 12, et aliis Thomistis. Sed apud eos, nec expressam, nec satis insinuatam invenio. Sed si attente legantur, contrarium potius docent, et eodem sensu Bonavent., Richardus et Durandus negant, gratiam habitualem esse proprietatem Christi naturalem.

5. Dicendum ergo tertio est, gratiam habitualem non manare a Verbo, aut ab unione hypostatica, physica dimanatione, aut per aliquam veram efficientiam, sed immediate dari a Deo per suam voluntatem et potentiam.

6. De hac assertione in propriis terminis pauca apud antiquos Theologos reperientur; eam tamen satis significat D. Thomas, hac quæst., a. 13, ubi ait, actionem incarnationis attribui Filio, actionem vero gratiæ Christi attribui Spiritui sancto; sentit ergo fieri actione omnino distincta, et non manare ex alia. Eamdem sententiam docent omnes recentiores, quæ apud me est certissima, eamque in hunc modum ostendo. Duobus enim modis intelligi potest hæc dimanatio. Primo, ut hæc gratia manet ab unione hypostatica, ratione illius modi creati, quem in humanitate ponit. Secundo, ut proxime manet a subsistentia increata Verbi humanitati unita. Omitto alios modos qui excogitari possunt, scilicet, ut ab utroque simul, vel a toto composito, Deo homine, vel a divinitate in humanitatem flueret immediate. Hi namque modi sunt prorsus improbabiles; et quibus rationibus impugnabimus singula ex prioribus membris, sufficienter etiam falsa esse cœtera constabit. Quia totum compositum non est per se primo operativum, sed ratione alicujus principii agendi; et humanitas in hoc composito non est principium a quo possit gratia manare, nec ut a totali, nec ut a principio partiali. Et sicut modus unionis aut subsistentia Verbi non possunt esse principium proximum totale hujus emanationis, ut probabimus, ita nullam prorsus efficientiam habere possunt, ut cædem rationes ostendent. Divinitas autem, sicut non est immediate unita humanitati, sed

ratione subsistentiæ Verbi, ita non est principium a quo possit aliqua proprietas in humanitatem naturaliter dimanare. Alias et divinitas aliquid ad extra naturaliter ageret, et merito censeri posset ex divinitate et humanitate conflata una natura, quandoquidem proprietates unius alteri naturaliter communicari dicuntur ex vi talis unionis. Nam tunc subjectum proprium talium proprietatum nec esset sola humanitas, nec sola divinitas, sed id, quod ex utraque resultaret, et illud idem esset adæquatum principium operationum procedentium ab illis proprietatibus; non possumus autem nos melius unitatem naturæ, quam ex unitate proprietatum et operationum colligere, quia natura est radicale principium operandi.

7. *Gratia habitualis Christi, a modo unionis humanitatis ipsius ad Verbum physice manare nequit.* — Probatur ergo prior pars de modo unionis, primo, quia ille modus natura sua non est activus, nec principium efficiendi aliquid, magis quam modus subsistentiæ, et alii similes, sed solum formaliter conjungit humanitatem Verbo, et ad hoc solum natura sua institutus est, et in hoc quasi absolvitur virtus ejus. Secundo, quia illa unio non se habet ad modum actus primi respectu alicujus actionis vitalis; nulla est enim quæ ab illa unione physice ac per se procedat, ut a formali principio agendi; ergo neque habitus infusi, qui sunt proxima principia actionum vitalium supernaturalium, procedunt ab illa unione; ergo neque gratia sanctificans, quæ comparatur ad illos actus ut forma ad proprietates, et est veluti radicale principium illorum actuum. Tertio, ille modus unionis et gratia sanctificans sunt res omnino diversorum ordinum, nec per se una ordinatur ad aliam, physice loquendo; nulla ergo probabili ratione fingi potest illa resultantia inter illas. Quarto, ex probationibus alterius partis hæc fiet evidentior; nam, cum illa unio tota sit ut subsistentia Verbi communicetur humanitati, si ex subsistentia ipsa non resultat gratia habitualis, multo minus resultare potest ex illo modo unionis. Maxime quia, si humanitati unitæ debetur gratia habitualis ex aliqua congruenti proportione, id potius est ratione ipsius Verbi, quam ratione modi unionis.

8. *A subsistentia Dei Verbi gratia habitualis Christi physice dimanare non potest.* — Secundo probatur altera pars de subsistentia increata Verbi. Primo, ex illo principio supra demonstrato, quod subsistentia illa, ut est propria Verbi, et relativa, non est activa propria aliqua efficientia, alias Verbum divinum per suam proprietatem increatam haberet aliquam efficientiam ad extra, quæ non esset communis cæteris personis; de qua re multa dixi superius, disp. 4, sect. 4. Secundo, quia duobus modis intelligi posset hæc resultantia gratiæ a subsistentia Verbi: primo, absque aliquo alio concursu libero divinæ voluntatis; secundo, per modum principii proximi indigentis concursu voluntatis, ut ex hac parte effectus ille sit communis aliis personis, et in se absolute liber. Prior modus est omnino falsus, et ex illo sequuntur duo illa incommoda insinuata, quod ille effectus gratiæ habitualis, illaque resultantia non est immediate a Deo ut Deus est, neque a Patre et Spiritu Sancto, quia non est a voluntate divina, ut est ad extra operativa per omnipotentiam essentialem, sed a sola subsistentia increata Filii Dei ut sic. Consequens autem est manifestus error. Item sequitur, facta incarnatione, non esse liberum Verbo, aut Deo, et cæteris personis, communicare gratiam sanctificantem humanitati assumptæ, sed necessario profluere, et communicari, prorsus independenter a voluntate divina, quia dicitur ille effectus ab illa ut sic non profluere; actio autem non est libera, nisi quatenus a voluntate profluit. Ex quo ulterius sequitur, supposita incarnatione, non potuisse Deum impedire, quin gratia sanctificans a subsistentia Verbi in humanitatem proflueret. Quæ omnia sunt plane absurda. Secundus modus non est adeo erroneus; tamen, præter hoc quod tribuit relationi Filii aliquam efficientiam, quam non tribuit relationibus divinis, errat præterea quia personalitati ut sic tribuit vim agendi tanquam principio formali, quod est contra rationem personalitatis, et tam in creatis, quam in divinis falsum invenitur. Præterea eadem ratione posset relatio divina esse principium proximum creandi, et in Christo posset esse principium, saltem radicale, actionum humanitatis Christi, maxime supernaturalium, quod superius satis est impugnatum. Sequela vero patet, quia id, quod est principium a quo resultat principium proximum operationis, est principium radicale et principale earumdem operationum, ut inductione ostendi potest, præsertim in operibus vitæ. Denique efficere per modum principii proximi, et cum dependentia ab influxu superioris causæ, imperfectionem involvit, estque pro-

prium creaturæ, nam ille est modus operandi causæ secundæ, quæ operatur cum dependentia a prima ; non potest igitur hic efficientiæ modus tribui relationi vel subsistentiæ divinæ ; ergo, si subsistentia Verbi esset principium activum, a quo proxime dimanaret gratia, cum illa subsistentia sit res infinite perfecta, non haberet dependentiam in ea efficientia ab alio influxu vel concursu Dei.

9. Tertio probatur utraque pars simul, videlicet, non manare physice gratiam habitualem a gratia unionis, sive sit sermo de modo unionis, sive de subsistentia Verbi, sive de utroque. Primo, quia hæ duæ gratiæ sunt omnino diversorum ordinum, nec est cur una ab altera physice profluat. Secundo, per gratiam unionis communicatur divina persona ad subsistendum ; per gratiam habitualem communicatur divina natura participatione quadam : nulla est ergo connexio physica inter has gratias, ut una ab alia physice profluat. Tertio, si esset hic naturalis resultantia, dimanaret gratia habitualis ab unione in aliquo certo ac determinato gradu, quia naturalis actio vel quasi actio seu emanatio ad unum aliquod tendit. Imo, quia natura non impedita agit quantum potest, ex gratia unionis non impedita proflueret gratia habitualis quanta est possibilis ; et cum hæc non habeat certum et determinatum gradum (ut suppono), manaret infinita ; hoc autem est impossibile, ut infra dicam. Unde fit ut gratia habitualis determinata sit in Christo ad certum gradum, non ex natura rei, sed ex ordine divinæ sapientiæ et voluntatis ; ergo signum est, totam illam gratiam non manare physice et per resultantiam ab unione, sed a Deo speciali ac libera actione conferri.

10. *Objectio.—Responsio.*— Dices : cur ergo appellatur hæc gratia connaturalis Christo, et proprietas consequens unionem, si non resultat ab illa, sed necessaria est nova Dei actio libera ab actione incarnationis distincta, per quam hæc gratia conferatur. Et confirmatur, nam operatio consequitur esse ; sed per unionem communicatur humanitati divinum esse ; ergo ex illo resultat in humanitate divina operatio ; ergo et habitualis gratia, quæ est talis operationis principium. Respondetur etiam in naturalibus accidere, aliqua esse accidentia connaturalia, ab extrinseco agente juxta naturæ debitum collata, et non ab intrinseco principio active manantia ; sic multi opinantur de quantitate respectu materiæ primæ, de motu circulari respectu cœli, et de speciebus infusis Angelorum. Sic ergo in præsenti, dicimus vocari gratiam connaturalem proprietatem Christi Dei hominis, quia ex dignitate talis personæ debita est, debito quodam proportionis connaturalis, ratione cujus præternaturale ac prodigiosum esset, unam actionem ab altera separare, et naturam humanam sine ornamentis gratiæ Verbo conjungere. Quomodo dici etiam potest, corporis pulchritudinem, optimamque dispositionem fuisse Christo debitam et connaturalem ratione unionis, ita ut miraculum fuerit carere corporis immortalitate et gloria, quamvis hæ corporis proprietates non manent ab unione per physicam resultantiam, sed debeantur solum debito proportionis. Et hoc solum etiam suadet supra posita confirmatio, quod ratione divini esse personalis debeantur Christo hæc dona ; non vero quod ab illo physice manent, quia, loquendo physice, operationes et principia earum non consequuntur personam, sed naturam ; humanitati autem per hanc unionem communicatum est tantum esse personale, non essentiale divinæ naturæ ; et ideo non sunt physice consecutæ operationes divinæ, vel gratia aut virtutes divinæ, sed tantum prædicto modo. De quo plura dicemus inferius, disputat. quadragesima nona, circa quæst. 23, explicando, quomodo Christus, ut homo, sit Filius Dei naturalis

11. *Quæsitum.* — Sed quæret aliquis an, sicut gratia habitualis est Christo connaturalis per modum proprietatis debitæ, ita e converso ipsi gratiæ habituali sit Christus connaturale subjectum, quod per se primo et ut maxime proportionatum respiciat, ad eum modum quo calor est in igne tanquam in subjecto maxime connaturali, et lux in sole. Quidam enim existimant habere gratiam ad Christum hujusmodi habitudinem. Primo, quia in solo Christo habet et habere potest omnem modum suæ perfectionis, tam in essendo quam in operando vel causando ; in eo enim habet quandam infinitatem in esse gratiæ, quam in aliis habere non potest. In eo disponit subjectum, cui proxime inhæret, ad summam cum Deo unionem, quam gratia maxime intendit efficere, et in nullo subjecto ita potest illam perficere. In eodemque est principium perfecti meriti et satisfactionis, quod in aliis subjectis habere non potest. Secundo, quia illæ duæ habitudines videntur converti, scilicet, quod accidens aliquod sit proprium alicujus subjecti, et quod

accidenti sit tale subjectum maxime proportionatum. Tertio, et melius, quia gratia est quædam participatio divinæ naturæ; ergo in nullo subjecto ita proportionato et proprio esse potest sicut in divina persona; et quia in illa proxime et secundum se esse non potest, tamen saltem erit propriissime in illa ut subsistente in assumpta natura; et hujusmodi subjectum est Christus.

12. *Satisfactio.*—Sed, quamvis hæc quæstio parvi momenti sit, quia in verbis potius quam in re aliqua consistere videtur, nihilominus dicendum est gratiam, secundum habitudinem sibi intrinsecam, connaturalem ac physicam (ut sic dicam), non respicere Christum ut subjectum proprium et connaturale, tamen secundum quemdam respectum quasi obedientialem esse in illo tanquam in subjecto sibi convenientissimo, et in quo maxime perfici potest, et perfectionem suam ostendere ac communicare. Ut hoc breviter declarem, suppono Christum hoc loco non considerari ratione solius humanitatis, vel animæ, ut est creatura quædam spiritualis; sic enim non est aptius gratiæ subjectum quam Angeli, vel quam alii homines, ut per se constat. Consideratur ergo ut Deus homo, et ratione divinæ personæ inquiritur an gratia respiciat ipsum ut subjectum maxime proportionatum. Secundo, est considerandum quod, sicut natura et gratia sunt ordinum diversorum, ita etiam gratia habitualis et gratia unionis; et, sicut natura est in ordine inferiori, ita etiam gratia unionis est in ordine longe excellentiori, quam gratia habitualis; imo, ex ea parte qua gratia unionis includit intrinsece et formaliter personam divinam, magis superat omnem gratiam creatam, quam omnis gratia creata superet naturam; quia est inter illa longe major distantia; est enim illa inter ens per essentiam et ens per participationem; hæc vero inter duo entia per participationem.

13. Ex his vero infertur et probatur prior pars sententiæ propositæ; natura enim non potest dicere connaturalem habitudinem ad gratiam, propter improportionem et distantiam diversorum ordinum; ergo nec gratia habitualis, quæcumque illa sit, potest dicere habitudinem intrinsecam et connaturalem ad gratiam unionis, ita ut ex natura sua petat conjunctionem et unionem ad illam, quia est inter eas major distantia et improportio; ergo non potest gratia dicere habitudinem intrinsecam et connaturalem ad Christum ut Deum hominem, qui essentialiter includit gratiam unionis, seu per illam constituitur, vel potius (ut sic dicam) ipse est maxima excellentia, et supremus ordo gratiæ unionis. Confirmatur ac declaratur, nam, sicut perfectiones, quæ naturæ communicantur per gratiam habitualem, sunt supra vires connaturales ejus, et attollunt illam ad superiorem ordinem, ita perfectiones, quæ communicantur gratiæ habituali per conjunctionem ad gratiam unionis, sunt supra vires connaturales gratiæ creatæ, pertinentque ad alium supremum ordinem; ergo, sicut propter eam causam naturæ non debetur perfectio gratiæ, nec conjunctio cum illa, ita nec gratiæ creatæ ex propria sua ratione debetur conjunctio ad unionem hypostaticam; ergo nec debetur subjectum quod sit Deus homo; ergo non respicit hoc subjectum tanquam sibi proprium et connaturale. Confirmatur, nam si Verbum relinqueret humanitatem, eamque in propria persona conservaret cum omnibus donis gratiæ creatæ, quæ illi inhærent, aut si a principio ita ornasset illam animam absque hypostatica unione, fecisset quidem singularem gratiam illi animæ, tamen absolute nihil fecisset contra vel præter naturam ipsius gratiæ habitualis; nec illud fuisset miraculosum in ordine gratiæ sanctificantis, quia ex natura sua potest in infinitum intendi in quovis subjecto capaci. Unde, quod Deus suo arbitrio det gratiam in quantavis intensione personæ creatæ, non est præter naturam ipsius gratiæ; habet enim etiam ipsa gratia naturam suam et essentiam, secundum quam considerari potest quid illi debitum sit, quidve supra connaturale debitum ejus. Atque hinc confici potest ultima ratio et confirmatio: nam gratia, ut est quædam qualitas realis ac physica, licet ordinis divini sit, dicit ordinem ad subjectum cui proxime inhæreat, quod sit forma vel natura creata; ad suppositum autem naturæ, non alia ratione dicit habitudinem, nisi quatenus necesse est, illam naturam, cui inhærere ipsa debet, prius subsistere, vel sustentari, quam sustentare aliud; ergo gratia ex se non potest dicere connaturalem habitudinem ad illam naturam ut subsistentem in supposito increato, quia hoc valde extrinsecum est tali naturæ, et per se minime necessarium ad inhæsionem creatæ gratiæ, et formalem effectum ejus. Unde, si habitudo connaturalis præcise consideretur, potius dicendum est, sicut gratia creata intrinsece respicit natu-

ram creatam, ita ex se contentam esse substantia creata talis naturæ.

14. *Habituali gratiæ convenientissimum subjectum increatum, non item connaturale.*— Posteriorem partem nostræ assertionis probant ad summum prioris opinionis argumenta, præsertim primum et tertium. Et res est adeo clara, ut non indigeat probatione. Natura enim, licet sit inferioris ordinis a gratia, et ideo illam non postulet ut sibi debitam, tamen illa maxime perficitur, estque illi convenientissima; ergo similiter gratiæ creatæ convenientissimum est esse in persona increata, quamvis hoc etiam sit supra naturam ejus. Imo ipsi etiam humanitati convenientissima est subsistentia increata, et unio ad Verbum, licet maxime distent; majori igitur ratione gratiæ creatæ, quæ ex se pertinet ad divinum ordinem, aptissimum erit conjungi gratiæ unionis, et personæ increatæ, eo modo quo potest, scilicet, media natura creata substantiali. Tandem est ratio generalis, quia, licet inferioribus non debeatur semper conjunctio ad superiora, tamen, si illis tribuatur, ea maxime perficiuntur, illisque optime quadrat et convenit.

15. *Ad posterioris partis rationes solutio.* —Unde contra hanc partem non militant rationes pro alia parte factæ, quia non repugnat aliquod suppositum non esse debitum alicui accidenti, et quod si in illo constituatur, optimum et perfectum statum habeat. Quod in ipsis etiam facultatibus naturalibus animæ vel corporis Christi videre licet, nam intellectui creato non fuit debitum vel connaturale, esse in Verbo Dei, et tamen optimum illi fuit esse in illo, et sic de aliis.

16. *Ad argumenta prioris opinionis responsio.* — Argumenta prioris opinionis, si contra priorem partem nostræ sententiæ fiant, facile expediri possunt. Ad primum, distinguendum est de perfectione connaturali ac debita gratiæ, et de supernaturali etiam ipsi gratiæ creatæ; priorem enim habere potest gratia extra Christum, quantum est de se, quamvis Deus statuerit nullam æqualem puræ creaturæ conferre; posteriorem vero fatemur habuisse non posse nisi in Christo, et hujusmodi sunt omnes quæ ibi numerantur, nam gratia creata ex se non ordinatur ad summam unionem substantialem cum Deo, sed accidentalem, ut per affectum ac cognitionem, et sic de aliis. Ad secundum, admitti potest illas duas habitudines converti in prædicto sensu, scilicet, quia si subjecto debetur accidens, etiam convenienter erit in illo; non tamen converti necesse est in alio sensu, scilicet, ut accidenti etiam debeatur tale subjectum; viventi namque debetur calor, et nivi candor, non vero e converso. Ad tertium, fatemur illam perfectionem esse valde convenientem gratiæ creatæ, sed tamen esse adeo excellentem, ut non possit illi esse connaturaliter debita, quia hoc ipso quod forma creata est, licet divini ordinis, non potest dicere habitudinem connaturalem ad personam increatam.

SECTIO IV.

Utrum præter gratiam habitualem fuerit animæ Christi necessaria aliqua actualis gratia.

1. Suppono ex materia de gratia duplicem esse gratiam, scilicet, habitualem, de qua hactenus diximus, et dicemus plura in sequentibus; et actualem, quæ in excitantem et adjuvantem dividitur. Sub qua divisione omnes alias comprehendimus, et nomine adjuvantis intelligimus illud auxilium, quo Deus actu et intime influit in opera gratiæ; nomine vero excitantis, omnia alia auxilia supernaturalia comprehendimus, quibus Deus prævenit, vel excitat semper ad bonum, vel a malo liberat et custodit. Advertendum enim secundo est, hanc gratiam actualem propter hæc duo esse posse necessariam, scilicet, vel ad operandum supernaturale bonum, vel ad vitandum malum, seu peccatum, ut ex doctrina de gratia constat. Ex qua etiam sumo, gratiam adjuvantem proprie explicatam dicto modo, ad actus naturales non requiri, quia illi cum concursu naturali efficiuntur; ad actus vero supernaturales in nobis est necessaria, quia ad illos indigemus altiori concursu; at vero gratia excitans ad utrosque actus potest esse aliquo modo necessaria vel utilis, juxta varietatem, vel perfectionem, vel multitudinem actuum.

2. *Objectio.* — *Responsio.* — Dico ergo primo: tam necessaria fuit animæ Christi ad supernaturales actus efficiendos gratia actualis adjuvans, sicut nobis. Hæc conclusio, quamvis non asseratur a Theologis, quia de hac re nihil expresse disputarunt, tamen, suppositis principiis de gratia, est certa; et primo patet inductione; quis enim dubitet induisse intellectum animæ Christi actuali auxilio supernaturali ad videndum Deum, et voluntatem, ad amandum ex charitate? hoc autem auxilium vocamus gratiam adjuvan-

tem. Ratio vero est, quia isti actus in se sunt supernaturales, et respectu animæ Christi, et potentiarum ejus, etiam sunt supra illarum vires naturales; ergo concursus necessarius ad illos actus est supernaturalis, tam secundum se, quam respectu illius cui datur; hic autem concursus supernaturalis dicitur gratia adjuvans. Dicetur fortasse, per Verbi præsentiam, cui anima Christi et potentiæ ejus conjunctæ sunt, satis suppleri et adjuvari naturalem defectum harum potentiarum, et ideo non ita esse necessariam illi animæ gratiam adjuvantem. Sed contra, quia, ut sæpe dictum est, unio hæc Verbi, per se ac formaliter, præcise terminata est ad subsistendum, et non formale principium, vel ratio efficiendi aliquid; ergo non potest per se supplere defectum quem natura assumpta habet ad aliquid efficiendum. Sicut si calor existens in hoc vel illo subjecto, nihil ab illis vel eorum formis adjuvetur ad agendum, non poterit plus agere in uno quam in alio, propter nobilitatem subjecti. Et confirmatur primo, nam potentia naturalis non potest adjuvari a Verbo ad actum supernaturalem, nisi quatenus Verbum ipsum per se actu influit in illum actum, seu movet et elevat potentiam ad illum; sed hic influxus et motio, cum sit effectio quædam, necessario debet esse communis Patri et Spiritui Sancto; non ergo est a Verbo, ut peculiariter unito hypostatice, sed ut a causa prima et principali adjuvante; ergo totum illud auxilium pertinet ad adjuvantem gratiam, et est ejusdem rationis cum auxilio, quod datur aliis hominibus ad similes actus. Et confirmatur secundo, quia propter similem rationem ad actus naturales indigebat anima Christi eodem concursu naturali, quo indigent aliæ animæ; et similiter ad miracula facienda indiguit gratia miraculorum, et sic de aliis. Solum ergo est differentia, quæ ex fine præcedentis sectionis sumitur, quod hæc gratia, quamvis in se sit vere gratia et supernaturalis animæ Christi, tamen respectu animæ unitæ est veluti naturalis concursus illi debitus ratione unionis, modo ibi explicato. Et hæc sufficiunt de gratia adjuvante.

3. *Anima Christi, ut beata, non indiguit gratia excitante; indiguit tamen ut viatrix.* — Dico secundo: anima Christi Verbo unita etiam indiget gratia excitante ad supernaturales actus, accommodata tamen statui, in quo est constituta. Ad explicandam et probandam hanc conclusionem, advertendum est primo, hanc gratiam excitantem posse intelligi vel in intellectu per aliquam revelationem, vel prævenientem cogitationem, aut in voluntate per motiones aliquas, seu actus, ut constat ex doctrina de gratia. Advertendum est secundo, animam Christi unitam Verbo posse considerari, vel ut constitutam in statu beatitudinis, et ornatam scientia infusa, et aliis similibus perfectionibus, vel præcise ut unitam Verbo, absque visione beata; posset enim assumi et relinqui in statu viatorum: si primo modo consideretur, sicut de facto semper fuit, nulla gratia excitante indiget ad supernaturalia opera, neque in intellectu præter visionem beatam et scientiam inditam quam semper habuit; neque in voluntate præter amorem, quo necessario Deum semper dilexit; ipsa enim visio fuit illi sufficiens principium, ut per seipsam posset veluti excitare et applicare ad considerandum quidquid ad omnem rectam et supernaturalem operationem necessarium est; amor vero satis etiam movit et impulit illam voluntatem ad omnem hujusmodi actum. At vero, si fingamus illam animam esse assumptam in statu viatoris, sine dubio, non obstante unione, indigeret ad dictos actus supernaturales eadem gratia excitante, qua indiget quælibet alia anima non unita Verbo, in eodem proportionali statu constituta, ita ut tantum in unione differant. Quod mihi tam certum est, sicut prima conclusio posita, et eodem modo proportionaliter probandum est; non enim posset anima unita magis concipere fidem seu cognitionem supernaturalem sine prævia inspiratione aliqua et motione divina, quam quælibet alia anima non unita, et sic de aliis. Ratio vero est eadem, scilicet, quia necessitas hujus gratiæ est, ex eo quod totus ordo horum supernaturalium actuum est supra naturalem capacitatem animæ humanæ; ergo eodem modo est supra capacitatem naturalem animæ Christi etiam unitæ, quia unio non immutat capacitatem naturalem, neque per se ipsam formaliter elevat potentias, nec confert illis supernaturalia objecta, ut ex ratione supra facta constat: ergo.

4. Dico tertio: anima Verbo unita etiam indiget speciali auxilio excitante vel adjuvante ad servanda præcepta, et vitandum omne malum, juxta rationem status in quo est constituta. Suppono animam unitam Verbo nec posse peccare, nec esse in peccato, quod infra, q. 15, est demonstrandum; unde fit Christum, seu hominem Deum, esse non posse, etiam de potentia absoluta, in statu (quem

vocant) naturæ lapsæ, quia ille status culpam includit. Præter hunc vero statum potest hujusmodi homo in aliis statibus considerari, seu de potentia absoluta constitui, qui communes sunt puris etiam hominibus. Primus est status gloriæ seu beatitudinis, qui maxime connaturalis est homini Deo, et propterea in illo fuit semper Christus Dominus secundum animam, et in hoc statu nulla alia indiguit speciali gratia ad servanda præcepta, et vitandum omne malum, quia ipsa beatitudo intrinsecus ac necessario hoc secum affert, unde præter illam solum est necessarius concursus ad operandum, ipsis actibus seu operibus præceptis accommodatus. Secundus vero status hujus hominis Dei esse posset status puri viatoris ad consequendam supernaturalem beatitudinem tendentis; hic enim status, quamvis de facto nunquam fuerit possibilis, tamen est de potentia absoluta; et in eo indigeret Christus eisdem auxiliis gratiæ excitantis vel adjuvantis, ad servanda omnia præcepta, et semper sine ullo defectu honeste operandum, quibus indigeret purus homo peccato carens, et in simili statu constitutus, solum interveniente differentia inter eos in unione: ratio est eadem quæ in superioribus tacta est, quia Deus homo, quod ad facultatem operandi attinet, præcise ac formaliter ratione solius unionis non habet majores vires, quam sint connaturales ipsi humanitati, et ideo oportet ut quacumque ratione elevandus sit ad operandum aliquid ultra naturales vires humanitatis, indigeat auxilio gratiæ, non minus quam si talis natura in proprio supposito subsisteret, cæteris paribus; cum ergo purus homo etiam sine peccato constitutus indigeat auxilio gratiæ excitantis et adjuvantis, ad hunc effectum servandi omnia præcepta absque ullo defectu, quia superat naturales vires humanæ naturæ, eodem auxilio indigeret Christus in simili statu constitutus. Et idem omnino eadem ratione et proportione dicendum esset de tertio statu possibili, scilicet, si Verbum assumeret naturam humanam in puris naturalibus quoad præcepta et operationes, et finem ad quem tenderet, ita ut solum illi adderetur unio; tunc enim idem auxilium esset necessarium Christo ad hunc effectum, quod fuisset necessarium puro homini in simili statu constituto sine peccato, ut facile patet ex dictis applicando rationem factam. Solum est advertendum, probabile esse non posse naturam humanam a Verbo assumi, nisi in statu quem vocant integræ naturæ, saltem quoad perfectam subjectionem appetitus inferioris ad superiorem, et superioris ad rationem, quo posito solum indigebit natura assumpta in unoquoque statu illis auxiliis, quibus purus homo integer in simili statu constitutus egeret; tamen illamet naturæ integritas, seu subjectio et perfecta subordinatio appetituum, cum non sit connaturalis homini, non potest convenire naturæ assumptæ præcise ac formaliter ex sola assumptione, sed necessarium est superaddi peculiare auxilium Dei, seu specialem providentiam, qua id fiat, propter rationem sæpe repetitam, quod sola unio ut sic nihil confert potentiis, quod operandi facultatem aut vires præstet, aut immutet. Quod si admitteremus posse naturam humanam a Verbo assumi omnino puram sine hac subjectione perfecta et subordinatione potentiarum (id enim probabile est, ut infra dicemus), tunc clarius procedit quod dictum est de comparatione cum puro homine in simili statu constituto.

5. *Objectio.* — *Vera solutio.* — Una tantum objectio superest contra hanc ultimam conclusionem, ut a nobis explicata est; videtur enim repugnare cum impeccabilitate quam Christus habuit ex vi unionis; si enim Christus ab intrinseco et ex natura rei est ita impeccabilis ex vi unionis, ut de potentia etiam absoluta peccatum in eo esse non possit, quomodo potest indigere auxilio, vel providentia speciali, ut servet præcepta, et immunem se a peccato custodiat, in quocunque statu constituatur? Propter hoc nonnulli videntur negare conclusionem positam, dicentes sufficere solam unionem præcise et formaliter sumptam ad hunc effectum, quia ex vi illius ipsa voluntas creata Christi est voluntas Dei, et hoc satis est ut deficere non possit, etiamsi nullum aliud auxilium, aut singularem providentiam recipiat. Sed hoc (ut infra, quæstione decima quinta, latius patebit) intelligi non potest, ut ratio facta convincit, quia unio sola non est principium operandi; sicut si in intellectu vel sensibus Christi nihil aliud intelligeremus, quam quod essent facultates cujusdam naturæ assumptæ a Deo, non posset intelligi quin illæ potentiæ essent subjectæ errori vel deceptioni, non minus quam similes potentiæ alterius hominis. Illa enim denominatio, scilicet, quod illa voluntas esset voluntas Dei, quamvis, ut jam dicam, sit sufficiens ratio, et origo hujus effectus, sola tamen ipsa per se sumpta ad illum non sufficit, quia solum est quædam denominatio quasi

extrinseca, quæ in ipsa voluntate nihil revera ponit, nec facit illam esse regulam suorum actuum, sed relinquit in suo ordine, quia naturæ et proprietates earum inconfusæ manent post unionem. Dicendum est ergo ad objectionem factam, Christum quidem in omni statu ab intrinseco esse impeccabilem, quia ab intrinseco habet totum illud auxilium necessarium ad hunc effectum pro ratione status, ita ut non possit illo carere, ut infra dicam suo loco. Quocirca inter Christum et purum hominem non est differentia in necessitate auxilii, neque in substantia ejus, si cætera sint paria et solum sit diversitas in unione; tamen est differentia in hoc, quod respectu puri hominis tale auxilium est quasi extrinsecum, et supra debitum tam naturæ quam personæ additum; unde fit ut negari illi possit, vel de potentia ordinaria, vel de absoluta; at vero respectu Christi, hoc auxilium est quasi ab intrinseco, et ita debitum ratione unionis, ut negari non possit, etiam de potentia absoluta. Cujus rei rationem magis infra, q. 15, explicabimus.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerint virtutes[1].

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiæ; sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud, Cor. 12: *Sufficit tibi gratia mea. Ergo in Christo non fuerunt virtutes.*

2. *Præterea, secundum Philosophum,* 7 *Ethic.*[2], *virtus dividitur contra quemdam heroicum, sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hic autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.*

3. *Præterea, sicut in secunda parte dictum est*[3], *virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere omnes virtutes, sicut patet de liberalitate et magnificentia, quæ habent actum suum circa divitias quas Christus contempsit, secundum illud Matt.* 18: *Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet. Temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quæ in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.*

Sed contra est, quod super illud Psalm. 1: *Sed in lege Domini voluntas ejus, dicit Gloss.*[1]: *Hic ostenditur Christus plenus omni bono; sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est[2], *sicut gratia respicit essentiam animæ, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quod, sicut potentiæ animæ derivantur ab ejus essentia, ita virtutes sint quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ, quantum ad omnes actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes.*

Ad primum ergo dicendum, quod gratia sufficit homini, quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem. Horum autem quædam perficit gratia immediate per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia hujusmodi; quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus ille heroicus, vel divinus, non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum; in quantum, scilicet aliquis est dispositus ad bonum quoddam altiori modo, quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuerit virtutes, sed quod habuerit eas perfectissime ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quemdam sublimem modum virtutum, quas esse dixit animi purgati.

Ad tertium dicendum, quod liberalitas et magnificentia commendatur circa divitias, in quantum aliquis non tantum appretiatur divitias, quod velit eas retinere, prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur, qui penitus eas contemnit, et abjicit propter perfectionis amorem. Et ideo, in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiæ. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quæ sibi dabantur. Unde, cum Dominus Judæ dixit, Joan. 13: *Quod facis, fac citius, discipuli intellexerunt Dominum mandasse quod egenis*

[1] Infr., art. 3, ad 1 et 2, et q. 15, art. 2, c. Et 3, d. 13, q. 1, art. 1, corp.
[2] Cap. 1.
[3] 1. 2, q. 65, art. 1 et 2.

[1] Gloss. ord., ex Cassiodor.
[2] 1. 2, q. 110, art. 2 et 3.

aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infra patebit[1]*; nec propter hoc tamen excluditur, quin habuerit temperantiam, quæ tanto perfectior est in homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret. Unde secundum Philosophum*, 7 *Ethic.*[2], *temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde sic accipiendo continentiam, sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quod Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non est virtus, sed aliquid minus virtute.*

COMMENTARIUS.

1. Divus Thomas solum tractat hanc quæstionem de virtutibus per se infusis, ut constat aperte ex discursu articuli, et non agit de virtutibus pure intellectualibus, de his enim infra, quæstione nona, sermonem instituit, sed de pertinentibus aliquo modo ad appetitum; dico autem aliquo modo, ut prudentiam, quæ a moralibus virtutibus non separatur, complectar.

2. *Responsio.* — Affirmat ergo S. Thomas in Christo fuisse omnes virtutes, quoniam cum gratia simul infunduntur. Ubi statim occurrit dubitatio, quo modo D. Thomas universe hoc affirmet, cum in sequentibus articulis neget aliquas virtutes fuisse in Christo. Responderi potest, D. Thomam locutum esse de virtutibus, quæ sunt virtutes simpliciter, quæve nullam imperfectionem includunt statui beatitudinis repugnantem. Et fortasse verum est nullam virtutem voluntatis secundum totam honestatem suam et latitudinem objecti, et multitudinem actuum, repugnare statui beatitudinis, quamvis sub denominatione aliqua, vel habitudine ad actum imperfectum, cum illo pugnet, quod ex dicendis melius constabit.

3. Solutiones argumentorum faciles sunt, notandæ tamen pro materia de virtutibus, et pro iis quæ in sequentibus dicemus, præsertim illud quod ex solutione ad secundum et tertium colligitur, scilicet, sicut virtus heroica non differt essentia a virtute communi, sed solum statu, et eximio gradu perfectionis, quem connotat, ita continentiam, de qua Aristoteles locutus est, non differre essentia a virtute simpliciter, sed statu imperfecto, qui voce illa denotatur. Quod ita breviter declaratur: propterea enim virtus heroica non differt essentia a virtute communi, quia in eadem materia et sub eadem ratione formali seu motivo versantur, et perfectio, quam addit virtus heroica, solum est ut parum aut nihil habeat admistum vitii contrarii, et facilis et expedita sit ad ferventem et perfectum actum virtutis eliciendum, quæ perfectio accidentaria manifeste est; at vero proportionali modo, quamvis opposito, continentia, verbi gratia, et temperantia, quæ est virtus simpliciter, in eadem materia, et sub eadem ratione honesti versantur, et ad idem medium constituendum tendunt; solum est differentia in imperfectione accidentali, quia continentia dicit virtutem in eo statu, in quo et multum habet admistum de contrario vitio, et affectiones patitur immoderatas; virtus vero simpliciter dicta requirit perfectiorem statum; quæ tamen differentia simpliciter accidentaria est.

4. Et juxta hoc intelligendum est, quod D. Thomas, in solutione ad tertium dicit, continentiam non esse virtutem, sed aliquid minus virtute; est enim quasi inchoata virtus, ac si dicas infantem non esse virum; et eodem sensu negatur continentia in Christo, non quod aliqua virtus secundum essentiam illi defuerit, sed quia non fuit in illo imperfectio, quam nomen continentiæ denotat.

[1] Quæst. 15, art. 1 et 2.

[2] C. 9, non remote a fin., tom. 5.

ARTICTLUS III.

Utrum in Christo fuerit fides [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta, temperantia et liberalitas. Hujusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est*[2]. *Multo ergo magis fuit in eo fides.*

2. *Præterea, Christus non docuit virtutes, quas ipse non habuit, secundum illud Actorum* 1 : *Cœpit facere et docere. Sed de Christo dicitur, Hebr.* 12, *quod est auctor et consummatur fidei. Ergo in eo maxime fuit fides.*

3. *Præterea, quidquid est imperfectionis, excluditur a beatis. Sed in beatis est fides; nam super illud Roman.* 1 : *Justitia Dei re-*

[1] Infra, a. 4, c., et a. 8, ad 2, et a. 9, ad 1, et 1. 2, q. 65, a. 4, ad 3; et 3, d. 13, q. 1, a. 2, q. 1, ad 1, et d. 36, art. 2, ad 3; et Verit., q. 29, a. 4, ad 15, et Ver., q. 4, a. 1, ad 11.

[2] Ar. præceden.

velatur in eo ex fide in fidem, dicit Glos. [1] *: De fide verborum et spei, in fidem rerum et speciei. Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.*

Sed contra est quod dicitur Hebr. **11**, *quod fides est argumentum non apparentium; sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus, Joan. ult. : Tu omnia nosti. Ergo in Christo non fuit fides.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est [2], *objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab objecto. Et ideo, excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei; Christus autem a primo instanti suæ conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra dicetur* [3]. *Unde in eo fides esse non potuit.*

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quemdam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione hujusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei consistit in hoc, quod homo ex obedientia Dei assentitur illis, quæ non videt; secundum illud Rom. **1** *: Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Phil.* 2 *: Factus est obediens usque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Glossa ibidem dicit [4], *fides proprie est, qua creduntur quæ non videntur. Sed fides quæ est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quamdam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhæsionis.*

COMMENTARIUS.

1. Negat D. Thomas in Christo fuisse fidem, quia fuit semper beatus, quæ est communis sententia Scholasticorum, in 3, dist. 26, cum Aug., 14 de Trinit., cap. 2, qui generatim de omnibus beatis loquuntur; unde quoad hoc eadem est ratio de Christo et de aliis, et ideo de hac re nihil amplius in hac materia dicam; solum adverto sermonem esse de fide Theologica, prout dicit credulitatem intellectus, nam fides moralis, quæ fidelitatem significat, seu constantiam et veritatem in promissis servandis, in Christo fuit perfectissima; de hac enim loquitur Isai., cap. 11, cum de Christo dicit : *Erit fides cinctorium renum ejus*; ἀλήθειαν enim vocat, non πίστιν, ut Cyrillus et Hieronymus exponunt. Alia expositio est, ut ibi abstractum pro concreto positum intelligatur, id est, *fides*, pro fidelibus, qui dicuntur futuri indumentum Christi. Quod his verbis significavit ibi Hieronymus : *Si pro veritate fides legitur, dicendum quod cingulum Domini, quo cinctus est et Jeremias, fides credentium sit.* Alludit ad locum Jerem. 13, ubi dicit Dominus : *Sicut adhæret lumbare ad lumbos viri, sic agglutinavi mihi omnem domum Israel.* Quod late declaratur nomine Hieronym. super id Psal. 132 : *Quod descendit in oram vestimenti ejus* ; August. et Remig., in id Psal. 44 : *Myrrha, et gutta, et casia a vestimentis tuis.* An vero potuerit in intellectu Christi esse effectus fidei humanæ, infra, q. 9, dicetur. Quomodo vero in illo fuerit fides quæ est gratia gratis data, statim disp. 21.

2. *Ad fidem requiritur actus et habitus voluntatis, et intellectus.* — Circa solutionem ad secundum (aliis omissis), advertendum est ex **2. 2**, q. **4**, art. 2, ad fidem duos actus concurrere, alterum voluntatis, alterum intellectus, et utrumque supernaturalem et infusum, ut in Concilio Arausican. II, definitum est, ex quo colligere solent, duos habitus ad credendum esse necessarios : unum in voluntate, alium in intellectu, nam ad eliciendum omnem actum supernaturalem et infusum, modo perfecto et connaturali, est necessarius habitus proportionatus et infusus ; sicut ergo in intellectu necessarius est habitus, qui sit principium eliciens assensum fidei, ita in voluntate est necessarius habitus infusus, a quo eliciatur voluntas illa supernaturalis, seu debita affectio ad fidem, sive ille habitus sit charitas, sive religio, ut quidam volunt, sive sit specialis, et ab omni alia virtute distinctus, ut ego existimo.

3. *In Christo nunquam fuit assensus fidei.* — *Habitus piæ affectionis ad fidem in Christo fuit.* — Advertendum deinde est, in intellectu Christi nunquam fuisse assensum fidei divinæ, quia nunquam habuit revelationem obscuram,

[1] Glos. ordinar., ib.

[2] 2. 2, q. 1, a. 1.

[3] Q. 34, art. 4.

[4] Aug., in lib. 2 Quæst. Evang., q. 39, in prin., tom. 4.

sed semper visionem claram; ex quo fit, in voluntate etiam non habuisse voluntatem illam efficacem, quæ est per modum usus seu executionis, qua intellectus movetur seu applicatur ad credendum; potuit tamen habere ipsum affectum bene dispositum ad illammet honestatem, quæ est in credendo, et ad obediendum fidei, si oporteret, vel si Deus in tali statu ipsum constitueret. Ex quo ulterius probabiliter sequitur, quod, licet in Christo non fuerit habitus fidei, ille enim proprie et simpliciter dictus est habitus intellectus, habitus tamen, quo voluntas bene disponitur ad obediendum fidei, in illo esse potuit, quia hujusmodi habitus nullam imperfectionem supponit, cum solum bene disponat, et præparet affectum; potest enim aliquis, etiamsi nunquam opus aliquod executurus sit, habere affectum bene dispositum ad honeste exercendum illud opus, si oporteret, præsertim quando ex natura sua subjectum est capax talis actus, et solum ratione status, vel ex defectu materiæ illum non efficit. Exemplum esse potest apud D. Thomam, 1 p., q. 95, art. 3, ubi hoc modo constituit pœnitentiam et misericordiam in Adamo in statu innocentiæ, ut ejus affectus esset bene dispositus ad honestatem harum virtutum, quamvis non posset in eo statu exequi actus illarum, ut ibidem dicit. Simile est in virtute magnificentiæ, de qua bene Cajetanus, a. 2, loquitur, et infra aliquid dicemus; actus enim exterior hujus virtutis est effusio magnarum divitiarum, et nihilominus potest aliquis habere hanc virtutem, licet non possit habere illum actum exteriorem, quia potest bene disponere interiorem affectum circa honestatem et objectum talis virtutis. Eodem autem modo assensus fidei, qui est in intellectu, comparatur ad voluntatem, per modum actus exterioris, et ideo licet in intellectu desit materia talis actus, potest tamen simplex affectus esse bene dispositus ad honestatem seu obedientiam quæ est in illo actu, et ideo potest in voluntate esse habitus, qui hanc bonam dispositionem conferat; et hoc sensu videtur recte intelligi, quod D. Thomas in hac solutione dicit, licet in Christo non fuerit fides, fuisse tamen ex parte voluntatis quidquid ad obedientiam vel meritum fidei pertinet. Et eodem modo intelligo quod infra dicit, articul. 9, ad 1, licet in Christo non fuerit fides, fuisse tamen quidquid est perfectionis in fide.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit spes [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim Psalm.* 30, *ex persona Christi: In te, Domine, speravi; sed virtus spei est, qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.*

2. *Præterea, spes est expectatio futuræ beatitudinis, ut in secunda parte habitum est* [2]. *Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuerit spes.*

3. *Præterea, unusquisque potest sperare illud quod ad ejus perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes.* 4 *: Ad consummationem Sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi. Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.*

Sed contra est quod dicitur Rom. 8 : *Quod videt quis, quid sperat? Et sic patet, quod sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est* [3]*; ergo nec spes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut de ratione fidei est, quod aliquis assentiat iis quæ non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, in quantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo, ita etiam spes, in quantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti, ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare: sicut et ille, qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem, a principio suæ conceptionis, plene habuit fruitionem divinam (ut infra dicetur [4]*), et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum quæ nondum erat adeptus, licet non habuerit*

[1] Infr., art. 6, ad 1, et art. 9, ad 1. Et 1. 2, q. 65, art. 5, ad 3. Et 2. 2, q. 18, art. 2, ad 1. Et 3, d. 26, q. 2, art. 5, q. 1, et d. 30, art. 2, ad 3.

[2] 2. 2, q. 17, art. 5, ad 3.

[3] Art. præc.

[4] Q. 34, art. 4.

fidem respectu quorumcumque; quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quæ ad ejus perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur de Christo secundum spem, quæ est virtus theologica, sed eo quod quædam alia speravit nondum habita, sicut dictum est [1].

Ad secundum dicendum, quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam a gloria animæ, ut in secunda parte dictum est [2]. *Unde spes secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in divina fruitione consistit.*

Ad tertium dicendum, quod ædificatio Ecclesiæ per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi, qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicujus, quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo ratione inducta [3] *conveniat.*

COMMENTARIUS.

1. Quæstio hujus articuli communis est omnibus beatis, et ideo non est hoc loco ex professo disputanda, sicut dictum est articulo præcedenti. Quoniam vero ea, quæ D. Thomas hic dicit, nonnihil difficultatis habent ut intelligantur, aliquid breviter notandum est. Duo enim D. Thomas dicit: prius enim simpliciter negat in Christo fuisse virtutem spei, quia spes, ut est virtus Theologica, habet pro objecto Deum, seu fruitionem Dei, quam Christus sperare non potuit, quia semper eam habuit, spes autem est de re nondum possessa; quæ ratio manifeste probat non fuisse in Christo actum spei circa Deum, seu de animæ beatitudine, quia, sicut motus requirit ut mobile non sit in termino, ita spes, quæ veluti motus quidam est animi in rem consequendam, requirit in subjecto carentiam rei speratæ. Addit vero secundo D. Thomas habuisse Christum spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus, ut est gloria corporis, vel quid simile, quam spem in solutione ad primum et secundum dicit non fuisse illam, quæ est virtus Theologica.

2. Ubi statim occurrit difficultas, cujus virtutis sit hic actus; cum enim honestus sit, ad virtutem aliquam pertinere necesse est; non pertinet autem ad charitatem, quia non est actus amicitiæ divinæ, sed proprii commodi, quod respicit tanquam objectum proprium.

3. Cajetanus hic, quem omnes sequuntur, dicit illum actum ad nullum virtutis habitum pertinere, quia non est proprie spes, cum non tendat in objectum arduum, ut sic; unde Durand., in 3, dist. 26, q. 3, dicit illum actum potius esse desiderii quam spei, quod etiam Cajetanus dicit; quanquam enim gloria corporis, ad humanam naturam comparata, sit quid arduum, tamen respectu animæ jam beatæ non est ardua, sed quasi connaturalis, et quasi præsens; et quamvis respectu Christi Domini possit objectum illud videri aliquo modo arduum, quia comparanda erat illa gloria per passionem et mortem, tamen difficultas, quæ in hoc medio erat, potius per fortitudinem, obedientiam et charitatem erat superanda; respectu vero spei, non reddebat objectum arduum, quia jam erat quasi præsens, et maxime debitum, ratione unionis; non ergo pertinuit ille actus ad virtutem spei. Nec vero ad aliquam aliam, ut per se constat, et probatum est; ad nullum ergo habitum pertinet. Neque immerito (inquit Cajetanus), quia, qui videt Deum, et illo fruitur, per ipsam fruitionem est melius dispositus ad illum actum eliciendum, quam per habitum; non ergo indiget habitu.

4. Sed doctrina hæc mihi non satisfacit: et primum, ut omittam an illa ratio ardui, vel non ardui, quæ pendet ex causa intrinseca, vel statu personæ, efficiat diversitatem specificam in actibus voluntatis (hoc enim magnam quæstionem habet, sed non possumus hic omnia disputare), negari non potest quin actus ille expectandi vel desiderandi gloriam corporis sit in se supernaturalis, cum sit de objecto supernaturali, et illi proportionatus; suppono enim esse actum perfectum, et maxime accommodatum objecto, qualem oportuit esse in Christo; ergo necesse est illum actum effici ab aliquo habitu infuso; propria enim adæquata ratio, propter quam necessarius est habitus infusus, est actus supernaturalis, etiamsi fingatur non esse aliunde difficilis, neque arduus; ex hoc enim solo quod supernaturalis est, est satis difficilis, quia est

[1] In corp. art.

[2] 1. 2, q. 4, art. 6, et q. 67, art. 4.

[3] In corp. art.

improportionatus potentiæ, et ideo oportet illam per habitum elevari, ut perfecte et connaturali modo possit elicere talem actum. Neque ad expediendam hanc difficultatem sufficit illa melior dispositio per visionem et fruitionem, quam Cajetanus invenit, quia illi actus non sunt principium eliciens hunc, de quo agimus; nos autem quærimus principium eliciens et proxime elevans potentiam, et quod sit veluti facultas intrinseca ad illum actum; sicut per visionem beatam optime disponitur beatus ad amandum Deum, nihilominus tamen necessarius est habitus, a quo hic amor elicitur, quia, licet visio bene disponat ex parte objecti, non tamen dat potentiæ propriam facultatem ad illum actum; et eadem ratione, quamvis per amorem Dei bene disponatur beatus ad amorem proximi, nihilominus requiritur habitus ad talem actum, et idem fere est de omnibus aliis actibus virtutum, ad quos potest beatus dici aliquo modo bene disponi per visionem et fruitionem. Propter hanc ergo rationem videtur mihi dicendum, necessarium esse habitum infusum, ad quem proprie talis actus pertineat.

5. Ut vero breviter explicemus, quis ille sit, advertendum est, ex 2. 2, circa Deum, ut est bonum nostrum nobis amabile amore concupiscentiæ, quo amamus nostram supernaturalem beatitudinem, plures actus versari posse, scilicet, amoris, desiderii, spei, et delectationis seu gaudii, ex quibus actibus amor fertur in objectum secundum se, et ex illo sequitur desiderium, si objectum sit absens, et spes, si etiam sit arduum; si vero sit præsens et possessum, sequitur gaudium, et isti actus omnes sunt supernaturales, respectu supernaturalis beatitudinis, et theologici, cum Deum ipsum attingant; et ex illis licet spes et desiderium non maneant in beatitudine, amor tamen et gaudium manent, quia isti non requirunt imperfectionem, seu carentiam boni; unde fit manere etiam in patria aliquem habitum, a quo isti actus eliciantur, ut satis probat discursus supra factus; ab illo ergo habitu, a quo eliciuntur hi actus, manat etiam actus ille expectandi, vel desiderandi gloriam corporis de qua agimus, sunt enim isti actus inter se connexi; sicut enim anima appetit corpus, ita habitus ille, quo amamus, et gaudemus de beatitudine animæ, tanquam de bono nostro, desideramus beatitudinem corporis.

6. *Dubium.*—Quod si tandem quæras quis sit ille habitus, a quo tam ille amor et gaudium, quam hæc expectatio eliciuntur, respondent aliqui esse charitatem. Sed non vere, potest enim charitas sub propria ratione benevolentiæ Dei in se ipso amare illa bona; potest etiam imperare, vel referre omnem alium amorem ad Deum; tamen elicere proprium amorem concupiscentiæ, et alios actus qui cum illo connexi sunt, non potest; differunt enim isti amores essentialiter; habent enim motiva, honestates et difficultates diversarum rationum. Propter quod dixit etiam hic D. Thomas, ad 3 (quod valde notandum est), sperare aliis bona, scilicet, propter illorum benevolentiam, non pertinere ad virtutem spei, sed ad aliam, quæ non potest esse nisi charitas. Ut ergo quod sentio tandem dicam, existimo omnes hos actus re ipsa ad eumdem habitum pertinere, qui prout est in via dicitur spes, denominatione sumpta ab actu difficiliori, et maxime arduo et necessario viatori; idem vero habitus est habitualis amor concupiscentiæ propriæ beatitudinis; licet ergo ille habitus, ut connotat imperfectionem spei, non maneat in beatis, tamen prout potest esse principium amandi, et consequenter etiam fruendi propria beatitudine supernaturali, manere potest. Et hoc modo intelligendum est, virtutem spei non manere in beatis, seu non fuisse in Christo, scilicet, quoad imperfectionem quam connotat, sicut art. 2 dictum est de continentia, et statim de aliis dicetur. Et hoc etiam modo intelligi potest, quod D. Thomas infra, art. 9, ad 1, dicit, licet in Christo non fuerit spes quoad defectum, fuisse tamen quidquid est perfectionis in spe. Idem in 3, dist. 13, q. 1, art. 2, quæstiunc. 1, ad 1; et ibi Bonavent., art. 1, q. 3, ad 1. Clarius Alexander, 3 p., q. 12, mem. 3, ad 1, dicit in Christo non fuisse spem in ratione spei, quod infra exponens, ait fuisse in illo quod est perfectionis in spe, scilicet, adhæsionem cum bono, sed non cum illa imperfectione, quæ est expectatio boni quod non habetur; et hoc etiam tantum probat ratio, qua hic concludit D. Thomas spem non fuisse in Christo, quia spes respicit Deum, ut objectum nondum habitum; hoc enim est verum de primario actu spei, et de habitu, prout illum respicit; at vero ut elicit actum amoris, respicit Deum ut summum bonum proprium, abstrahendo ab absentia, et ut sic potest manere in patria, gaudium etiam efficiendo, qui actus etiam sunt principales et primarii respectu illius habitus secundum se.

DISPUTAIO XIX.

In duas sectiones distributa.

DE VIRTUTIBUS MORALIBUS ANIMÆ CHRISTI.

Duplex genus virtutum moralium. — De Theologicis virtutibus nihil superest dicendum; etenim de charitate, quia cum gratia omnino conjuncta est, tractatum est, cum de gratia disputaremus. De fide autem et spe, præter ea quæ dicta sunt inter exponendos articulos Div. Thomæ, nihil dicendum superest, quod ad hunc locum pertineat. Reliquum ergo est, ut de virtutibus moralibus dicamus, quæ duplices sunt, ut ex 1. 2 suppono: aliæ per se infusæ, aliæ vero suo genere acquisitæ, quæ per accidens interdum infundi possunt. De utroque ergo virtutum genere breviter disserendum est.

SECTIO I.

Utrum omnes virtutes morales et supernaturales fuerint infusæ animæ Christi, simul cum gratia.

1. Respondeo, omnes hujusmodi virtutes fuisse animæ Christi infusas a principio suæ creationis et conceptionis, sine imperfectionibus tamen, quæ vel peccatum supponunt, vel statui beatitudinis repugnant. Prior pars non est magis certa, quam certum sit infundi justis hujusmodi virtutes, quod tamen non est certum, sed sub opinione; tamen, supposita illa sententia, quæ sine dubio verior est, nullus, qui bene de Christo sentiat, dubitare potest in conclusione posita; erroneum enim esset dicere posse alios justos habere actus virtutum moralium perfectiores, quam potuerint esse in anima Christi; si ergo in aliis possunt esse isti actus supernaturales, et propter eos infunduntur habitus virtutum moralium supernaturales, multo magis asserendum est, hos habitus fuisse infusos animæ Christi. Et hinc etiam constat fuisse infusos a principio; quia hujusmodi virtutes simul cum gratia infunduntur, et ideo Gregorius, 2 Moral., c. ultim., inter dona quæ omnibus justis ab Spiritu Sancto dantur, tam ponit virtutes morales, quam Theologales. Secunda pars conclusionis in genere sumpta evidens est, quia, cum Christus a principio fuerit beatus, et incapax fuerit peccati, certum est non potuisse habere virtutes quæ requirunt, vel supponunt in subjecto hanc imperfectionem, sicut supra diximus de continentia; illa enim dicit virtutem connotando imperfectionem repugnantem beato, et simile est de pœnitentia, quæ simpliciter dicta supponit peccatum vel saltem capacitatem peccati; et ideo fere omnes Theologi, in quarto, dist. 14, negant habuisse Christum hanc virtutem, ut videre est in D. Thoma, dist. 14, q. 1, art. 3, q. 2; Palud., q. 4; Soto, q. 2, ad finem; Alens., 3 p., q. 12, memb. 2, et aliis.

2. *Dubium.* — Dubitari vero de hac virtute potest, an habitus ille, qui in nobis est pœnitentia, nullo modo fuerit in Christo; an vero habitus ipse sub alia ratione esse potuerit, quamvis non fuerit sub ea imperfectione, quam nomen pœnitentiæ denotat. Respondetur hoc pendere ex variis opinionibus circa hanc virtutem, quas hoc loco tractare ex professo non possumus. Quidam enim existimant pœnitentiam esse singularem habitum virtutis ab omnibus aliis distinctum, cujus unicus et adæquatus actus est satisfacere Deo pro injuria in ipsum commissa ab ipso pœnitente. Et juxta hanc sententiam, omnino negandum est habuisse Christum talem habitum, quia habere non potuit aliquem actum ad talem habitum pertinentem. Aliorum vero sententia, et fortasse probabilior est, habitum illum, qui in nobis est pœnitentia, licet ita denominetur ex habitudine ad illum actum detestandi proprium peccatum, tamen secundum se non limitari ad illum actum solum, sed posse habere alios, qui non supponunt in operante aliquod peccatum, imo nec potentiam peccandi; ut est simplex odium peccati propter vitandam divinam injuriam, et propositum vitandi divinam injuriam, non in satisfactionem præteritæ, sed per se propter turpitudinem ejus, seu propter honestatem, quæ est in contrario objecto. Item voluntas seu bonus affectus ad recompensationem divinæ offensæ, a quocumque illata sit. Addunt etiam alii, hunc habitum pœnitentiæ re ipsa non esse virtutem distinctam ab omnibus aliis virtutibus moralibus; sed vel esse charitatem, vel justitiam, vel certe religionem, quod ego cum Cajetano valde probabile existimo.

3. Et hac sententia nunc supposita ut probabiliori, consequenter dicendum est, sicut in Christo fuit justitia, seu religio ejusdem rationis cum virtute religionis, quæ infunditur aliis hominibus justis, ita in illo fuisse eumdem habitum virtutis, qui in nobis est pœnitentia, quamvis in illo non habuerit rationem pœnitentiæ, quia in illo non fuit

imperfectio quam pœnitentia denotat; et ita tenet expresse Marsil., in 4, q. 20, ad 6 argum., et idem sumitur ex Alex. Alens., 3 p., q. 12, memb. 3, ad 1, ubi eodem modo loquitur de pœnitentia et spe, et ita dicit fuisse in Christo quidquid perfectionis est in pœnitentia, scilicet, detestationem mali, non vero quod est imperfectionis, scilicet, ut illa detestatio sit mali commissi, et eodem fere modo loquitur D. Thomas, in 3, d. 13, q. 1, art. 2, ad 1.

4. Neque video objectionem neque incommodum alicujus momenti, quod possit contra hoc objici; et præter exempla supra posita, potest hoc ipsum aliis modis explicari. Simpliciter enim loquendo, in Christo non fuit potentia peccandi, cum tamen in illo fuerit eadem voluntas, seu liberum arbitrium, quod in aliis hominibus, et in illamet humanitate, si in propria persona existeret, esset potentia peccandi, quia potentia peccandi præter voluntatem ipsam, quoad substantiam ipsius potentiæ (ut ita dicam), denotat imperfectionem personæ creatæ. Quid ergo mirum quod similiter eadem virtus, quæ in aliis hominibus est pœnitentia, quia est facultas detestandi proprium peccatum, in Christo non sit pœnitentia, quoad imperfectionem hoc nomine importatam, quamvis sit idem habitus? Et certe, si humanitas Christi prius existeret in propria persona, et in illa haberet omnes virtutes, et inter eas habitum pœnitentiæ, et assumeretur, non videtur verisimile, ex vi solius assumptionis corrumpendum esse talem habitum quoad substantiam ejus, licet non maneret quoad imperfectionem pœnitentiæ, sicut nec mutaretur voluntas quoad substantiam ejus, et tamen non maneret quoad imperfectionem potentiæ peccandi. Denique possumus a contrario argumentari, nam eadem virtus justitiæ aut religionis existens in Christo, habet rationem perfectæ justitiæ ad Deum, quam denominationem non potest suscipere in persona creata; non quia quoad substantiam habitus sit aliqua virtus moralis in Christo, quæ non possit esse in puro homine, sed quia connotat circumstantiam talis personæ, quæ possit efficere actum perfectæ justitiæ erga Deum, ut supra, disp. 4, sect. 5, dictum est; ergo simili modo dici potest in præsenti, servata proportione. Simile argumentum sumi potest de virtute continentiæ sub hac denominatione, de qua art. 2 dictum est.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dicet aliquis: ergo pari ratione negandum esset, Christum habuisse virtutem magnificentiæ, vel similes, quarum materiam non assumpsit, ut posset earum actus exercere. Respondetur non esse simile. Primo, quia hæc virtus de se nullam imperfectionem connotat aut includit, quia, licet concedamus Christum non assumpsisse usum divitiarum temporalium, potuisset tamen sine imperfectione. Deinde, quia exercere potuit proprios actus talis virtutis, vel interioris, habendo debitum affectum circa medium talis virtutis, vel contemnendo magnas divitias et honores, vel certe interdum utendo externa materia talis virtutis, ut cum pavit quinque millia hominum. Nam, quod hæc et similia fecerit sine sumptu divitiarum, sed potestate divinitus accepta, non refert, neque impedit quin potuerit talis actus esse ab hac virtute. Adde, in ordine ad spiritualia bona perfectissime exercuisse Christum actus harum virtutum. Magnanimitatis, ordinatissime appetendo et intendendo cœlestia, et spiritualia bona, ut claritatem a Patre, Joan. 17, potestatem in cœlo et in terra. Item liberalitatem, gratiam elargiendo, remissionem peccatorum, imo et sanitatem, vitam, etc. In quibus bonis, et modo illa communicandi, Christus ut homo perfectissime participavit divinam magnificentiam, et similes virtutes.

SECTIO II.

Utrum virtutes suo genere acquisitæ, fuerint Christi animæ infusæ, simul cum gratia.

1. Antiqui Theologi nihil fere de quæstione hac in specie dicunt, sed de virtutibus Christi disputant, vel in genere, vel de infusis tantum. Ratio vero dubitandi esse potest, quia virtutes acquisitæ adeo sunt imperfectæ, ut in beatis non maneant, ut docet D. Thomas in 3, dist. 33, q. 1, art. 4, ubi simul docet, has virtutes non esse in beatis, et omnes virtutes morales esse in Christo, unde videtur hoc secundum tantum intelligere de infusis. Et idem videtur sentire Capreol. ibi, concl. 4; nam, licet de virtutibus simpliciter loquatur, rationes tamen affert solum de infusis. Richar. etiam ibidem, art. 1, q. 6, cum absolute quæsivisset an virtutes morales maneant in beatis, respondet infusas manere, de acquisitis vero nihil dicit. Et de Christo potest esse singularis ratio. Primo, quia ex vi unionis non solum peccare non poterat, verum etiam neque inordinatum pati animi motum; habebat enim moderatissimos omnes animi

affectus, ad quos bene disponendos potissimum requiruntur hæ virtutes. Secundo, quia verisimile est Christum nunquam fuisse operatum ex motivo mere naturali; operabatur enim semper perfectissime, atque adeo ex motivo et fine supernaturali; ergo nunquam operatus est actus virtutum acquisitarum; ergo neque habitibus indiguit. Tertio, quia Verbum ipsum per se conferre poterat quidquid perfectionis conferunt isti habitus.

2. Dico primo, Christum Dominum habere potuisse has virtutes morales, suo genere acquisitas. Hæc conclusio videtur clara et certa, quia istæ virtutes nec repugnant unioni nec beatitudini. Primum per se manifestum est, sunt enim perfectiones quædam humanitatis, quæ divino supposito non repugnant; potuisset enim Verbum assumere humanam naturam, etiam cum his solis virtutibus; scientiæ etiam acquisitæ non repugnant unioni; cur ergo repugnabunt virtutes, quæ simpliciter meliores sunt? Secundum colligitur ex Div. Thoma, 1. 2, quæst. 67, art. 1, ubi (ut ego existimo) retractavit sententiam, quam in 3 docuerat; simpliciter enim ibi definit, virtutes morales manere in beatis, nihil distinguendo inter acquisitas et infusas, cum tamen ibi generatim de utrisque loquatur, et hanc methodum in illis quæstionibus observet, ut doctrinam communem utrisque virtutibus simpliciter et sine distinctione tradat, ubi vero est diversa ratio de moralibus et infusis, ibi distinguat, ut videri potest ibidem, q. 65, art. 1 et 2; cum ergo hic nihil distinguat, intendit sine dubio idem de utrisque docere. Unde cum in argumento primo objecisset auctoritatem Aristotelis, qui tantum virtutes acquisitas cognoscere potuit, illi ita respondet, ut defendat, illas easdem virtutes morales, de quibus Aristoteles locutus est, manere in beatis. Eodem modo citari potest Gabriel pro hac sententia, in distinct. 33; nam, cum dub. secundo duo genera virtutum moralium posuisset, scilicet infusarum et acquisitarum, in dub. 3 absolute et sine distinctione affirmat, virtutes morales manere in beatis. Bonavent. etiam ibi absolute loquitur, q. 6, et dicit manere, licet q. 5 distinxerit; in particulari vero et expresse tenet ibi Major, q. 32, qui citat Magist., ibi, et Bedam, Exod. 26, qui indefinite id affirmant. Scotus vero, eadem dist. 33, q. unica, supponit potius quam doceat, virtutes morales manere in beatis, quas tamen ipse nunquam cognovit per se infusas, sed acquisitas tantum, ut constat ex dist. 34 et 36; Alexander Alens., 4 p., q. 12, membr. 1, art. 1, § 1, ad argumenta; ubi tam de beatis omnibus quam de Christo loquitur, et affert Augustinum, 14 de Trinit., c. 9, ubi docet manere virtutes morales in vita beata. Et loquitur Augustinus aperte de virtutibus suo genere acquisitis, nam scribit contra Tullium, qui negabat has virtutes manere in beatitudine. Idem docet August., lib. 6 de Musica, cap. 1. Ratio vero est, quia istæ virtutes perfectionem dicunt ipsius naturæ, et nullam includunt imperfectionem cum beatitudine pugnantem. Sicut enim uti naturali ratione clara et evidenti, quamvis sit perfectio inferioris ordinis, simul esse potest cum beatitudine, quia non habet conditionem illi repugnantem, et gratia per se non destruit perfectiones naturæ, sed superaddit alias, ita operari secundum rectam rationem naturalem, et habere affectum illi conformem, de se perfectio quædam est naturalis, quam beatitudo non excludit.

3. Dico secundo, Christum Dominum habuisse has virtutes perfectissimas in suo genere, sine ulla imperfectione repugnante beatitudini, sicut dictum est de infusis. Hæc conclusio videtur mihi certa, et commmunis Theologorum, quorum sine dubio hic est sensus, quamvis non omnes hoc distinguant. Ratio vero est, quia hæ virtutes sunt magna perfectio humanæ naturæ; imo D. Thomas, quæst. unica, de Virtutibus, art. 9, ad 7, dicit, esse maximum bonum in genere humanorum bonorum; ideo 1 p., q. 95, art. 3, docet has virtutes datas esse Adæ, etiam si datæ illi simul fuerint aliæ per se infusæ valde perfectæ; sed Christus assumpsit in humana natura quidquid perfectionis in illa plantavit, ut Concilia loquuntur; habuit enim animæ potentias optime dispositas in ordine ad omne bonum, et finem, seu beatitudinem, tam naturalem quam supernaturalem; hoc enim totum debetur illi naturæ ratione unionis. Unde confirmatur primo satisfaciendo simul objectionibus, quia, licet perfecta moderatio affectuum sit debita illi naturæ ratione unionis, tamen oportuit ut hic effectus fieret per propriam et accommodatam causam; hæc autem est virtus acquisita, ad quam pertinet conferre majorem propensionem ad obediendum rectæ rationi naturali, et consequenter moderari affectum huic rationi repugnantem, quia effectus iste est ita proprius hujus virtutis, ut in virtutem per se infusam non conveniat, sicut D. Tho-

mas docuit, 1. 2, q. 65, art. 3, ad 2; hæc enim virtus elevat potentiam ad alium ordinem, per se tamen non disponit illam intra ordinem naturæ. Confirmatur secundo, quia non est cur negemus Christum sæpe fuisse operatum actus naturales harum virtutum; sunt enim simpliciter boni, et non excludunt actus virtutum infusarum, præsertim in Christi anima, quæ illos exercere poterat independenter a corpore; poterant etiam referri ad supernaturalem finem, atque adeo esse meritorii et satisfactorii; non est ergo cur eos non habuerit, et consequenter etiam habitus. Quæ omnia aperte confirmantur illo exemplo scientiæ acquisitæ, cujus actum et habitum fuisse in Christo, nullus cordatus Theologus dubitat. Denique, quamvis Verbum, ut prima causa efficiens, potuisset miraculose supplere quidquid est efficacitatis in his habitibus, ex illo principio quod Deus potest supplere genus causæ efficientis, Verbum tamen præcise consideratum, ut hypostasis humanæ naturæ, non poterat per solam unionem supplere hanc efficientiam, ut supra in similibus probatum est. Perfectio autem formalis, quam conferunt isti habitus, bene disponendo, et inclinando potentias ad bonum, non poterat sine illis a Deo conferri; et consequenter passiones et affectus Christi, quamvis sine his habitibus possent impediri, ne exirent in aliquem actum secundum, vel motum inordinatum, non tamen poterant sine illis intrinsece quasi frænari et temperari in actu primo, quia hic est effectus formalis, qui sine propria forma fieri non potest. Non ergo potuit Verbum per se ipsum conferre omnem perfectionem quam conferunt isti habitus; et ideo nullo modo negandum est illos fuisse in Christo, magis quam supernaturales et infusos, de quibus quoad hoc eadem est ratio.

4. Dico tertio : istæ virtutes infusæ fuerunt animæ Christi Domini ab instanti suæ creationis in summo quodam gradu perfectionis. Hæc sequitur ex præcedenti, quia hæc perfectio debita erat illi naturæ ratione unionis, et quod aliquo tempore illa careret, neque ad finem redemptionis, neque ad aliquem alium erat necessarium; Christus autem a principio habuit omnem perfectionem unioni debitam, cujus carentia redemptioni necessaria non erat, ut partim ex præcedentibus constare potest, partim dicetur sæpius in sequentibus quæstionibus. Confirmatur primo, quia Adæ fuerunt infusæ hæ virtutes a principio creationis; multo ergo magis Christo. Confirmatur secundo, quia Christus habuit a principio omnes affectus optime dispositos et moderatos, et rectæ rationi subjectos, et optimo modo, scilicet, per internam affectionem et dispositionem.

5. *Objectio.— Responsio.— Objectio.— Responsio.* — Dices primo : major perfectio esset has virtutes propriis actibus acquirere, quia perfectius est aliquid a se habere quam ab alio, et ab intrinseco quam ab extrinseco. Respondetur, melius simpliciter fuisse nunquam carere virtute, quia in hoc genere boni honesti melius est semper esse in ultimo termino perfectionis, quam paulatim illam acquirere. Dices : potuisset illas omnes virtutes habere in primo instanti, et tamen per proprios actus illas comparare; potuit enim in primo instanti habere perfectissimos actus omnium virtutum, et per eos illas sibi acquirere. Respondetur (quidquid aliqui dicant) hoc nec necessarium, nec verisimile videri; oportuisset enim ut anima Christi in eo instanti simul habuisset cogitatione præsentes materias omnium virtutum, et per naturalem prudentiam judicaret de omnibus agendis in omnibus illis materiis, atque ita haberet actus perfectissimos circa illas; hoc vero totum quamvis non implicet contradictionem, non est tamen tantum miraculum sine fundamento asserendum; præsertim quia quomodocumque Christus habuerit hos habitus, verissime dicitur habuisse a se et ab intrinseco, et connaturaliter; et perfectius illi fuit, quidquid operatus est in primo instanti, ex habitu operatum esse quam ad acquirendum habitum; non ergo indiguit exercitio virtutum ad has virtutes obtinendas.

6. *Objectio.—Responsio quorumdam.—Responsio auctoris.* — Sed urgebis tandem, quia sequitur Christum Dominum, per actus harum virtutum quos exercebat, nihil sibi acquisivisse. Dicunt aliqui, acquisivisse augmentum harum virtutum. Sed hoc nec vere, nec satis considerate dictum est, nam rationes, quæ probant habuisse Christum hos habitus a principio, probant similiter habuisse illos in gradu heroico, ut hic dixit D. Thomas, vel, ut clarius dicamus, habuisse in summa perfectione quam habere possunt, vel secundum legem Dei ordinariam, vel secundum naturalem capacitatem et facultatem hominis, cui hi habitus et eorum actus accommodantur; vel denique in summa perfectione, quam in ipso Christo unquam habituri erant. Ratio est, quia hoc totum debitum erat unioni, ut

ostensum est. Et confirmatur, nam modo in beatitudine non augentur hi habitus in Christo per actus; sed a principio conceptionis fuit tam perfecte beatus, et constitutus in ultimo termino, in iis quæ pertinent ad virtutem et perfectionem animi, sicut nunc est. Confirmatur secundo, quia Christus non reddebatur promptior vel facilior ad operandum studiose per exercitium actuum, ut eleganter dixerunt Basilius et Dionysius, præcedenti disputatione, sect. 3, citati, quia omnis hæc perfectio est naturalis Christo. Unde neque ad unam virtutem fuit unquam promptior quam ad aliam, sed in summa proportione omnes semper habuit. Concedo ergo, per hos actus, neque habitus, neque augmentum eorumdem Christum acquisivisse, quia actus non intendit habitum, nisi sit intensior illo; Christus autem a principio habuit habitus, vel magis vel æque intensos, quam futuri essent actus. Non vero negandum est potuisse passibile corpus Christi Domini per externos actus habilius reddi ad externos labores perferendos, ut peregrinationes, vigilias, etc.; hoc enim sæpe pendet ex qualitatibus, seu dispositionibus materialibus, quæ non spectant ad perfectionem virtutis.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerint dona[1]

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adjutorium virtutum. Sed id, quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur quod in eo non fuerint dona.*

2. *Præterea, non videtur esse ejusdem dare dona et recipere; quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud Psal.* 57: *Dedit dona hominibus. Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus Sancti.*

3. *Præterea quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ, scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam; unde et Philosophus, in* 6 *Ethic.* [2], *numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit hujusmodi dona.*

[1] Isa. 11, lect. 2, col. 2.
[2] C. 3, et seq., tom. 5.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ 4: *Apprehendent septem mulieres virum unum. Glos.* [1]: *Id est, septem dona Spiritus Sancti, Christum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est [2], *dona proprie sunt perfectiones quædam potentiarum animæ secundum quod sunt natæ moveri a Spiritu Sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu Santo movebatur, secundum illud Lucæ* 4: *Jesus autem, plenus Spiritu Sancto, regressus est a Jordane, et agebatur a Spiritu in desertum. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud, quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ, indiget adjuvari ab eo quod est altioris naturæ; sicut homo quantumcumque perfectus indiget adjuvari a Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ secundum quod ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectæ, indigent adjuvari per dona, quæ perficiunt potentias animæ secundum quod sunt motæ a Spiritu Sancto.

Ad secundum dicendum, quod Christus non secundum idem est recipiens, et dans dona Spiritus Sancti; sed dat secundum quod Deus, et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit in 2 *Moral.* [3], *quod Spiritus Sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cujus divinitate procedit.*

Ad tertium dicendum, quod in Christo non solum fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, ut infra dicetur [4]. *Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus Sancti, ut in secunda parte dictum est* [5].

In hoc articulo nihil occurrit notandum, præter ea quæ dicemus disputatione sequenti.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit donum timoris [6].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim*

[1] Glos. ord., ibidem.
[2] 1. 2. q. 18, art. 1.
[3] C. 41, a med. illius.
[4] Q. 34, art. 4.
[5] 1. 2. q. 68, art. 6.
[6] Infr., q. 15, art. 7. Et 3, d. 15, q. 2, art. 2, q. 3.

videtur potior quam timor; nam spei objectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est [1]. *Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est* [2]. *Ergo etiam in eo non fuit donum timoris.*

2. *Præterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem; ut Augustin. dicit* [3] *super Canon. Joan. Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam, quia impossibile erat ei peccare, ut infra dicetur* [4]. *Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.*

3. *Præterea, primæ Joan. 4, dicitur quod perfecta charitas foras mittit timorem. Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Ephes. 3: Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Ergo in Christo non fuit donum timoris.*

Sed contra est quod dicitur Isa. 11: Replebit eum Spiritus timoris Domini.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est [5], *timor respicit duo objecta, quorum unum est malum terribile, aliud est illud cujus potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quamdam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit; ea enim quæ in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet, quod aliquis non timeretur, nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa, sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam; prout, scilicet, anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum, a Spiritu Sancto acta. Unde Heb. 7 dicitur, quod in omnibus exauditus est pro sua reverentia. Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum, Christus, secundum quod homo, præ cæteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.*

Ad primum ergo dicendum, quod habitus virtutum, et donorum proprie et per se respiciunt bonum; malum autem ex consequenti. Pertinet enim ad rationem virtutis, ut opus bonum reddat, ut in 2 Eth. [1] *dicitur. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum. Et ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit objectum, quod est malum.

Ad tertium dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter pœnam. Sic autem timor non fuit in Christo.

Hic articulus etiam in disputatione sequenti explicabitur.

DISPUTATIO XX.

In duas sectiones distributa.

DE DONIS SPIRITUS SANCTI ANIMÆ CHRISTI COLLATIS.

Dona Spiritus sancti generali ratione dici possunt omnia bona gratiæ gratum facientis, quomodo virtutes infusæ sunt dona Spiritus Sancti; speciali tamen ac propria significatione sic appellantur quidam habitus, quibus homo bene disponitur, ut sit facile mobilis ad operandum ex peculiari motione Spiritus Sancti. De quibus, an distinguantur a virtutibus, necne, res est controversa inter Theologos, et sub opinione existens; nos vero supponimus cum D. Thoma esse distincta, et hoc sensu de illis disputamus. Ex his vero donis (quæ septem ab Isai. numerantur, cap. 11), quatuor ad intellectum pertinent, scilicet intellectus, sapientia, scientia et consilium; tres ad voluntatem, timor, pietas et fortitudo. De quibus in 1. 2 ex professo disputatur; hic solum attingemus breviter quæ ad Christum pertinent.

SECTIO I.

Utrum dona Spiritus Sancti, intellectum perficientia, fuerint in Christo.

1. Durand., in 3, dist. 34, q. 3, negat do-

[1] 1. 2, q. 40, et 42, art. 1.
[2] Art. 4 hujus quæst.
[3] Tract. 9, circ. med., tom. 9.
[4] Q. 15, art. 1 et 2.
[5] 1. 2, q. 42, art. 1.

[1] C. 6, in prin., tom. 1.

um consilii manere in beatis quantum ad ctum; unde consequens esse videtur, ut tiam in Christo negare illud debeat. Ratio jus est, quia in beatis non reperitur objecım hujus doni, neque erit dubitatio de aliuo agendo; ergo. De aliis vero tribus donis ıagis videtur posse dubitari, quia illa dona, rout dantur hominibus viatoribus, dantur ad ıvandam vel fulciendam fidem; unde nunc bscuritatem aliquam includunt, vel certe nperfectionem quæ fidem supponat; ergo um Christus non habuerit fidem, non videır his donis indiguisse. Et confirmo, nam er scientiam beatam et infusam perfectissime mnia novit; ad quid ergo indiguit aliis donis ıtellectus, sapientiæ et scientiæ?

2. Breviter tamen dicendum est, simplicier et absolute hæc dona fuisse in Christo; uod sub his nominibus sapientiæ, scientiæ, tc., de fide certum est, ex illis verbis, Isai. 1: *Requiescet super eum Spiritus Domini, piritus sapientiæ, et intellectus*, etc., quem ɔcum de Christo interpretantur omnes Santi: Cyrill. et Hieron. ibi, quorum testimonia upra tractavi; et Orig., hom. 6 in Num.; ren., lib. 3 contra hær., c. 10; Athan., lib. le Fid. sua, ex quibus Patribus, adjunctis liis, Aug. 12 contra Faust., c. 25; Basil., erm. 5 contra Eun., c. 14; Hilar., c. 15 in latt.; et Ambros., serm. 5 in Psal. 118, coligitur hæc dona ita fuisse in Christo, ut sint ommunia omnibus justis. Unde fit probabile, ıæc dona non solum fuisse ipsam scientiam eatam vel infusam, propter aliquos respectus is vocibus nominatos, sed esse peculiaria lona ab his scientiis distincta, quia alias non ossent hæc dona esse ejusdem rationis in Christo, et in nobis. Deinde hæc dona in aliis ustis comitantur gratiam gratum facientem, t ita distinguuntur a fide, ut amittantur amisa gratia et manente fide, et maneant in paria fide sublata, ut Theologi communiter docent; ergo.

3. *Quo modo in Christo fuerint dona Spiritus Sancti intellectus ac scientiæ, et actus eorum.* — Præterea de dono consilii nulla major ratio dubitandi est, quod fuerit in Christo, quam de prudentia infusa, vel acquisita, vel quam de aliis virtutibus moralibus. Ratio enim Durandi, si quid valeret, æque in omnibus procederet, quia hæc omnia versantur aliquo modo in actione, et quodammodo circa eamdem materiam, diverso modo; si ergo in Christo fuit materia prudentiæ, et aliarum virtutum moralium, fuit etiam objectum seu materia consilii. Modus autem judicandi per modum doni consilii non potuit illi repugnare, quia non requirit dubitationem, sed absolutum judicium de agendis, ex speciali instinctu Spiritus Sancti; hic autem modus, cum perfectissimus sit, multo magis in Christum convenit, quam in alios. Unde Durandus ipse supra, dicta quæst., in solut. ad 1, concedit Christum in via habuisse actus hujus doni, quia aliquo modo exercuit vitam activam; sed in patria negat non habitum, sed actum, quia ibi cessat exercitium vitæ activæ. Sed tamen, quamvis cesset exterior usus hujus vitæ, tamen non omnino cessant, vel exerceri ibi non possunt interiores actus circa materiam, vel honestatem virtutum moralium; unde neque omnino cessant actus prudentiæ vel consilii. Ultimo de aliis tribus donis ita explicari breviter potest, non includere imperfectionem Christo aut beatitudini repugnantem: quia imprimis hæc dona nullam includunt obscuritatem, sed eo modo quo sapientia et scientia judicant de divinis mysteriis, quod sint creditu digna, vel Deo consentanea, vel aliquid hujusmodi, certo et evidenter judicant. Intellectus vero, si est ad judicandum, aliquem modum claritatis et evidentiæ habet; vel si tantum est ad perfecte concipiendum, seu apprehendendum supernaturalia mysteria, proprie nec claritatem, nec obscuritatem habet, sed perfectionem quamdam, quæ has conditiones non requirit. Actus vero istorum donorum, quamvis fidelibus justis conferantur in adjumentum fidei, non tamen propter hunc solum finem utiles sunt, sed per se etiam perfectionem afferunt propter se appetibilem, et ad quamcumque abstractivam cognitionem, quæ de Deo habeatur, juvare etiam possunt; in Christo autem non solum fuit cognitio intuitiva supernaturalium mysteriorum fidei, sed etiam abstractiva.

SECTIO II.

Utrum in Christo fuerint dona Spiritus Sancti, pertinentia ad voluntatem, præsertim donum timoris.

1. De his donis dubitari potest, vel propter rationem aliquam omnibus illis communem, vel de aliquo in particulari, propter propriam aliquam difficultatem, ex speciali ejus ratione seu conditione ortam. Priori modo ratio dubitandi esse potest, vel quia modus operandi horum donorum videtur repugnare perfectioni Christi; quando enim homo operatur actus

horum donorum, ab alio potius, scilicet ab Spiritu Sancto, movetur quam a se, ita ut ipse non satis capiat quomodo aut qua ratione moveatur; hic autem modus, licet ex parte moventis, scilicet Spiritus Sancti, sit perfectus, tamen ex parte moti valde imperfectus videtur, et Christo repugnans, qui in omnibus suis actibus se perfecte movebat, perspiciendo qua ratione et propter quid moveretur. Vel secundo potest in hoc dubitari, quia materiæ, circa quas versari solent actus horum donorum, non habent locum in beatitudine. Propter quam rationem Durandus, in 3, dist. 34, q. 3 et 6, quamvis non negat actus horum donorum fuisse in Christo viatore, negat tamen esse in Christo jam ex omni parte beato. Posteriori modo seu in speciali tractari hic solet difficultas de dono timoris, cujus actus ex peculiari sua ratione maxime videtur repugnare Christo; timor enim est fuga mali imminentis, qui propterea solet esse cum animi tristitia et anxietate, teste Aristotele, 2 Rhet., c. 5; et D. Thoma, 2. 2, q. 19, art. 11; sed Christus nullum malum pertinens ad donum timoris potuit hoc modo timere, quia tale malum solum est aut culpæ, aut propter culpam propriam, hoc autem malum in Christo esse non potuit. Propter quam difficultatem Abailardus hæreticus negavit in Christo et beatis hoc donum timoris esse; a qua sententia non multum discrepat Durandus, qui, licet non neget habitum, negat tamen omnes ejus actus in beatis reperiri, cum tamen, si quæ sunt testimonia Scripturæ, quæ de hoc timore beatorum loquantur, potius de actu quam de habitu intelligenda videantur.

2. Dico primo, fuisse in Christo Domino tria Spiritus Sancti dona ad voluntatem spectantia, scilicet, fortitudinem, pietatem, timorem. Hæc conclusio sub his verbis censetur de fide certa, propter testimonium Isaiæ supra citatum. Sed sciendum est nonnullos Hebræos, et alios, qui eos sequuntur, omittere donum pietatis, et loco illius ponere donum timoris, et loco illorum verborum: *Et replebit eum Spiritus timoris Domini*, sic legere: *Odorari faciet eum omnes in timore Domini*, id est, Spiritus Sanctus faciet ut Christus facile cognoscat et dijudicet, qui sint timentes Dominum. Ita fere Pagninus, Vatablus, et alii. Verumtamen nulla ratione nobis recedendum est a Vulgata latina editione, nam et septuaginta interpretes ita verterunt, et Vulgata latina editio nobis omnino retinenda est, præsertim in re tam gravi, et ad mysteria fidei pertinente; et in hebræo eodem modo haberi credimus, nam D. Hieronymus qui veritatem Hebraicam secutus est, ita vertit, et expresse colligit dona Spiritus Sancti in septenario numero fuisse super virgam, et florem, qui de stirpe David surrexit, et significari ait per septem oculos, Apocal. 5, quos esse super lapidem, id est, Christum, dixit Deus per Zach., c. 3, quanquam illius loci litteralis sensus alius fortasse sit, ut ibi erudite tractat Franc. Riberas. De loco vero Isaiæ certa res est, et constans traditio Patrum [1]. Est ergo certa assertio sub prædictis nominibus, fortitudinis, pietatis, timoris. Et licet a prædictis Patribus fere semper operationes appellentur, sunt tamen operationes supernaturales, quæ habitus proprios requirunt, ut connaturali modo fiant, et ideo hæc dona etiam per habitus infunduntur. Quod de Christo significatur in illo verbo Isaiæ, *requievit*, ut etiam in superioribus dictum est. Et eamdem vim habet illud Joan.: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem.* Nam in quo manet divinus Spiribus, manent ejus dona, quibus habilis semper est, et proxime dispositus, ut a Spiritu Sancto moveatur.

3. *Quomodo fuerint in Christo dona ad voluntatm pertinentia et actus eorum.* — Quod vero hæc dona sint distincta a virtutibus, et quod in Christo fuerint ejusdem rationis cum similibus donis, viatoribus justis infusis, est solum probabilius, propter rationem fere supra tractatam. Quæ ita explicatur, nam hæc dona sunt perfectiones simpliciter, et non includunt imperfectionem repugnantem unioni aut beatitudini; ergo. Probatur minor, quia imprimis modus operandi horum donorum, quamvis essentialiter consistat in hoc, quod sit ex peculiari motione et instinctu Spiritus Sancti, non tamen ita requirit ut is, qui movetur, non intelligat et percipiat distincte et clare, a quo, et ad quid, et

[1] Ita Hier., Cyrillus, et Rupertus, Isai. 7, et Zachar. 3; Ambr., Ansel., Beda, D. Thom. et alii, Apo. 5; Hilar., can. 25 in Mathæum; Amb., ser. 5 in Ps. 118, circa illa verba: *Statue servo tuo eloquium in timore tuo.* Hilar. item et Ambr. in Psal. 27; Aug. præfat. in Psal. 150, et serm. 1 de Annunc.; Athan., l. de Fide virtutis et Trinit.; Nazian., orat. 43, quæ est in fest. Innocentium, ubi etiam Nicetas de eisdem donis declarat illud Prov.: *Sapientia ædificavit sibi domum, excidit columnas septem.* Idem Hesychius, lib. 1 in Levitic.

propter quid moveatur; quanquam enim hæc imperfectio in nobis reperiatur, qui per fidem ambulamus, et non satis possumus capere omnes interiores motiones Spiritus Sancti, non est tamen hæc imperfectio de essentia horum donorum; potuit ergo esse in Christo quidquid est perfectionis in modo operandi talium donorum, sine dicta imperfectione. Quod ita confirmatur et declaratur, nam per actum doni movetur homo ab Spiritu Sancto, interdum ad operandum præter ordinarias regulas rationis, tam naturales, quam supernaturales, per quas prudentia acquisita vel infusa regi solet; Christus autem poterat moveri ad operandum hoc modo; hoc ergo satis erat ut operatio ejus pertineret ad donum, quamvis per scientiam beatam vel infusam clare perciperet illam motionem, et principium ac terminum ejus. Neque vero repugnabat animæ Christi sic moveri a supremo principio, scilicet Spiritu Sancto, quia, cum sit creatura illi subjecta, potius hac motione valde perficitur; et non excluditur cooperatio ejus, quia per hanc motionem Spiritus Sancti ita movetur voluntas, ut tamen ipsa consentiat, et libere operetur.

4. Deinde neque ex defectu materiæ caruit Christus actibus horum donorum. Et primo, de dono pietatis nulla videtur esse posse dubitandi ratio (quod miror Durandum non advertisse), quia hoc donum potissimum versatur circa materiam religionis et cultus divini, qui perfectissimus manet in beatis. Secundo de dono fortitudinis est quidem hoc ad intelligendum difficilius, sed non habet majorem difficultatem quam sit in virtute acquisita, vel infusa fortitudinis; quia, ut supra dicebam de dono consilii, hæc dona, et virtutes quibus respondent, in eadem materia versantur; quod ergo in via exercere potuerit Christus actus hujus doni, facillimum est, sicut potuit exercere actum virtutis fortitudinis; in patria vero solum intelligi potest actus per modum simplicis affectus vel gaudii circa honestatem fortitudinis, seu de honeste factis fortiter ex instinctu Spiritus Sancti, et ita quoad hæc dona satisfactum est primæ dubitationi propositæ.

5. *De dono timoris.*—Ultimo de timore major est difficultas. Sed simpliciter tanquam in re de fide certa fatendum est, timorem Dei esse in Christo et in beatis, juxta illud: *Et replebit eum Spiritus timoris Domini*, Isai. 11, et illud Psal. 18: *Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi;* unde Bernar., Epist. 190, contrarium numerat inter errores Abailardi, quos generatim damnat Innocentius III, in epist. quæ est 194 inter epist. Bernardi, et inter hæreses ponunt Castro, verbo *Christus*, hæres. 9; Sander., lib. 7 de Visib. monar., hæres. 146. Quæ definitio et veritas de actu, et non tantum de habitu timoris intelligenda est. Primo, quia omnes Patres citati de actu et operatione Spiritus Sancti intelligunt locum Isaiæ. Secundo, quia locus Psalm. 18 de actu etiam intelligitur ab omnibus, præsertim ab Augustino ibi, et tract. 85 in Joann., et tract. 9 in 1 canon. Joan. Constat autem, in hoc esse eamdem rationem de Christo et de aliis beatis. Tertio, quia illa verba Eccl., *Tremunt potestates*, clare significant actum: sumpta autem videntur ex illis Job. 26: *Columnæ cœli contremiscunt*, ubi Gregorius ita exponit, lib. 17 Moral., c. 15. Quarto, quia habitus est propter actum, et talis actus non includit imperfectionem, ut jam declarabitur. Igitur, licet non sit certum, actum timoris Dei esse actum doni distincti a virtutibus, potest enim aliquis timor Dei elici a charitate, et aliquis a virtute spei, tamen, quacumque ratione constet actum et materiam timoris Dei habere locum in beatis, facile ex principiis positis, tanquam probabilius concludetur, posse in eisdem esse timorem aliquem, etiam per modum doni. Quis autem sit hic actus timoris in beatis, et quod habeat objectum, et quomodo fiat, variis modis explicatur, qui tractantur late, in 2. 2, q. 19, et a Theolog., in 3, dist. 14, quos brevissime attingam, quantum necessarium fuerit ad explicandum hunc art. 6 D. Thom.

6. *Objectio.*—Primus modus est D. Thomæ hic dicentis, hunc timorem consistere in quodam affectu reverentiæ ad Deum, propter eminentiam ejus, quem affectum pertinere ad timorem ita D. Thom. explicat; nam timor respicit malum quod ab alio infligi potest; necesse est autem eum, qui potest infligere malum, habere quamdam eminentem potestatem super alium, a quo timetur; et ideo, quamvis interdum nullum timeatur malum ab eo qui eminet potestate, tamen affectus reverentiæ ad aliquem propter eminentiam ejus, timor appellatur. Hanc sententiam docuit idem D. Thomas 2. 2, q. 10, et q. 81, art. 2, ad 1; et Alens., 2 p., q. 118, memb. 3, art. 6, et q. 175, memb. 1; Bonavent., in 3, dist. 34, art. 2, q. 3; Gabr., q. unica, art. 3, dub. 2; et Altisiodoren., lib. 3 Sum., tract. 8, c. de Timore filial., q. 3; et Jansenius, super

c. 1 Prover.; et videtur hæc expositio consentanea modo loquendi Scripturæ, Luc. 7: *Accepit autem omnes timor, et magnificabant Deum;* ubi timor non videtur significare fugam alicujus mali, sed reverentiam conceptam ad Christum, quoniam videbant eum mira facientem; unde c. 5 dicitur: *Repleti sunt timore dicentes, quia vidimus mirabilia hodie;* et eodem sensu dicitur, ad Rom. 13: *Reddite omnibus debita, cui timorem,* etc., ut ibi Chrysost. et Theophyl. intelligunt. Quod si objicias, quia de ratione timoris est ut sit fuga mali, et causæ ipsius mali, solum quatenus potens est illud infligere, respondet hic Cajetanus late, sed ejus sententiam statim explicabo; nam, licet in se probabilis sit, non videtur tamen mihi esse sensus D. Thomæ. Respondetur ergo ex eodem D. Thoma hic, ad 1, et 1. 2, q. 67, art. 4, ad 2, donum timoris non solum respicere malum, sed etiam bonum; imo, inquit D. Thomas (quod valde notandum est), omnem virtutem et omne donum per se respicere bonum, malum autem ex consequenti, et ideo donum timoris non solum posse habere actum circa malum, fugiendo illud, sed etiam circa eminentem potestatem, quæ bonum quoddam est, illi reverentiam exhibendo. Sed in hac responsione illud semper manet difficile, quia juxta illam solam defenditur esse in Christo habitum doni timoris, et aliquem actum ejus, qui non est verus timor, quod facillimum est, nam etiam gaudere quod quis a Deo separari non potest per peccatum, est actus ab eodem habitu elicitus, a quo timor filialis, ut bene Richard., in 3, d. 34, art. 2, q. 4; imo et bonus affectus ad honestatem, qui est in divino timore, potest dici actus illius habitus qui est donum timoris; hæc autem omnia non satis esse videntur, ut dicatur timor esse in Christo, ut a simili sumi potest ex iis quæ supra de pœnitentia et de spe dicebamus.

7. *Responsio.— Actus doni timoris in Christo et beatis, est actus humiliandi se coram Deo.* — Quocirca, ut hæc sententia melius intelligatur, oportet explicare quis sit hic actus reverentiæ ad Deum propter eminentiam ejus. Et primum constat non esse actum solius intellectus; supponit quidem cognitionem seu judicium de divina omnipotentia et majestate; ille autem non est reverentiæ actus; sed aliquis motus resultans in voluntate. Deinde in voluntate ipsa possumus intelligere per modum reverentiæ ad Deum voluntatem parendi illi ut supremo Domino, vel colendi illum ut supremum principium, qui actus proprie pertinent ad religionem, vel obedientiam, et si fiant per modum doni, pertinent ad donum pietatis. Possumus præterea intelligere voluntatem quamdam subdendi se Deo, præferendo in omnibus honorem divinum proprio, qui actus videtur proprie ad humilitatem pertinere, atque adeo ad donum timoris, si fiat ex speciali instinctu Spiritus Sancti, nam hoc donum humilitati respondet, ut Augustinus dicit in lib. de Sermone Domini in monte, qui etiam, serm. 1 de Annunciat., timorem superbiæ opponit; et ideo Gregor., 2 Moral., cap. 26, alias 28, dicit donum timoris dari contra superbiam. Ex hoc vero affectu intelligi potest sequi in voluntate quidam affectus, qui sit per modum fugæ, quo creatura in conspectu divinæ eminentiæ ita se habeat, ut veluti non audeat ad illam accedere, et omnino caveat usurpare in aliquo excellentiam ejus, seu quo formidat et fugit investigare vel comprehendere mirabilia ejus; et hic actus videtur vocari a Patribus timor reverentiæ, seu admirationis, ut videre est in Greg., 17 lib. Moral., c. 15, alias 17; et Dionys., c. 13 de Cœl. Hier., ubi, exponens visionem Isai., c. 6, ubi Seraphim velabant pedes et terga, inquit significari *sacram illam ac plenam horroris venerationem, qua sancti celsiorem mysteriorum indaginem perhorrescunt;* quod fere eodem modo habet Chrysost., enar. 6 in c. 5 Isai; quo modo Apoc. 16 dicitur beatos cantare: *Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine;* et statim subdit: *Quis non timebit te, Domine, et magnificabit nomen tuum?* Et hoc modo explicato hoc actu reverentiæ, includit non tantum voluntatem alicujus boni, sed etiam fugam alicujus mali, non quidem imminentis, seu quod formidetur futurum, sed quod secundum se malum est, et repugnans divinæ excellentiæ; et hoc satis est ad rationem et denominationem timoris perfecti, ut jam amplius dicam.

8. Secunda ergo explicatio hujus timoris sumitur ex Augustino, 14 de Civit., c. 6, dicente: *Timoris casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, non sollicitudine necessitatis, sed tranquillitate charitatis.* Itaque fuga, quam beatus habet omnis peccati, quatenus a Deo separat, timor castus dici potest, et hunc etiam potuit habere Christus, tum quia, licet ipse peccare non potuerit, tamen natura ejus secundum se capax erat peccati, et ita potuit voluntate sua fugere hoc malum, tanquam possibile simpli-

citer suæ naturæ; hic vero actus proprie ad charitatem pertinet.

9. *Timor mali, quod Deus potest inferre creaturæ suæ, ad spem pertinet.* — Tertia expositio colligitur ex Cajetano hic, scilicet hunc timorem esse de malo quod Deus de absoluta potentia sua potest inferre creaturæ suæ, quia, licet anima Christi et cujuscumque beati, considerando Dei omnipotentiam ut conjunctam voluntati et promissioni ejus, securissima sit, nec timere possit aliquod malum, tamen, præcise considerando divinam potentiam secundum se, potest voluntas refugere malum illud, quod ab ea provenire posset; et juxta hunc modum explicat D. Thomam, dicens, Deum esse objectum hujus timoris, ut potentem infligere malum; tamen quia non respicit illud malum ut futurum, sed tantum ut possibile, nec divinam potentiam, ut effecturam aliquod malum, sed tantum ut potentem secundum se, ideo dicitur habere pro objecto divinam eminentiam. Quæ explicatio probabilis est, et non dubito quin ille actus sit possibilis; existimo tamen illam non pertinere ad donum timoris, sed potius ad habitum illum, quo beatus amat Deum et propriam beatitudinem amore concupiscentiæ; nam ex hoc amore nascitur hic timor, sicut ex amore Dei nascitur timor vel fuga mali culpæ, quatenus a Deo separat. Unde nec D. Thomas, nec Scripturæ, quæ loquuntur de timore sancto et perfectissimo, qui in beatis manet, de hoc timore loquuntur, qui omnium imperfectissimus est inter eos, qui in beatis esse possunt; imo quibusdam videtur hunc actum non habere locum in beatis, quia videtur esse quidam timor servilis. Quod bene probat non ita esse beatis, ut propter hujusmodi timorem fugiant culpam, aut honeste operentur, hoc enim aliquo modo servile esset; tamen, simpliciter habere illum affectum consentaneum proprio amori ordinato et supernaturali, non repugnat beato, et consequenter nec Christo, qui potest totum illud objectum considerare in ordine ad suam naturam secundum se sumptam.

10. *Fuga mali proprii absolute possibilis actus veri timoris est.* — Ad difficultatem ergo in principio positam, quæ contra omnes hos modos æque procedit, et in hoc consistit, quod hæc fuga magis videtur ad simplex quoddam odium, quam ad proprium timorem pertinere, quia magis respicit malum secundum se, quam malum futurum vel imminens, Castro supra nescio quam differentiam invenit in Christo viatore, vel omnino jam beato, quasi in via potuerit magis proprie esse capax hujus timoris. Sed hic non agimus de timore naturali mortis, de quo infra dicetur, sed de dono timoris Dei; et in hoc nulla est differentia, quia tam securus et alienus erat ab omni malo vel culpæ, vel pœnæ, aut alterius mali possibilis nunquam futuri, in via, sicut in patria. Dico ergo illum actum non esse omnino idem cum odio; aliter enim Deus ipse odio habet peccatum, et aliter beatus, quia Deus tantum considerat peccatum ut secundum se malum, et simplici odio illud aversatur; beatus autem considerat illud ut malum sibi seu naturæ suæ secundum se simpliciter possibile (et idem est de quolibet alio modo), et fugit illud per actum quemdem respicientem executionem possibilem; et sic talis actus quoad substantiam suam ejusdam rationis est cum timore, qui est de malo futuro, vel imminente, quamvis non habeat omnem modum ejus, et consequenter neque effectus, qui imperfectionem supponunt. Et ideo interdum dicere solent Patres, timorem mali etiam filialem non manere in beatis, ut legitur nomine Hieronymi, in id Prover. 1: *Timor Domini principium sapientiæ;* intelligitur enim de timore imperfecto et quasi incerto, qui pœnam ingerat, ut Gregorius et Augustinus citatis locis satis declararunt. Sed de variis modis timoris dicemus plura infra, quæst. 15 et 18.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ[1].

1. *Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Etenim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Joan. 1: Plenum gratiæ et veritatis. Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes divinæ, divisim et particulariter diversis attributæ, secundum illud 1 ad Corinth. 12: Divisiones gratiarum sunt. Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.*

2. *Præterea, quod debetur alicui, non vide-*

[1] 3 cont., c. 154, fin., et Ver. q. 17, art. 1, et 5, corp. Et opus. 2, can. 221, et Rom. 1, lect. 3, col. 2; et Eph. 1, lect. 2.

tur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo, quod sermone sapientiæ et scientiæ abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et in aliis hujusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas; cum ipse sit Dei virtus et Dei sapientia, ut dicitur 1 *ad Corinth.* 1. *Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.*

3. *Præterea, gratiæ gratis datæ ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud* 1 *ad Corinth.* 12 : *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcumque dispositio, si homo non utatur; secundum illud Eccles.* 20 : *Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque? Christus autem non legitur usus omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gatis datæ.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistola ad Dardanum [1], *quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est [2], *gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinæ manifestationem; oportet enim eum, qui docet, habere ea per quæ sua doctrina manifestetur; alias sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ et fidei primus et principalis Doctor est Christus, secundum illud Hebr.* 2 : *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, etc. Unde manifestum est, quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo et principali fidei Doctore.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios, tam interiores, quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores, fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; in quantum enim divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alii Sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis Sanctis hujusmodi gratiæ dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur Dei virtus et Dei sapientia, in quantum est æternus Dei Filius. Sic autem non competit sibi habere gratiam, sed esse potius datorem gratiæ. Competit autem sibi habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in una sola gente Judæorum voluit personaliter prædicare, secundum quod ipse dicit Matth. 18 : *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel. Et Apostolus dicit, Rom.* 15 : *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis. Et ideo non oportuit, quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia, cum etiam occulta cordium ei non essent abscondita (ut infra dicetur* [1]*), quorum voces quæcunque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit, sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur, quando non est opportunum.*

Hunc articulum exponemus disputatione sequenti.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit prophetia [2].

1. *Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quamdam obscuram et imperfectam notitiam, secundum illud Numer.* 12 : *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum. Sed Christus habuit plenam et apertam notitiam multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur, quod palam et non per ænigmata videt Deum. Non ergo in Christo debet poni prophetia.*

2. *Præterea, sicut fides est eorum quæ non videntur, et spes eorum quæ non habentur, ita prophetia est eorum quæ non sunt præsentia, sed distant; nam Propheta dicitur quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides nec spes, ut supra dictum est* [3]. *Ego prophetia etiam non debet poni in Christo.*

[1] Epist. 57, declinando ad fin., tom. 2.
[2] 1. 2, q. 111.

[1] Q. 10, art. 2.
[2] Infra, q. 31, art. 2, et 2. 2, q. 174, art. 5 et Ps. 44, col. 2; et Matth. 1, col. 2; et Joan. 4, lect. 6, col. fin.; et 1 Cor. 13, lect. 1, col. 1.
[3] Art. 3 et 4 hujus quæst.

3. *Præterea, Propheta est inferioris ordinis quam Angelus; unde et de Moyse, qui fuit supremus Prophetarum (ut in secunda parte dictum est* [1] *), dicitur Act.* 7, *quod locutus est cum Angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab Angelis secundum notitiam animæ, sed solum secundum corporis passionem, ut habetur Hebr.* 3. *Ergo videtur quod Christus non fuit Propheta.*

Sed contra est quod de eo prædicitur, Deut. 18: *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris. Et ipse de se dicit Matth.* 13, *et Joan.* 4: *Non est Propheta sine honore nisi in patria sua.*

Respondeo dicendum, quod Propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns; in quantum, scilicet, cognoscit et loquitur ea quæ sunt procul ab hominum sensibus; sicut etiam Augustinus dicit, 16 *contra Faustum* [2]. *Est autem considerandum, quod non potest dici aliquis Propheta, ex hoc quod cognoscit et annunciat ea quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus; si enim aliquis in Gallia existens, cognosceret et annunciaret aliis in Gallia existentibus, ea quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset; sicut Helisæus ad Giezi dixit, 4 Regum* 5, *quo modo vir descenderat de curru, et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens, ea quæ sunt ibi annunciaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit, quod Cyrus, rex Persarum, templum Dei esset reædificaturus, ut patet Isaiæ* 44. *Non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut Angeli, vel etiam beati, cognoscunt et annunciant ea quæ sunt procul a nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt; Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, in quantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.*

Ad primum ergo dicendum, quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ, scilicet, est per somnium, et in visione; sed ostenditur comparatio aliorum Prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam et non per ænigmata Deum vidit. Qui Propheta est dictus secundum illud Deut. ult.: Non surrexit ultra Propheta in Israel, sicut Moyses. Potest tamen dici, quod etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam, quantum ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina; in quantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quod fides est eorum quæ non videntur ab ipso credente, et similiter spes est eorum quæ non habentur ab ipso sperante; sed prophetia est eorum quæ sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus Propheta conversatur, et communicat in statu viæ. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

Ad tertium dicendum, quod Angelus, cum sit comprehensor, est supra Prophetam, qui est purus viator, non autem supra Christum, qui fuit simul viator et comprehensor.

[1] 2. 2, quæst. 174, art. 4.

[2] C. 18, tom. 6.

Quæ ad hunc articulum spectant, trademus in disputatione, quia in littera D. Thomæ nihil occurrit notandum, præter ea quæ ibi dicentur.

DISPUTATIO XXI.

In duas sectiones distributa.

DE GRATIIS GRATIS DATIS ANIMÆ CHRISTI.

Gratiæ gratis datæ dicuntur quædam operationes, seu actus qui supra naturam sunt, et divina virtute fiunt ad confirmationem fidei, vel aliorum profectum, potius quam ad operantis utilitatem; et ad has gratias pertinent omnia auxilia vel principia, quæ ad hæc opera perficienda ab Spiritu Sancto tribuuntur. Sunt autem hæ gratiæ novem, ex communi sententia doctorum fundata in Paul., 1 Corinth. 12, ubi Chrysostomus, hom. 29; Œcumen., Theophylact., et alii Græci; Ambros., D. Thomas, Anselm. et alii expositores variis modis illas exponunt. Idem D. Thomas, 1. 2, q. 111, art. 4, et 2. 2, q. 171 et sequentibus, et 3 cont. Gent., c. 151. Et quantum præsenti loco necessarium fuerit, eas expositiones breviter attingemus. In his ergo gratiis, duæ, scilicet, operatio virtutum et gratia sanitatum, ad operationem pertinent, et ad potestatem faciendi miracula, de qua in q. 13 dicendum est, et ideo de illis ibi tractabitur. Aliæ vero

partim ad cognitionem, ut prophetia et discretio spirituum, etc.; partim ad sermonem pertinent, ut donum linguarum, etc.; de quibus breviter dicendum est.

SECTIO I.

Utrum in Christo fuerit prophetia, et si quæ alia gratia gratis data ad cognitionem spectat.

1. Prima sententia est Christum non habuisse verum donum prophetiæ, sed vocari Prophetam existimatione et appellatione vulgi. Ita sentit Abulen., in c. 11 Numer., q. 64; et potest fundari in illo, 1 ad Corinth. 13: *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt;* et infra: *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus; cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* ex quo colligitur visionem beatam excludere propheticam cognitionem; sed Christus habuit semper visionem beatam; ergo non fuit capax prophetiæ. Et confirmatur primo, quia de ratione prophetiæ est ut sit obscura cognitio, auctore D. Thoma, 2. 2, q. 174, art. 2, ad 3; sed in Christo non habuit locum obscuritas, hac enim ratione non habuit fidem. Confirmatur secundo, quia nunc Christus non est Propheta, neque habet propheticam cognitionem, alias omnes beati possent esse Prophetæ; sed Christus nunc habet omne genus cognitionis supernaturalis, quod in via habuit, quia in hoc anima ejus non est mutata. Denique argumentatur Abulensis, quia Joannes Baptista fuit plusquam Propheta; multo ergo magis Christus, qui est Deus. Et huic opinioni videtur favere Tertul., lib. 4 contra Marcion., c. 22, n. 33, ubi inquit, *Deum a principio prædixisse populo Israel, ut audiret Christum sub nomine Prophetæ, quoniam Propheta existimandus erat a populo;* significat ergo non fuisse, sed existimatum fuisse Prophetam. Sed hanc sententiam existimo esse valde falsam.

2. *Christus vere, et proprie Propheta.* — Dico ergo primo, Christum Dominum vere et proprie fuisse Prophetam, atque adeo veram ac propriam et omnino perfectam habuisse gratiam prophetiæ. Probatur primo, quia ita appellatur in Scriptura, quæ proprie intelligenda est, cum commode possit. Assumptum patet, Deut. 18: *Prophetam sicut me,* etc., quem locum de Christo exponunt Petrus et Stephanus, Act. 3 et 7, ut notarunt Justin. Mart., q. 101 ad gentes; Irenæ., lib. 3, c. 12; Clemens Alexan., lib. 1 Pædagog., c. 7; Cyprian., lib. 1 contra Judæos, c. 18; Cyrillus, l. 1 in Joan., c. 24, et l. 3, c. 9. Refert autem Galatinus, lib. 8 de Arcanis, c. 7, Judæos negasse locum illum esse de Messia intelligendum, ne convincerentur fateri, Christum esse Messiam promissum. Christum enim insignem Prophetam fuisse negare non possunt. Unde in Evangeliis sæpe ita vocatur, tam a vulgaribus hominibus, Lucæ 7: *Propheta magnus surrexit in nobis,* quam a discipulis, Lucæ 24: *Fuit vir Propheta,* etc.; imo et a se ipso, qui Lucæ 4 de se dixit: *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua,* ut Augustinus notavit, tract. 15 in Joan., inde probans non male sensisse Samaritanam de Christo, cum ad illum dixit, Joan. 4: *Domine, ut video, Propheta es tu;* in quibus locis ex contextu, et ex re de qua agitur, constat aperte Prophetam dici non in aliis significationibus quas hæc vox interdum habere potest, sed ut significat eum, qui divinitus agnoscit ea quæ longe distant a communi sensu hominum, et potens est ea prædicere.

3. Secundo, hæc est communis sententia omnium Patrum, præsertim ubicunque exponunt locum citatum Deuter. 18, quem tractans Augustinus, 16 contra Faust., c. 18, hæreticam vanitatem appellat, negare de Christo esse intelligendum; et subdit: *An quia Propheta dictus est, qui et homo esse dignatus est, et tam multa futura prædixit? nisi forte aliud est Propheta, quam homo ultra humanas conjecturas futura prædicens,* etc. Secundo, Ambrosius, serm. 8 in Psalm. 188, circa id, *Particeps ego sum: Habet,* inquit, *Christus participes suos, habet participes carnis, habet et prophetiæ, quia Prophetam,* inquit, *suscitabit vobis Dominus,* etc.; et infra: *Ipse est verus Propheta, qui sine alterius munere futura cognoscit.* Tertio, Cyrillus, lib. 8 contra Julianum, in principio, dicit, *Christum vocari Prophetam a dono prophetiæ, quod in ordine summarum dignitatum humanitatis recensetur; oportebat enim demittentem se humiliatione, humanitatis subire mensuram.* Quarto, recte Chrysost., homil. 35 in Joan., notat, quando Pharisæi interrogaverunt Joannem Baptistam, *Propheta es tu?* non de quocunque, sed de illo excellentissimo a Moyse prædicto interrogasse, et ideo græce addi articulum habentem illam vim, scilicet, *Esne tu ille Propheta?* et ideo Joannem negasse; et in demonstratione quod Christus sit Deus, probat contra Judæos Christum esse Prophetam a Moyse prædictum; et homil. 7 in 2 ad Corinth., dicit

Christum esse Prophetam secundum carnem. Quinto, Isidorus, lib. 7 Originum, c. de Filio Dei, unum ex nominibus quæ in Scriptura sacra vere tribuuntur Christo Domino, dicit esse nomen Prophetæ, quia futura revelavit; et lib. 6, c. de Prophetis, dicit Christum esse finem omnium Prophetarum, cui dictum est a Patre : *Et Prophetam in gentibus dedi te*, Jerem. 1. Sexto, Hieronymus, tractans hæc verba Jerem. 1, ait : *Quidam hunc locum super Salvatore intelligunt, qui proprie Propheta gentium fuit*; quam expositionem, licet more suo sub aliorum nomine referat, tamen revera eam probat et confirmat. Denique D. Thomas hic eamdem tenet sententiam, et eisdem verbis Moysis illam confirmat; incredibile enim est, tam gravem, tamque insignem prophetiam de Christo dictam esse sub nomine significante proprietatem quæ vere in ipsum non conveniat.

4. *Obscuritas non est de ratione prophetiæ.* — *Ratio prophetiæ quæ.* — Tertio, principaliter probatur conclusio ratione, quia, licet cognitio prophetiæ interdum possit esse obscura, non est autem hoc de ratione prophetiæ, quia non oportet quod cognitio prophetica sit fides, vel in illa fundetur; quin potius sæpe tribuitur Prophetis, ut ea videant quæ prædicunt, unde et in Scriptura videntes vocantur; et Basil., præfatione in Isai., et Cyril., lib. 3 in Isai., in principio, dicunt Prophetas videre futurum tempus tanquam instans; citatur etiam Augustinus, in 5 de Civitate, c. 9, quod dicat prophetiam esse luce clariorem. Sed eo loco potius videtur dicere luce clarius esse dari prophetiam veram, quam ipsam prophetiam esse luce clariorem; tamen D. Thomas, 2. 2, q. 171, art. 1, ad 4, ait, per prophetiam tolli obscuritatis et ignorantiæ velamen; et art. 3, ad 2, distinguit prophetiam a fide, quia fides non dat cognitionem rerum, sed tantum certitudinem, prophetia vero etiam cognitionem tribuit, quod non nisi propter aliquam claritatem et evidentiam videtur dici potuisse. Denique hoc art. 8, ad 1, clare negat ænigmaticam cognitionem esse de ratione prophetiæ. Nec vero dicimus evidentiam aut claritatem esse semper necessariam in cognitione prophetica, quia neque hoc verum est, ut ex 2. 2 suppono; sed hoc solum dicimus, prophetiam de se neque obscuritatem, neque claritatem requirere in cognitione ipsius prophetiæ, sed sufficere ut sit cognitio eorum quæ longe distant a sensibus hominum, et omnino ab ordinaria cognitione viatorum, ut hic dicit D. Thomas, qui eodem sensu dixit, citato loco, 2. 2, nomen Prophetæ de se indicare remotionem ab intelligibili veritate, non quidem in ipso actu cognitionis, nam potius ibidem subdit prophetiam perfectissimam esse, quæ fit per intellectualem visionem; sed indicat illam elongationem in subjecto ipso, seu in persona, quæ secundum statum suum longe distat ab iis quæ prævidet, vel dicit; dicitur enim Propheta (inquit D. Thom.), quasi procul fans aut videns; tota autem hæc ratio prophetiæ seu Prophetæ propriissime convenit in Christum pro statu viæ, qui prævidebat et prædicebat ea quæ longe distant a cognitione hominum, in hujusmodi statu constitutorum; ergo.

5. *Visio beata, in eo qui simul est viator, sufficit ad rationem prophetiæ.* — Et ex hac conclusione colligitur primo, hanc cognitionem propheticam in anima Christi re ipsa non fuisse distinctam a cognitione supernaturali, quam per visionem beatam, vel per se infusam de divinis rebus habuit, quia, ut infra dicemus, non fuit in intellectu humano Christi aliqua supernaturalis cognitio præter has duas. Sed quæres quæ istarum possit hanc denominationem prophetiæ recipere. Quidam sentiunt, solam cognitionem scientiæ infusæ posse proprie vocari prophetiam, tum quia D. Thomas, 2. 2, q. 174, art. 5, ad 2, dicit Christum simul fuisse comprehensorem et viatorem, et rationem prophetiæ non convenire illi, ut erat comprehensor, sed ut viator erat; et q. 20 de Verit., art. 6, reddit rationem, quia prophetia est imperfecta participatio visionis beatæ; tum etiam quia ad rationem prophetiæ pertinet, ut possit conjungi phantasmatibus, seu imaginibus sensibilibus, per quas res distantes præsentes fiunt, ut hic D. Thomas significat in secunda responsione ad primum argumentum; et idem sentit super 6 cap. Joannis, lect. 2, in princ., ubi dicit Christum non fuisse similem Prophetis in cognitione intellectiva, sed in sensitiva; at vero scientia beata non potest conjungi phantasmatibus, infusa autem potest. Respondetur tamen, verum quidem esse cognitionem scientiæ infusæ posse satis accommodate hanc denominationem prophetiæ recipere; nihilominus tamen etiam visionem beatam conjunctam statui viatoris sufficere ad rationem prophetiæ, quod plane sentit D. Thomas hic, qui solum requirit in vero Propheta, ut ea annunciet, et supernaturaliter cognoscat,

quæ tam ab ipso secundum statum suum, quam ab aliis longe distant; unde concludit in Christo fuisse prophetiam in quantum simul erat comprehensor et viator; et idem plane sentit in solutionibus argumentorum; et ratio supra facta idem probat, quia, scilicet, prophetia nullam obscuritatem, vel imperfectionem in ipso actu cognitionis requirit. Nec D. Thom., in 2. 2, docet contrarium, sed dicit Christum non fuisse Prophetam ut comprehensorem, sed ut viatorem, quod hic magis explicuit dicens fuisse Prophetam, ut comprehensorem simul et viatorem, quia, licet, dum existebat in via, per ipsammet visionem comprehensoris posset prophetare, tamen illa non habebat rationem prophetiæ, nisi prout existebat in viatore. Illa vero conjunctio ad sensibiles imagines non est de ratione prophetiæ, nam potius eo perfectior est cognitio prophetica, quo est magis abstracta a sensibus et pure intellectualis, ut D. Thom. docuit in 2. 2, locis citatis; ut vero hic explicaret habuisse locum in Christo etiam illum modum prophetiæ, addit eam responsionem de sensibilibus similitudinibus.

6. Secundo sequitur, hoc donum prophetiæ fuisse in Christo permanenter, ita ut ad nutum voluntatis suæ posset illo uti, in quo inter alia multum reliquos Prophetas superavit. Patet, quia, ut dictum est, fundatum fuit in scientia infusa, vel beata. Notavit hoc Hieronymus, 3 tom., Epist. 125, ad Damasum, de 3 Quæst. sacræ Scripturæ, in q. 3.

7. *Discretio spirituum in Christo.* — Tertio sequitur etiam fuisse in Christo illam gratiam, quæ dicitur discretio spirituum, quæ veluti quædam prophetiæ pars est, quia vel significat vim cognoscendi et manifestandi interiores cogitationes mentium, vel saltem discernendi et dijudicandi ex instinctu Spiritus Sancti inter motionem boni et mali spiritus, ut Chrysostom., homil. 19, in 1 ad Corinth.; et Anselm., 1 Corinth. 12; et ibi Œcum., D. Thom., et alii. Utroque autem modo potuit Christus per suam scientiam creatam discernere spiritus, ut per se constat, et dicetur inferius, q. 10 et 11. Et patet ex illo Joan. 3: *Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat, quid esset in homine.* Et eadem ratione constat, quamcunque aliam gratiam, explicatam in ordine ad cognitionem, quæ obscuritatem non includat, perfectissime in Christum convenire, ut si interpretatio sermonum explicetur, ut sit vis quædam et lux Spiritus Sancti ad penetrandos veros et intimos Scripturarum sensus, et idem est de dono scientiæ et sapientiæ, si aliquo modo ad cognitionem referantur. De gratia autem fidei statim dicetur.

8. *Quo sensu prophetiæ in patria evacuabuntur.* — Ad fundamentum Abulensis respondetur primo, in illo loco, 1 ad Corinth. 13, prophetiam non significare donum prædicendi futura, sed interpretandi sermones, seu Scripturam sacram, ut patet ex toto contextu cap. 14. Sed esto hoc ita sit, eadem manebit difficultas de hac gratia interpretandi sermones, quæ etiam fuit in Christo. Respondetur ergo utramque gratiam evacuari in patria quantum ad imperfectionem quam includit, et quantum ad necessitatem; quia hæc munera sunt accommodata statui viæ, sicut ibidem dicitur: *Sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur;* et tamen non propterea negandum est Christum habuisse donum linguarum. Illud vero, quod ibi dicitur, scilicet, nunc ex parte nos prophetare, verum quidem est regulariter in hominibus, non est tamen illa imperfectio de ratione prophetiæ. Ad primam confirmationem responsum jam est, negando obscuritatem esse de ratione prophetiæ. Ad secundam confirmationem respondetur, prophetiæ donum dicere cognitionem supernaturalem eorum quæ distant secundum statum cognoscentis, et ideo eamdem cognitionem in statu viæ, in quo Christus secundum conditionem corporis passibilis distabat ab iis quæ divinitus cognoscebat, habuisse rationem prophetiæ, in statu vero patriæ non habere hanc rationem, quia deficit illi imperfectio connotata ex parte subjecti. Ita D. Thom., 2. 2, q. 174, art. 5, in corp., et ad 3. Et hoc potest esse aliud exemplum ad comprobandum id, quod supra dicebamus, scilicet, eumdem habitum, qui secundum se ejusdem rationis est, posse in uno statu recipere unam denominationem quam non recipit in alio, propter imperfectionem connotatam. Ad ultimam respondetur, etiam Christum fuisse plus quam Prophetam, multo altiori modo quam Joannem Baptistam, sed non ideo non fuit etiam Propheta, sicut etiam Joannes Baptista fuit Propheta, licet etiam fuerit plus quam Propheta.

SECTIO II.

Utrum aliæ gratiæ gratis datæ, quæ ad sermonem spectant, fuerint in Christo.

1. Ratio dubii esse potest, quia una ex his gratiis vocatur fides, quæ in Christo non fuit.

Alia gratia est donum linguarum, quo Christum nunquam fuisse usum docet D. Thom. hic, art. 7, ad 3, et 2. 2, q. 176, artic. 1, ad 3, quem Durandus sequitur in 3, d. 13, q. 1, ad 2; cum autem hæ gratiæ potissimum consistant in usu, perinde videtur esse negare Christum habuisse hanc gratiam, et negare habuisse usum illius.

2. *Omnes gratiæ gratis datæ fuerunt in Christo.* — Dico tamen primo, Christum Dominum habuisse omnes gratias gratis datas, quæ aliis hominibus communicantur. Ita docet hic D. Thom. et reliqui Theologi, cum Magistro, in 3, d. 13, et id colligunt ex August., epist. 57, circa finem, ubi dicit, sicut in capite omnes sensus, ita in Christo vigere omnem gratiam. Ex quo idem mutuavit et docuit Anselm., in id ad Coloss. 1 : *Ipse est caput corporis Ecclesiæ.* Et ad hunc modum videtur exponere plenitudinem gratiæ Christi Chrysost., hom. 14 in Joan., et clarius hom. 29 in id Joan. 3 : *Non ad mensuram dat Deus Spiritum Filio.* Et potest recte inde concludi, quia ad plenitudinem gratiæ Christi hæc omnia spectant, omnia enim hæc debentur illi humanitati ob gratiam unionis. Pertinuit etiam hoc ad dignitatem seu munera Christi obeunda, est enim ipse quasi universalis dispensator harum gratiarum omnium in Ecclesia sua, ut dicitur ad Ephes. 4 ; debuit ergo in se habere omnes gratias quas aliis communicat. Deinde fuit universalis ac perfectissimus Doctor, et Evangelii prædicator; hæ autem gratiæ sunt vel necessaria vel certe convenientissima ornamenta in perfecto Doctore requisita, in quo, præter exactam rerum intelligentiam, facultas ad explicanda et clare ac distincte proponenda mysteria, eaque suadenda et confirmanda, necessaria est, et ad hunc finem ordinantur hæ gratiæ.

3. *Sermo scientiæ et sapientiæ.* — Unde secundo probatur conclusio discurrendo breviter per alias quatuor vel quinque gratias, quæ explicandæ supersunt. Duæ illarum sunt *sermo scientiæ et sapientiæ*, quæ ad sermonem applicatæ, nihil aliud sunt quam facilitas quædam ex speciali Spiritus Sancti auxilio data ad proponendas seu explicandas res fidei, vel delectando, vel persuadendo eas per superiores aut inferiores causas, aut per effectus et similia exempla confirmando et declarando, quæ dona fuisse in Christo perfectissima dubitari non potest, cum imperfectionem nullam includant, et ad perfectionem et statum ejus maxime pertineant, cum fuerit supremus cœlestis doctrinæ magister. Et ideo de illo dicitur Cant. 5, habere *guttur suavissimum, et labia distillantia myrrham primam;* et Psal. 44 de illo dicitur : *Diffusa est gratia in labiis tuis.* Quæ quidem gratia ita in verbis et doctrina ejus maxime relucebat, ut non immerito homines mirarentur, *de his quæ procedebant de ore ipsius*, Luc. 4 ; et ideo, Joan. 6, Petrus dixerit : *Quo ibimus? Verba vitæ æternæ habes;* et cap. 7 etiam ejus hostes dicebant : *Nunquam sic locutus est homo.*

4. *Gratia fidei.* — Tertia est gratia fidei, quæ interdum solet referri ad operationem, quo modo magis videtur pertinere ad potestatem faciendi miracula, dicitur enim hæc fides miraculorum, quæ, ut dicit assensum obscurum, non fuit in Christo, tamen fuit in illo ex parte intellectus clarus et indubitatus assensus, speciale Dei auxilium non fuisse defuturum suæ humanitati ad omnia miracula quæ faciebat, et de eadem re habebat perfectissimam fiduciam ex parte voluntatis. Unde, Joan. 11, dicebat ad Patrem : *Gratias ago tibi quoniam audisti me; ego autem sciebam quia semper me audis;* hoc ergo modo fuit in illo hæc gratia. Secundo solet hæc gratia referri ad cognitionem, ut scilicet, significet singularem certitudinem et intelligentiam rerum fidei, quam Spiritus Sanctus præbet Doctori Evangelico, ut possit convenienter docere, et ut hoc modo hæc gratia locum habeat in Christo, subtrahenda est ab obscuritate, ita ut de ratione ejus tantum sit perfectio et firmitas in assensu, sive ille clarus sit, sive obscurus. Tertio vero modo explicatur hæc gratia in ordine ad sermonem seu locutionem, et est facilitas quædam data dono Spiritus Sancti ad proponendas res fidei simpliciter et accommodate, ita ut etiam a rudibus et ignorantibus percipi possint ; et in hoc sensu multo facilius constat habuisse Christum hanc gratiam.

5. *Donum linguarum.* — Quarta gratia est donum liguarum, ad quam primum pertinere potest habere notitiam linguarum omnium ; et quoad hoc fuisse in Christo D. Thom. supra docet, nec dubitari potest, cum per scientiam infusam et beatam habuerit notitiam rerum omnium ; quanquam hoc juxta aliorum sententiam magis pertineat ad quintam gratiam, quæ dicitur *interpretatio sermonum.* Deinde pertinet ad donum linguarum potestas utendi linguis omnibus, quæ diversa aliquo modo est a priori notitia ; multi enim

intelligunt linguam aliquam, qui illa uti non possunt; hæc ergo potestas sine dubio etiam fuit in Christo, quia scientia linguarum, quam habebat, erat perfectissima, et ipsum organum, et facultas naturalis ad loquendum etiam erant in illo perfecta et expedita. Ex his autem duobus principiis oritur illa potestas. Tertio, pertinet ad hanc gratiam usus ipse diversarum linguarum, et de hoc nihil videtur esse certum; verisimile tamen est, publice et pro concione non fuisse usum hoc dono, quia ex Evangelio hoc non colligitur, sed potius oppositum, tum quia hoc donum omnino novum visum est in prædicatione Apostolorum; tum etiam quia ipse Christus de se dixit: *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel;* cum ergo solis Judæis per se ipsum prædicaturus esset, solum ea lingua pro concione usus creditur, qua ipsi tunc utebantur, quæ dicitur fuisse Syriaca; si aliqua autem erat varietas in illis partibus vel civitatibus quas perambulabat, omnibus se accommodabat Christus, ita ut posset intelligi, hoc enim erat necessarium. Et ita est intelligenda sententia D. Thomæ hic, art. 7, ad 3, et 2. 2, q. 176, art. 1, ad 1, quam sequitur Durand., in 3, dist. 13, q. 1, ad 1. In privatis autem colloquiis fortasse interdum sese obtulit opportunitas utendi variis linguis, ut cum peregrinatus est in Ægyptum, vel cum ad Gentiles loquebatur, vel si fortasse scripsit epistolam ad aliquem alienæ linguæ, ut de Abgaro fertur.

6. *Interpretatio sermonum.*—Hinc constat quid dicendum sit de quinta gratia, scilicet, interpretatione sermonum, ad sermonem relata; hoc enim modo vel est intelligentia variarum linguarum, de qua dictum est, vel est singulare Spiritus Sancti auxilium, vel ad condendam divinam Scripturam, vel ad reconditos ejus sensus explicandos, vel etiam ad transferendum ab una lingua in aliam, nihil omnino a vero sensu discrepando; et hoc donum quoad facultatem et potestatem, non est dubium quin in Christo fuerit, tum propter scientiæ plenitudinem et voluntatis rectitudinem, quæ ad malum vel falsum inclinari non poterat; tum etiam quia in operibus et actionibus suis ab Spiritu Sancto regebatur, unde omnia verba ejus verba sacra sunt; an vero usus fuerit hac gratia aliquid scribendo, dicetur fortasse infra, quæst. 42.

7. *Omnes hæ gratiæ fuerunt in Christo permanenter.*—Dico secundo, has gratias fuisse in Christo permanenter et per modum habitus, ita ut illis uti posset suo arbitrio, in quo alios homines superavit. Ita colligitur ex Theologis et Patribus supra citatis, præsertim exponentibus verba Isaiæ 11: *Requiescet super eum Spiritus Domini;* et Joan. 1: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem;* circa quem locum videri potest Orig., hom. 6, in Numer.; et Gregor., lib. 2 Moral., cap. 28 et 29; et Hieron., epist. 125 ad Damasum, et Ezech. 35. Ratio vero facile reddi potest, tum quia totum hoc personali dignitati Christi, et muneri eximii doctoris debebatur; tum etiam quia ad usum harum gratiarum fere nihil aliud requirebatur præter perfectam scientiam rerum omnium, verborum et signorum, cum perfecta et expedita facultate utendi organo vocis et linguæ; utrumque autem horum fuit in Christo perfectissimum.

ARTICULUS IX.

Utrum in Christo fuerit plenitudo gratiæ [1].

1. *Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est* [2]. *Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes; non enim fuit in eo fides neque spes, ut ostensum est; ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.*

2. *Præterea, sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt* [3], *gratia dividitur in operantem et cooperantem: operans autem gratia dicitur, per quam justificatur impius. Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subjacuit alicui peccato; ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.*

3. *Præterea, Jacob. 1, dicitur: Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. Sed quod descendit, habetur particulariter et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi potest habere plenitudinem donorum gratiæ.*

Sed contra est quod dicitur Joan. 1: Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.

Respondeo dicendum, quod plene dicitur haberi, quod perfecte et totaliter habetur. Totalis autem perfectio potest attendi dupliciter:

[1] Infr. art. 10 et 12, c., et 3, dist. 13, q. 1, art. 2, q. 1, et d. 15, q. 1, art. 2. Et opusc. 2, c. 213, et opusc. 60, c. 3, col. 9.
[2] 1. 2, q. 110, art. 4, ad 1.
[3] 1. 2, q. 111, art. 2.

uno modo quantum ad quantitatem ejus intensivam, puta, si dicam aliquem plene habere albedinem, si habet eam, quantumcumque nata est haberi. Alio modo secundum virtutem, puta, is aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitæ, et sic habet plene vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet primo ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ; dictum est[1] *enim quod quanto aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quæ propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ ejus. Secundo, ex comparatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ plene habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa generationis (ut Dionys. dicit, 4 c. de Divin. nom.), ejus virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt. Et sic secundo plenitudo gratiæ attenditur in Christo, in quantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, et dona, et alia hujusmodi.*

Ad primum ergo dicendum, quod fides et spes nominant effectus gratiæ in quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam, in quantum, scilicet, fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quicquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multo perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subjecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quod ad gratiam operantem per se pertinet facere justum; sed quod justum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subjecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur justificata est per gratiam operantem, in quantum per eam facta est justa et sancta a principio suæ conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non justa.

Ad tertium dicendum, quod plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundum capacitatem creaturæ, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ.

[1] Art. 1 hujus quæst.

COMMENTARIUS.

1. Titulus articuli sufficienter a D. Thom. explicatur; cavendus tamen est Cajetanus, qui, in hoc articulo et sequentibus, conatur accommodare D. Thomam ad suam sententiam, de tali plenitudine et intensione gratiæ Christi, ut etiam de potentia absoluta non potuerit esse major, quod quam sit a D. Thoma alienum constabit ex sequentibus. Nunc supponatur D. Thomam loqui de plenitudine gratiæ simpliciter, tam in perfectione intensiva quam extensiva, in ordine tamen ad potentiam Dei ordinariam, non absolutam.

2. Hoc supposito, affirmat D. Thom. in Christo fuisse plenitudinem gratiæ simpliciter, quam assertionem tam perspicue declarat et confirmat, ut nihil hoc loco addere oporteat. De solutione ad primum multa in superioribus dicta sunt. In solutione ad secundum notetur primo quod D. Thomas ait, animam Christi fuisse justificatam per gratiam operantem; gratia enim operans apud D. Thomam significare potest vel motionem et auxilium Dei, quo primo movetur homo ut se disponat ad justificationem, vel infusionem ipsius gratiæ habitualis, per quam justificatur. Et hoc posteriori sensu hic loquitur D. Thomas, nam argumentum, cui respondet, de gratia habituali procedebat. De priori vero sensu, seu quomodo anima Christi fuerit justificata per propriam dispositionem, tractat infra, q. 34, et nonnihil dicemus q. 19, agentes de merito Christi. Notetur secundo quod D. Thom. ait, animam Christi ita fuisse justificatam per gratiam habitualem, ut nec fuerit antea peccatrix, neque non justa, et de priori quidem parte nihil est quod dicamus; posterior vero intelligenda videtur de priori tempore seu duratione, nam secundum naturæ ordinem necessario videtur dicendum fuisse factam justam ex non justa, quia in omni mutatione vel productione necesse est terminum a quo, natura antecedere terminum

ad quem, et ita loqui solemus de Angelis et de homine in sua creatione justificatis. Addi vero hic potest, quoniam sermo præsens est de justificatione per gratiam habitualem, animam Christi non fuisse per illam gratiam factam justam ex non justa, quia ordine naturæ in illa anima jam præcesserat altior gratia, per quam erat sanctificata, ut supra dictum est, in quo superavit anima Christi Angelos et Adam; unde terminus a quo hujus justificationis animæ Christi non fuit carentia sanctitatis simpliciter, sed creatæ, et hanc solam verum est ordine naturæ antecessisse.

3. *Objectio.— Responsio.—* In solutione ad tertium, ait D. Thomas plenitudinem gratiæ attribui animæ Christi secundum capacitatem creaturæ; quod videtur difficile, quia vel loquitur de capacitate naturali, et hoc non, quia nulla est respectu gratiæ; vel de obedientiali, et hæc non potest impleri, quia in infinitum progredi potest. Respondetur sermonem esse de capacitate obedientiali, et de plenitudine ejus secundum potentiam ordinariam, non absolutam, ut in titulo explicatum est; accommodanda vero est hæc doctrina intentioni argumenti; procedebat enim argumentum de donis gratiæ secundum se, id est (ut bene Cajetanus notavit), non ut sunt qualitates creatæ, sed absolute ut sunt formales quædam perfectiones, ut sunt charitas, sapientia, etc. In his vero donis sic abstracte consideratis duplex plenitudo intelligi potest : alia vocari potest per essentiam, et hujus non est capax creatura, sed solus Deus; et ideo ait D. Thom. non tribui hanc plenitudinem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ; alia vero dici potest accidentalis, accommodata perfectioni creaturæ juxta capacitatem suam, et de hac plenitudine explicatur plenitudo gratiæ Christi in sensu jam dicto.

ARTICULUS X.

Utrum plenitudo gratiæ sit propria Christi[1].

1. *Ad decimum sic proceditur. Videtur quod plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicujus, sibi soli convenit. Sed esse plenum gratia, quibusdam aliis attribuitur; dicitur enim, Luc.* 1 , *Beatæ Virgini : Ave, gratia plena; dicitur etiam Actor.* 6: *Stephanus, plenus gratia et fortitudine. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.*

2. *Præterea, illud, quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis; dicit enim Apostolus, Ephes.* 3 : *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.*

3. *Præterea, status viæ proportionari videtur statui patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo, quia in illa cœlesti patria, ubi plenitudo est omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter, ut patet per Gregorium, in hom.* [1] *de centum ovibus. Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo a singulis hominibus; et ita plenitudo gratiæ non est propria Christi.*

Sed contra est quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo, in quantum est Unigenitus a Patre, secundum illud Joan. 1 : *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis. Sed esse Unigenitum a Patre, est proprium Christo. Ergo et sibi proprium est esse plenum gratiæ et veritatis.*

Respondeo dicendum, quod plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius gratiæ; alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ dicitur esse plenitudo gratiæ, ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiæ, et quantum ad essentiam, et quantum ad virtutem, quia scilicet, habet gratiam, et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus; et talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subjecti gratiam habentis, esse dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem, sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum præfixum ei a Deo, secundum illud Ephes. 4: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi; sive etiam secundum virtutem, in quantum, scilicet, habet facultatem gratiæ ad omnia quæ pertinent ad suum officium sive statum, sicut Apostolus dicebat Ephes.* 3 : *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, etc. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.*

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo

[1] 3, d, 3, q. 1, art. 2, q. 2.

[1] Hom. 34 in Evang.

dicta est plena gratia, non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ, sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam; quia, scilicet, habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut esset, scilicet, mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc, quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ, quæ accipitur ex parte subjecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus præordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes Sancti; vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus Sanctis communis, ut, scilicet, habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit; et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quod illa dona, quæ sunt communia in patria, scilicet, visio, comprehensio, fruitio, et alia hujusmodi, habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus Sanctis. Sunt tamen quædam prærogativæ Sanctorum in patria et in via, quæ non habentur ab omnibus.

COMMENTARIUS.

1. Proprium uno modo distingui potest ab extraneo vel adventitio, et hoc modo sensus quæstionis esset, an gratia conveniat Christo ex se, seu ex propriis; et hoc sensu non tractatur hic a D. Thoma, sed infra, art. 13, et a nobis sæpe jam dictum est; alio ergo modo proprium distinguitur contra commune, et hoc modo hic quæritur an plenitudo gratiæ conveniat Christo et non aliis.

2. Responsio D. Thom. est, plenitudinem simpliciter, tam intensivam quam extensivam, esse propriam Christi, qui gratiam habuit cum maxima excellentia et virtute, quæ convenire potest ipsi gratiæ secundum se; plenitudinem autem secundum quid seu ex parte subjecti aliis communicari. Quæ posterior pars per se clara est, et satis a D. Thom. tractatur. Prior vero intelligenda est secundum potentiam Dei ordinariam, juxta dicta in principio articuli præcedentis, et sic non habet difficultatem.

3. Solutiones argumentorum nulla expositione indigent. Sed præsertim observatione digna est solutio ad primum, propter ea quæ in sequenti tomo de plenitudine gratiæ Beatissimæ Virginis explicabuntur.

ARTICULUS XI.

Utrum Christi gratia sit infinita [1].

1. *Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa; dicitur enim Joan. 3: Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio, scilicet, Christo. Ergo gratia Christi est infinita.*

2. *Præterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus; extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim est propitiatio pro peccatis nostris et totius mundi, ut dicitur primæ Joan. 2; ergo gratia Christi est infinita.*

3. *Præterea, omne finitum per additionem finiti potest pervenire ad quantitatem cujuscumque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere, quod perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi, contra quod dicitur Job. 28: Non adæquabitur ei aurum vel vitrum; secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.*

Sed contra est, quod gratia est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum, secundum illud Sapient. 11: Omnia in numero, et pondere, et mensura, disposuisti. Ergo gratia Christi non est infinita.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet [2], *in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis, quæ, sicut supra dictum est* [3], *est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis*

[1] 3, d. 13, q. 1, art. 2, q. 2, et d. 14, art. 1, q. 1, corp.; et Verit., q. 29, art. 3; et opus. 2, cap. 221, et op. 60, c. 3, col. 9, et Joan. 3, lect. 6, col. 2 et 3.

[2] Q. 2, art. 10.

[3] Q. 6, art. 6.

concessum humanæ naturæ; et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis, quæ quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum; est enim in anima Christi sicut in subjecto; anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam; unde esse gratiæ, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ. Et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur; quia, scilicet, habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiæ; et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet; eo quod secundum propositum Dei, cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. 1: Gratificavit nos in dilecto Filio suo. Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod id, quod dicitur: Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio, uno modo exponitur de dono, quo Deus Pater ab æterno dedit Filio, scilicet, divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam glossa dicit ibidem: Ut tantus sit Filius, quantus et Pater. Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ; quod etiam est donum infinitum. Unde glossa dicit ibidem: Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic et plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ. Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, in quantum gratia Christi se extendit ad omnia, quæ sunt gratiæ. Unde Augustinus, hoc exponens, dicit: Mensura divina, divisio quædam donorum est; alii enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ; sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit.

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.

Ad tertium dicendum, quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his quæ habent quantitatem unius rationis; sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut virtus particularis ad universalem. Unde, sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adæquare virtutem solis, ita gratia alterius hominis, quantumcunque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — Hic titulus, si materiam de qua agimus spectemus, de habituali gratia sine dubio intelligendus est. Divus autem Thomas in corpore articuli, ad quamdam doctrinæ amplificationem de gratia etiam unionis sermonem facit. Unde tribus assertionibus respondet.

2. Prima est, gratiam unionis esse infinitam, quatenus ipsa persona Verbi infinita est. Videantur supra dicta, q. 2, art. 12, nihil enim addendum occurrit. Secunda assertio est: Gratia habitualis Christi, prout est quoddam ens, est finita simpliciter. Probatur, quia est in anima Christi, quæ, cum sit creatura, solum est capax finitæ perfectionis. Hæc vero assertio ambiguum habet sensum; potest enim gratia dici simpliciter finita, ut est quoddam ens, primo, quia habet finitam essentiam, quo modo quantitas etiam infinita, ut est quoddam ens, posset dici finita simpliciter. Et videtur certe D. Thomas hoc tantum sensu locutus, quia ratio ejus nihil aliud probare videtur. Secundo vero modo potest dici gratia finita, ut est quoddam ens, quia, ut est quædam qualitas, habet finitam essentiam, et finitos gradus intensionis, et hoc sensu est etiam vera conclusio, ut infra dicetur; difficile tamen est illam convincere ratione D. Thomæ, quia capacitas animæ ad recipiendam intensionem gratiæ videtur esse infinita, cum possit intensiorem gratiam in infinitum suscipere. Dicendum tamen est D. Thomam vocasse hanc capacitatem simpliciter finitam, quia non potest recipere perfectionem actu infinitam quacumque ratione; hoc vero non amplius probavit hoc loco, quia supponit generatim tractatum et probatum 1 p., q. 7.

3. Tertia assertio est, gratiam Christi secundum propriam rationem gratiæ esse infinitam. Quam ita explicat D. Thomas, ut plane doceat non esse sermonem de infinito simpliciter, sed secundum quid; comparat enim hanc gratiam cum luce solis, quam dicit posse vocari infinitam non in esse suo, sed quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere po-

...; sed hæc longiori indigent expositione, quam trademus sequenti disputatione.

4. In solutione ad primum, tractat D. Thomas locum illum Joan. 3 : *Deus non ad mensuram dat Spiritum Filio;* ita enim D. Thom. citat, et in hoc fundat argumentum, cum tamen in textu non habeatur illa particula, *Filio*, unde quasi per paraphrasim vel expositionem illam addidisse videtur, tum quia in toto contextu est sermo de Filio seu Christo; tum etiam quia Patres omnes antiqui ita exponunt, Patrem, scilicet, sine mensura dedisse Spiritum Filio, ut August., tract. 14 in Joan., qui hoc probat ex verbis sequentibus; statim enim subjungitur : *Pater enim diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.* Idem Cyril., lib. 2 in Joan., cap. 72; qui intelligunt hoc esse dictum de Filio secundum divinitatem, quia substantialiter Spiritum possidet, ut ait Cyrillus, vel quia ei datum est per æternam generationem, ut sit tantus quantus Pater; Gregor. etiam Nazian., orat. 36, num. 49, de Filio secundum divinitatem hoc intelligens, multo aliter interpretatur, dicens ideo Patrem non dare Spiritum ad mensuram Filio, quia omnino non dat, eo, scilicet, modo quo illum dat hominibus, ut sanctificet eos per adoptionem et liberalem donationem; Filius enim non indiget hujusmodi adoptione, cum sit filius naturalis, quam expositionem etiam Theophyl. tetigit; Chrysostom. vero, super Joan., quem Theophylac., Euthy., et alii sequuntur, eumdem locum de Filio intelligentes, de Christo ut homine illum interpretantur, cui dicitur dari Spiritus sine mensura, vel ratione gratiæ unionis, quæ suo modo est infinita, ut Cyrillus indicat, lib. 2 in Joan., cap. 3, et ad eumdem sensum possunt accommodari alia verba ex eodem citata; vel ratione donorum gratiæ, quæ aliis dantur sub certa mensura, juxta illud : *Unicuique datur gratia, secundum mensuram donationis Christi*, et illud : *Divisiones gratiarum sunt*; at vero Christo data est omnis virtus, et operatio gratiæ, cum omni plenitudine et perfectione, et hunc sensum magis indicat Chrysostomus, et Græci, nec dissentit Augustinus. Itaque antiqui Patres omnes intelligunt hoc testimonium de Christo, Filio Dei, cui Pater dedit Spiritum sine mensura. At vero recentiores expositores, quia Evangelista non addidit expresse illam particulam, *Filio*, non putant de illo esse dictum, datum esse ei Spiritum sine mensura, sed simpliciter dictum esse, Deum non dare Spiritum ad mensuram, vel, ut his verbis solum significatum sit, Deum non habere definitam mensuram communicandi gratiam suam, sed aliis majorem, aliis minorem, arbitrio suo communicare, vel certe, ut illis verbis significetur Deum dedisse mundo et hominibus donum sine mensura, quando Filium suum misit, qui verba Dei loqueretur hominibus.

5. Sed mihi multo magis probatur Patrum expositio, multoque magis videtur textui consentaneum, ut de Christo verba illa intelligantur; in illis enim redditur ratio ejus, quod immediate præcesserat, ut patet ex illa particula *enim;* sic enim habetur in textu : *Quem misit Deus, verba Dei loquitur, non enim ad mensuram dat Deus Spiritum;* ut sensus sit, ideo Christum semper verba Dei loqui, neque aliud verbum posse ab ore ejus audiri, quia Deus non ad mensuram dat Spiritum, certe non alteri, nisi ei qui verba Dei loquitur, alias ratio non quadraret, quod etiam sequentia verba manifestant : *Pater diligit Filium*, etc., ut Augustinus etiam notavit. Placet autem esse sermonem de Christo homine, nam de illo loquitur Joan. Baptista, in illis verbis : *Et ille est qui verba Dei loquitur, quia illi datus est Spiritus sine mensura;* quod ideo dictum censeo, quia ita est homo, ut sit etiam Deus, unde fit ut carere non possit omni perfectione, et ideo necesse sit eum verba Dei loqui.

6. *Tertium argumentum. — Gratia Christi non est diversæ speciei a gratia puri hominis.* — Tertium argumentum (omisso secundo, de quo in superioribus multa dicta sunt) est, quia si gratia Christi est finita, gratia puri hominis crescendo posset ad illius quantitatem et æqualitatem pervenire. Responsio est id non sequi, quia habent quantitates diversarum rationum; gratia enim Christi est veluti universalis virtus, in homine autem puro est solum particularis gratia. Quam solutionem fuse explicat Cajetanus. Sed breviter jam supra dixi, gratiam Christi in nulla physica perfectione sibi inhærente esse diversæ speciei a gratia aliorum hominum, unde, loquendo de quantitate physica, non potest habere quantitatem diversæ rationis, quia hæc quantitas in qualitate nihil aliud est quam intensio vel perfectio ejus; at vero secundum morales quosdam respectus, verum est gratiam Christi habere perfectionem et quantitatem alterius rationis, ut sequenti disputatione amplius explicabimus.

7. *Objectio.—Solutio.—Non implicat in pura creatura dari gratiam habitualem æque inten-*

sam, ac fuit in Christo.—Dices : ergo non satis dissolvit argumentum D. Th., nam licet verum sit gratiam puri hominis non posse pervenire ad eam dignitatem, quam in esse gratiæ habere dicitur gratia Christi per conjunctionem ad gratiam unionis, videtur tamen argumentum probare, quod pervenire possit ad æqualem perfectionem in intensione, et gradibus qualitatis, quia hæc quantitas in utraque gratia ejusdem rationis est. Respondetur argumentum concludere, non implicare contradictionem, ut possit dari gratia in puro homine, tam intensa in gradibus qualitatis, quam est gratia Christi; nihilominus tamen certum est fieri non posse secundum legem Dei ordinariam, ut aliquis crescendo in gratia perveniat ad intensionem gratiæ Christi, quia facultas, auxilia et periodus viæ, et alia necessaria ad augmentum gratiæ, ita sunt concessa et commensurata hominibus et Angelis, ut nullus possit, neque unquam potuerit tam excelsum terminum gratiæ attingere. Quia vero hæc excellentia concessa est Christo propter unionem ad Verbum, et quia est universale principium gratiæ, ideo D. Thom. rationem hanc, ut primariam, et aliarum fundamentum tetigit, quam hoc loco amplius non explicuit, quia sequenti articulo ostensurus erat, mensuram gratiæ ex ordine divinæ sapientiæ sumendam esse. Sed de hoc argumento et de errore Begardorum et Beguinarum, qui in eo tangitur, in 2. 2, q. 24, ex professo disputatur.

ARTICULUS XII.

Utrum gratia Christi potuerit augeri [1].

1. *Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita, ut dictum est* [2]. *Ergo potuit augeri.*

2. *Præterea, augmentum gratiæ fit per virtutem divinam, secundum illud, 2 ad Cor. 9 : Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis. Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse major.*

3. *Præterea, Luc. 2, dicitur quod puer Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia, apud Deum et homines. Ergo gratia Christi potuit augeri.*

Sed contra est quod dicitur Joan. 1 : *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis. Sed nihil potest esse aut intelligi majus quam quod aliquis sit Unigenitus a Patre; ergo etiam non potest esse vel intelligi major gratia, quam illa, qua Christus fuit plenus.*

Respondeo dicendum, quod aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius subjecti; alio modo, ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum; sicut si dicatur, quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris, qui potest salvari in natura aeris, licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura; sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris, quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiæ; secundum illud Sapient. 11 : *Omnia in numero, et pondere, et mensura disposuisti. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem, sicut non est major gravitas quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum; non potest autem esse nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona; et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ. Sic igitur manifestum est, quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed nec etiam ex parte subjecti, quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero, qui sunt pure viatores, gratia potest augeri, et ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum; et ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.*

Ad primum ergo dicendum, quod si loqua-

[1] 1, d. 35, q. 5, art. 1, q. 4, et d. 17, q. 2, art. 4, ad 3, et 3, d. 13, q. 1, art. 2, q. 3, et d. 18, art. 5, corp. Et Isai. 1, lect. 2, prin.
[2] Art. præc.

mur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio; quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit in secundo de Anima [1], *quod omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Et inde est quod quantitati totius cœli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet quod gratiæ Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.*

Ad secundum dicendum, quod virtus divina, licet possit facere aliquid majus et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid majus, quam sit unio personalis ad Filium Unigenitum a Patre. Cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ, secundum definitionem divinæ sapientiæ.

Ad tertium dicendum, quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo, secundum ipsos habitus sapientiæ et gratiæ augmentatos; et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo, secundum effectus, in quantum, scilicet, aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et ætate; quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quæ sunt ad Deum, et in his quæ sunt ad homines.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — Titulus hujus articuli intelligendus est de potentia ordinaria, seu stante ordine a divina sapientia præfixo, ut ex corpore articuli non obscure colligitur.

2. Respondet igitur in dicto sensu, gratiam neque ex parte sua, neque ex parte suscipientis augeri posse. Ratio prioris partis est, quia illa gratia in Christo fuit ad unionem ordinata; sed illa unio est summa, quæ potest esse in creatura; ergo et gratia illa habuit in Christo summum gradum, quem habere potest secundum divinæ sapientiæ mensuram et legem. Dicitur autem gratia ordinari ad unionem, non ut dispositio antecedens, sed ut ornamentum consequens, et facultas operandi, ut supra dictum est, et artic. etiam sequenti D. Thom. dicit. Ratio posterioris partis est, quia Christus a principio fuit beatus; gratia autem beati propter statum suscipientis augeri non potest, de qua ratione infra, quæst. 10 et 11.

3. *Primum argumentum.* — Primum argumentum est: omni finito potest fieri additio; gratia Christi est finita; ergo. Respondet, si in gratia finita consideretur quantitas ejus veluti mathematice, sic posse ei fieri additionem; si vero consideretur ut est veluti naturalis quantitas, sic non posse fieri additionem illi, quia formæ sibi determinant certos terminos, ultra quos non progrediuntur. Potuisset quidem D. Thomas clarius dicere, argumentum concludere, posse illi gratiæ fieri additionem in gradibus intensionis de potentia absoluta, non tamen de ordinaria; hoc tamen ipsum significavit illis verbis, ut utriusque partis rationem attingeret; ideo enim gratia illa de potentia absoluta posset augeri seu intendi, quia nullam involvit repugnantiam aut contradictionem, magis quam quod finita quantitas, secundum se et mathematice considerata, augeatur; tamen, quia ex ordinatione divina, gratia illa quasi coaptata est gratiæ unionis, et non potest ad altiorem finem ordinari, ad illum vero sufficit quantitas gratiæ, quæ ex dispositione divinæ sapientiæ Christo data est, ut in solutione ad secundum, aperte dicit D. Thomas, ideo sub hac consideratione hæc gratia habet rationem connaturalis formæ, et ideo augeri non potest secundum potentiam ordinariam, ut dictum est.

4. In solutione ad 3 (nam de secundo jam satis dictum est), explicat D. Thomas locum illum Luc. 2: *Puer autem crescebat sapientia, ætate, et gratia,* et exponit intelligendum esse, non de augmento ipsius gratiæ in se, sed in ostensione et manifestatione sua, quæ est communis Patrum expositio. Greg. Naz., orat. 20 in laudem Basilii, n. 65, quem locum citavit Euthy., Luc. 2, et D. Thomas ibi, in Catena; Canus vero, lib. 12 de Locis, cap. 14, quia fortasse locum non invenit, existimavit, falso allegari. Eamdem expositionem habet idem Nazianz., orat. 51; Athan., orat. 4 contra Arium; Cyril., 1 in Joan., capit. 17, et lib. 2, c. 72, et lib. 10 Thes., cap. 7; Hieron., in id Isai. 7: *Ut sciat reprobare malum,* et in id Jerem. 31: *Femina circumdabit virum;* Bernard., hom. 2 in Missus est; Bed.,

[1] Text. 41, tom. 5.

hom. 1 in Dominicam primam post Epiphaniam, circa fin., tom. 7; Hugo de S. Victor., lib. de Incarnat. Verb., c. 6; Damasc., lib. 3 de Fide, c. 22, ubi aliam refert expositionem, scilicet, ut Christus dicatur crescere in gratia in suis membris, quæ, ut per se constat, litteralem sensum non continet.

5. *Objectio.* — *Solutio.*— Sed de priori dubitari potest, quia ita dicitur de Christo crevisse in gratia sicut in ætate; sed in ætate non solum ostendit augmentum, sed vere comparavit illud; ergo et in gratia; unde et ibidem dicitur crevisse coram Deo et hominibus. Respondetur: ideo D. Thomas hic non solum dixit crevisse, ostendendo gratiam suam, sed crevisse in effectibus, faciendo excellentiora opera ipsius gratiæ, et hoc modo revera crescebat, quia re ipsa efficiebat opera gratiæ excellentiora, per quæ licet ipse non fieret sanctior aut justior, nec plus aliquid mereretur, propter infinitam dignitatem personæ suæ, et quia a principio habuit gratiam consummatam, nihilominus illa opera de se erant sufficientia ad augendam gratiam, quatenus novum meritum continebant.

ARTICULUS XIII.

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem[1].

1. *Ad tertium decimum sic proceditur. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis; dicit enim Augustinus in libris de Prædestin. Sanctorum*[2]*: Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem; secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.*

2. *Præterea, dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis præcedat.*

3. *Præterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo, et aliis hominibus; gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est secundum intellectum gratia habitualis, quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.*

Sed contra est, quod dicitur Isai. 42: *Ecce servus meus, suscipiam eum; et postea sequitur: Dedi Spiritum meum super eum; quod quidem pertinet ad donum gratiæ habitualis. Unde relinquitur, quod susceptio naturæ humanæ in unitatem personæ præcedat gratiam habitualem in Christo*

Respondeo dicendum, quod unio humanæ naturæ ad divinam personam (quam supra[1] *diximus esse ipsam gratiam unionis) præcedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturæ et intellectus.*

Et hoc triplici ratione: primo quidem secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur missa esse in mundum, quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii, secundum ordinem naturæ, prior est missione Spiritus Sancti, sicut ordine naturæ Spiritus Sanctus procedit a Filio, et a sapientia dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturæ, habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti. Secundo, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia divinitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis; unde dicitur Ezech. 43: *Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat a majestate ejus. Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinam personam; unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem.*

Tertio, ratio hujus ordinis sumi potest ex fine gratiæ; ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante unionem, ut

[1] 3. d. 13, q. 3, art. 2, q. 3, et opusc. 2, c. 234, et opusc. 60, c. 3, col. 2.
[2] C. 15, ante med.

[1] Q. 2, art. 10, et quæst. 6, art. 6.

ex supra dictis patet[1]. *Et ideo gratia unionis secundum intellectum præcedit gratiam habitualem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus[2] *ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcunque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus, quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit in his quæ successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur, quam aliquis jam consecutus est; sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis jam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi a principio, absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit in Enchiridio[3], *quod gratia est quodammodo Christo homini naturalis.*

Ad tertium dicendum, quod commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis. Sed in his quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiæ habitualis; sed est supra omne genus, sicut et ipsa divina persona.

Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi, quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo ejus, quod est commune.

Littera D. Thomæ clara est, res vero ipsa jam est in superioribus explicata.

DISPUTATIO XXII,

In duas sectiones distributa.

DE PERFECTIONE HABITUALIS GRATIÆ CHRISTI.

Hic non est sermo de perfectione essentiali, seu specifica, de hac enim satis in superioribus diximus, disput. 18; agitur ergo in præsenti de perfectione accidentali, et præsertim de ea quæ est per modum intensionis, nam de extensione hujus gratiæ multa etiam tractata sunt, et alia dicenda sunt in quæstione sequenti. Diximus enim in Christo fuisse omnes habitus, et omnes operationes gratiæ, quæ ad perfectionem pertinent; dicemus vero inferius hanc gratiam esse principium sanctificandi alios, quæ omnia ad extensivam perfectionem pertinent. Nonnulla vero alia hic obiter attingemus.

SECTIO I.

Utrum gratia Christi sit infinita.

1. *Prima opinio.—Secunda opinio.—Tertia opinio.* — Solet gratia distingui in rationem qualitatis, vel in esse gratiæ, juxta quam distinctionem tres esse possunt opiniones. Prima, ut hæc gratia sub utraque ratione sit infinita. Hanc tenet Major, in 3, d. 13, q. 3, ubi Almain. eam probabilem reputat. Fundamentum ejus est, quia non implicat contradictionem fieri gratiam in esse qualitatis intensive infinitam; ergo data est Christo. Antecedens supponitur ex materia de infinito; nunc solum ita declaratur, quia Deus potest gratiam in infinitum intensiorem facere; ergo tota latitudo gratiæ, quam Deus comprehendit ut possibilem, complectitur infinitos gradus gratiæ; nam si essent finiti, ad illos posset terminari augmentum gratiæ; ergo infinita illa gratia possibilis est; ergo non repugnat quod illam Deus conferat creaturæ. Prima vero consequentia probatur, quia Christo debetur gratia habitualis perfectissima propter unionem, et non debetur in aliquo gradu finito; quia, cum gratia unionis sit infinita, et altioris ordinis, excedit quemcunque gradum finitum habitualis gratiæ; et ideo ex parte illius non potest signari terminus in gratia habituali; ergo, si hæc gratia infinita possibilis est, nulla ratione negari potest datam esse Christo. Secunda opinio omnino contraria, est gratiam Christi esse omnino finitam, tam in qualitate ipsa, quam in esse gratiæ. Hanc tenent Scot. et Durand., in 3, d. 13, q. 1; et Albert., artic. 7. Fundamentum esse potest, quia in gratia non distinguuntur esse qualitatis et esse gratiæ, quia illa qualitas ex sua specifica et essentiali ratione est gratia. Nec fingi ibi potest aliquod esse gratiæ, nisi quod illa qualitas confert subjecto in quo inest; ergo, si qualitas illa finita est, etiam ipsum esse, quod ipsa habet, vel subjecto confert, finitum esse necesse est. Et confirmatur, nam illa qualitas existens in anima Christi, tam in esse qualitatis quam in esse gratiæ, potest esse perfectior; potest enim intendi in gradi-

[1] Q. 4, art. 2.
[2] Loco cit. in argum.
[3] C. 40, tom. 3.

bus ipsius qualitatis ; si autem intenderetur, necessario redderet pulchriorem ipsam animam, et proportionatam, et acceptam ad majorem gloriam; ergo faceret animam magis gratam; ergo augeretur ipsa in esse gratiæ, sicut in esse qualitatis ; est ergo utraque ratione finita. Tertia sententia est, gratiam illam in entitate, et gradibus intensionis esse finitam, tamen in ratione gratiæ esse aliquo modo infinitam. Hæc videtur esse opinio divi Thomæ in his articulis, ut illum exposuimus, et videtur esse communior sententia et vera ; oportet tamen eam convenienter exponere, præsertim quoad posteriorem partem.

2. *Prima conclusio.* — Dico ergo primo: gratia habitualis in Christo est finita in entitate sua, et intensione quam in subjecto habet; ita D. Thom. et tota ejus schola ; Palud., in 3, d. 13, q. 1, art. 2, et art. 4, concl. 2; Bonav. et Richard., art. 1, q. 2; Alma., q. 1; Gabr., q. 1, art. 2; Capr., q. 1, art. 1, conclus. 2, et art. 3, in princ. ; Marsil. in 3, q. 10; Ocham, q. 7 ; Scot., Durand., et Albert., locis citatis. Duobus autem modis potest hæc assertio fundari. Prior erit, si non supponamus esse impossibilem qualitatem gratiæ infinite intensam. Sic enim aliqui contendunt, etiam si gratia infinite intensa in esse qualitatis possibilis sit, nihilominus datam non esse Christo ut homini, quia nec fuit necessaria ad finem redemptionis, nec per se fuit debita ratione unionis. Primum per se notum est, quia infinitas meritorum, et æquitas ac rigor justæ satisfactionis ejus non est sumendus ex infinita qualitate gratiæ ; imo (ut ex dictis supra, quæstione prima, art. 2, constat) nec sola illa infinitas fuisset sufficiens ad totum illum valorem moralem, qui fuit in operibus Christi; nec ad illum fuit necessaria, quia satis fuit infinitas personæ, et dignitas, quam gratia ipsa creata in esse gratiæ, et omnes Christi operationes in esse meriti et satisfactionis inde participarunt. Secundum probatur, quia, ut D. Thom. hic ait, artic. 12, mensura dispositionis seu formæ sumenda est ex fine; et mensura proprietatis, ex principio a quo manat ; sed unio, propter quam datur gratia habitualis, vel ut dispositio ad illam, vel ut proprietas debita ratione illius, hæc, inquam, unio est simpliciter finita physice seu in genere entis ; ergo illi tantum respondet gratia finita in genere qualitatis, quia Deus, qui omnia in pondere et mensura constituit, optimo ordine ac proportione omnia perficit, et non confert infinitum aliquid sine necessitate aut ratione sufficiente. Minor probatur, quia illa unio est modus quidam realis creatus, atque adeo simpliciter finitus in essentia ; nam, licet secundum quid, seu negative sit infinitus, in quantum nulla potest esse perfectior unio, licet in infinitum multiplicentur, absolute tamen finitum quid est essentialiter, ut per se constat; intensive autem non est infinita, quia est indivisibilis, et non recipit magis et minus.

3. Sed hic dicendi modus mihi probari non potest; fateor equidem non colligi evidenti consequentia, si gratia habitualis potest esse actu infinita intensive, datam esse animæ Christi, quia sine dubio potuit Deus illam non conferre, ut de tota ipsa gratia supra dictum est; censeo tamen tanta probabilitate colligi, quanta colligimus ex vi unionis Christo fuisse debitam perfectissimam gratiam, et gloriam a principio conceptionis, et alia similia dona. Hoc autem non colligimus ex aliquo fine extrinseco, ut redemptionis, vel alio simili ; nam ad hunc finem non erat necessaria infinita gratia, ut argumentum factum probat, et de facto omnes fatemur. Neque hoc quidquam ad præsens refert, nam multas perfectiones habuit Christus, quæ per se necessariæ non erant ad finem redemptionis, ut gloriam a principio conceptionis suæ, scientiam infusam, et similes, quas habuisse dicimus propter se, et propter earum perfectionem, tanquam proprietates decentes talem personam. Ad hunc ergo modum dicimus habiturum fuisse infinitam gratiam habitualem, et infinitum lumen gloriæ, et infinitam visionem et dilectionem Dei, si hæc essent possibilia. Probatur primo ratione supra insinuata, quia nullus gradus finitæ perfectionis potest in his proprietatibus assignari, ita conveniens et decens dignitatem personæ Christi, quin major perfectio in eadem proprietate sit etiam decens et proportionata tantæ dignitati; ergo si possibilis esset infinita perfectio, illa sola esset quæ haberet proportionem veluti adæquatam, maximeque connaturalem cum tali dignitate.

4. Dices : hoc argumento probaretur de facto nullam gratiam finitam potuisse conferri Christo; sed ad hoc responsum est non esse simile; nunc enim verum est nullam gratiam finitam ex se esse plene adæquatam dignitati Christi ; tamen, quia nulla dari potuit summa possibilis absolute, necessarium fuit ex ordine sapientiæ divinæ in certo aliquo gradu constitui, in quo solo esset possibilis

secundum legem Dei ordinariam, et haberet convenientem proportionem cum tali mysterio, consideratis aliis rationibus divinæ providentiæ. Quod necesse est fateantur omnes, qui dicunt gratiam Christi non fuisse simpliciter summam, sed ex se potuisse augeri in infinitum secundum potentiam Dei absolutam; quia ex sola natura physica, ut sic dicam, non potest assignari aliquis gradus gratiæ habitualis finitæ, qui sit connaturalis et debitus Christo ratione suæ dignitatis, et quod in majori gradu esset excedens et superans dignitatem talis personæ. Est enim hoc per se incredibile, et statim amplius impugnabitur. Unde confirmatur ratio facta; nam si gratia esset possibilis in summo gradu finito, ita ut fieri posset tam intensa gratia, ut intensior esse non posset, etiam de potentia Dei absoluta, omnes fatentur talem gratiam debitam esse Christo, et in illo reperiri, sive fingatur esse majoris intensionis quam sit ea gratia, quam nunc habet Christus, sive non; id enim censetur impertinens; sed ut sit illi subjecto debita, satis est quod sit summa; ergo, etiamsi esset infinita, esset debita eodem proportionis et connaturalitatis debito, quia esset summa. Et ratio est, quia gratia est in Christo, ut in subjecto proprio et connaturali, vel etiam ut in subjecto superexcedente; qualitas autem petit ut sit in summo gradu, saltem in proprio et connaturali subjecto, et a fortiori in subjecto excedente, quod majori ratione virtute continet omnem perfectionem et intensionem talis proprietatis.

5. Atque hinc ulterius formari potest ratio a priori: nam radix hujus gratiæ in Christo est infinita; ergo ex se postulat infinitam gratiam, si illa est possibilis; ergo ex vi debiti et connaturalitatis, tota illa danda fuit, et data censenda est, si possibilis existimatur. Nec ratio facta, quod unio est finita, quidquam valet. Primo quidem, quia, si est sermo de finito in essentia, etiam gratia infinita intensive, esset finita in essentia, et ita ex hac parte non est improportio; si vero est sermo de finito in intensione, unio, nec finita, nec infinita dici potest, quia in ea ratione quantitatem non habet, sed indivisibilis est; forma autem indivisibilis potest ratione suæ essentiæ esse tam perfecta, ut petat qualitatem infinite intensam, si hæc possibilis est, utpote si sit forma superioris ordinis, ut est illa unio, et quodammodo sine proportione ulla excedens proprietatem et qualitatem inferioris ordinis. Secundo, et maxime, quia hæc gratia et perfectio etiam non debetur Christo, ratione unionis præcise sumptæ, ut quid creatum est, sed ut includit terminum increatum intrinsece componentem hunc hominem Christum; itaque debetur tanta gratia huic homini Christo, ratione suæ dignitatis personalis, quæ simpliciter infinita est. Hoc autem probatur, quia gratia non est proprie debita humanitati, sed huic homini; ergo debetur ratione dignitatis, et perfectionis hujus hominis; ergo non solum ratione modi unionis, qui magis est proprietas seu perfectio humanitatis ut sic, quam hujus hominis ut sic, sed maxime debetur ratione dignitatis personalis hujus hominis. Confirmatur primo, nam huic homini debetur hæc gratia, quatenus est Filius Dei naturalis; non est autem Filius Dei naturalis humanitas, sed hic homo, nec est Filius naturalis ratione unionis præcise sumptæ, ut modus creatus est, sed ratione personæ increatæ, quæ hunc hominem componit, et reddit dignum omni supernaturali perfectione; ergo, etc. Confirmatur secundo, quia visio beatifica non debetur naturæ, si proprie loquamur, quia actiones sunt suppositorum; debetur ergo personæ; ergo debetur ratione dignitatis personalis; ergo debetur in perfectione et intensione proportionata dignitati personæ; sed hæc est simpliciter infinita; ergo, si visio infinita possibilis est, tota illa debetur tali personæ; ergo et lumen gloriæ infinitum, et consequenter gratia infinita.

6. Sed dicunt, gratiam Christi non esse commensurandam personalitati, sed unioni, quia gratia datur ut perfectio naturæ, et ut elevans naturam ad novum ordinem et genus operationum; principium autem operandi est natura, non personalitas ista. Sed hoc non recte dicitur, alias eodem modo dici posset, gratiam habitualem non deberi ratione hypostaticæ unionis, quia illa unio, prout est modus creatus in humana natura, non ordinatur proxime et per se ad operationem, sed ad componendam personam, et ad subsistendum; tamen hinc consequenter fit, ut illi personæ sic compositæ debeantur operationes, non tantum consentaneæ naturæ unitæ secundum se consideratæ, sed etiam dignæ tali persona sic composita, et natura sic deificata per unionem ad personam increatam; hujusmodi autem sunt operationes ordinis divini, et consequenter principia earum, atque adeo habitualis gratia, quæ est veluti radix omnium principiorum seu habituum, et actuum. Denique, licet personalitas non sit principium

formale operandi, tamen constituit ipsum principium per se operans, unde etiam postulat naturam aptam ad operandum sibi proportionatam, unde personalitas divina postulat per se et intrinsece naturam divinam; quod si unienda est extrinsecæ naturæ, postulat illam deificatam formaliter et in esse naturæ; et hoc est debitum isti personalitati. Et revera hic est modus loquendi Sanctorum, ut patet ex omnibus adductis, et signatim ex Damasc., 3 de Fide orthod., quem D. Thom. in tota hac quæstione imitatur, ut patet ex hoc artic. 1, et art. 11, 12, 13, ubi ex dignitate Verbi divini et proprietatibus ejus, colligit gratiam habitualem in Christo, et perfectionem ejus. Quod si aliquando tribuitur unioni, ut revera tribui potest, non est ut principali formæ ac radici, sed ut nexui, seu conditioni quæ secum necessario adducit Verbum, et illud intrinsece unit naturæ, et in eo consistit summa excellentia illius doni, ratione cujus cætera debentur. Igitur gratia habitualis non tantum ratione illius unionis, sed maxime ratione Verbi uniti confertur humanitati Christi, sicut esse impeccabilem, et similes proprietates ratione Verbi uniti præcipue conferuntur; ergo gratiæ intensio, si fieri posset, commensuranda esset Verbo unito; unde, si possibilis esset infinita, tam connaturalis illi esset, sicut est ipsa gratia absolute dicta; illa ergo supposita sententia, non video cur negandum sit, esse in Christo infinitam gratiam intensive in esse qualitatis, esseque in eo actum amoris Dei infinite intensum, et visionem Dei, qua videat infinite Deum, tam intensive, quam extensive, nam, si hæc non repugnant, optime quadrant, et maximam proportionem habent cum illius animæ dignitate. Imo simpliciter videtur pertinere ad perfectionem operum Dei, ut sese alicui creaturæ illo perfecto modo possibili manifestet; et quod simili modo summo omni ratione creata, ab aliqua creatura ametur; ergo maxime hoc decebat fieri in illa anima seu natura, quæ deificata est per unionem, et quodammodo propria Dei effecta. Ad hæc, si Christus suis meritis assequeretur gratiam et gloriam, prout posset, infinita gratia et gloria intensive, si est possibilis, illis responderet, quia ex vi unionis ejus merita habent valorem condignum, et super excedentem ad totum illud pondus gratiæ et gloriæ, nec esset ulla ratio cur ex divina ordinatione, ad limitatum aliquod præmium essent illa merita referenda; sed totum id quod posset secundum legem ordinariam esse debitum ex merito, est debitum et connaturale ex vi unionis; ergo. Alio ergo modo fundanda est conclusio posita, scilicet, quia gratia fieri non potest actu infinita secundum intensionem realem ac physicam, seu gradualem. Hoc autem probari potest primo ex propria ratione ipsius gratiæ, quæ est facere gratum aut sanctum; creatura autem nunquam potest ita esse grata et sancta, quin per opera fieri possit gratior et sanctior; ergo signum est non esse capacem infinitæ gratiæ. Sed ad hoc facile responderi potest negando assumptionem; anima enim Christi per gratiam est ita grata, ut gratior esse non possit; idem ergo dici posset in suo genere de anima infinite grata per gratiam actu infinitam. Nec refert quod talis anima posset opera sanctitatis multiplicare, quia per ea non fieret sanctior, ut etiam patet in anima Christi, et suo modo in beatis, qui non fiunt sanctiores, etiamsi varia opera virtutis operentur; sicut enim illi ratione status non sunt capaces augmenti, ita si quis haberet gratiam actu infinitam, esset etiam augmenti incapax ratione infinitæ perfectionis talis formæ. Aliter D. Thom. hoc probat ex subjecti incapacitate, quia anima, cum sit creatura, non est capax infinitæ perfectionis; quæ ratio et per se difficilis est, et supponit rationes alias, propter quas repugnat creaturæ infinita perfectio intensiva, ut supra, exponendo D. Thom., diximus. Unde qui dicunt gratiam secundum se et separatam posse esse infinitam, non vero inhærentem in subjecto, ut sumi potest ex Capreolo, in 1, d. 33, art. 2, concl. 2; hi, inquam, non recte loquuntur, ut docent Gregor., in 1, d. 17, q. 6, concl. 3, in fine; et Gabr. ibi, q. 8, concl. 3 et 4, et in 3, d. 13; tum quia fieri non potest ut accidens separatum sit capax majoris intensionis quam inhærens, cum essentialiter dicat ordinem ad subjectum secundum omnes gradus suos; si ergo est infinite intensum secundum se, totum est aptum inhærere subjecto; tum etiam quia si gratia actu infinita est possibilis, cum gradus ejus inter se formaliter non repugnent, neque in eodem subjecto simul esse repugnabunt. Et propterea dixi, difficile esse ex incapacitate subjecti ostendere talem gratiam infinitam esse impossibilem, quia anima de se capax est cujuscumque gradus gratiæ, et omnium simul, si aliunde non repugnat infinitos gradus gratiæ simul produci, unde incapacitas animæ ad gratiam actu infinitam videtur supponere

talem formam actu infinitam de se esse impossibilem. Quocirca nullam invenio propriam rationem qua hoc ostendam, sed generalibus rationibus utendum censeo, per quas ostendi solet, repugnare creaturam esse actu infinitam, tam in essentia, quam in quantitate vel intensione, quæ potissimum sumi solent ex incommodis, et repugnantibus rebus quæ posito infinito sequi videntur; tum etiam ex ipsa ratione infiniti, quod cum sit quid confusum et indeterminatum, non videtur posse cadere sub certam et determinatam intentionem agentis, ut D. Thom., 1 p., q. 7, argumentatur.

7. Et specialiter de infinitate intensiva qualitatis declarari potest, quia vel intensio fit per aggregationem plurium graduum similium in eodem subjecto, vel per radicationem et proprium ac per se augmentum ejusdem qualitatis. Prior modus est falsus, ut ex philosophia suppono; et præterea ex eo sequitur, si potest Deus congregare infinitos gradus gratiæ in eodem subjecto, eadem ratione posse in illo ponere omnes possibiles, ita ut neque in illo, neque in alio subjecto possit alius gradus gratiæ fieri, quia nulla major ratio repugnantiæ in hoc posteriori modo infinitatis, quem adæquatum vocant, reperitur, quam in priori, quem vocant inadæquatum. At consequens est absurdissimum; quis enim intelligat Dei potentiam ita exhaustam, ut amplius non possit producere, vel simpliciter, vel in aliquo ordine? aut quis admittat fieri posse ut propter multiplicationem gratiæ in uno subjecto, non possit Deus alia subjecta gratificare? hic ergo modus infinitæ intensionis impossibilis est. At, si veriori modo intelligamus intensionem per radicationem et augmentum per se ejusdem qualitatis, tunc concipi non potest qualitas intensa sine principio et fine, id est, sine primo et ultimo gradu. De primo ita declaro, quia augmentum per se in intensione qualitatis consistit in hoc, quod unus gradus per se supponit alium, et quoad hoc habent aliquam diversitatem. Unde fit, necessarium esse ut sit aliquis gradus immediate respiciens subjectum, quia unus non respicit subjectum, nisi mediante illo quem per se supponit; ergo necesse est ut aliquis sit quasi immediatus, et ille erit primus, quia alias non posset illa qualitas afficere subjectum, nisi per aliquid sui immediate respiceret illud, et quasi inciperet fundari in illo; ex illa ergo parte necesse est dari extremum et terminum in qualibet qualitate intensa. Quod in hunc modum potest confirmari et declarari, quia Deus posset gratiam seu charitatem, quæ fingitur infinite intensa, minuere infinite, sicut auxit infinite, et illam relinquere in unico tantum gradu, qui proxime respicit subjectum, et est quasi fundamentum cæterorum; ergo ex ea parte ille est primus, et terminus illius qualitatis. De alio vero extremo, quod etiam in illo necesse sit dari ultimum terminum, probari imprimis potest illa ratione, quod in per se ordinatis non potest intelligi processus in infinitum. Deinde, quia Deus posset unum gradum auferre ab illa qualitate, qui necessario deberet esse ultimus, quia intermedius non posset auferri, quin auferrentur omnes in eo fundati, propter essentialem subordinationem, quam supponimus. Similiter posset Deus unum gradum addere illi qualitati; ille ergo superadderetur ultimo gradui præexistenti.

8. *Objectio.* — *Solutio.* — Potest etiam adjungi ratio theologica a posteriori, quia si gratia Christi esset actu infinita, etiam lumen gloriæ et visio beata essent actu infinita; unde fieret consequens, animam Christi videre Deum, quantum visibilis est ex parte objecti, videndo in illo quidquid ab eo fieri potest. Consequens autem esse falsum ostendemus infra, q. 10. Sequela vero patet, quia gratiæ respondet gloria.

9. Dicet fortasse aliquis, magis repugnare actualem visionem esse infinitam quam habitum gratiæ, vel ipsum lumen gloriæ, quia ad visionem requiritur conatus activus potentiæ, potentia autem finita non potest infinitum conatum adhibere; at vero in suscipienda gratia, vel lumine gloriæ, passive tantum concurrit anima; et ideo non videtur similis ratio. Sed hoc non recte dicitur, quia si habitui gratiæ vel lumini gloriæ non repugnat intensio actu infinita, neque etiam repugnabit actui videndi, quantum est ex parte illius; neque ergo repugnabit potentiam humanam elevari ad eliciendum illum per habitum seu principium infinitum, et auxilium proportionatum, quia intellectus non concurrit ad illam visionem, juxta mensuram naturalis perfectionis, sed juxta mensuram auxilii, et formæ per quam elevatur, et ideo verius et proprius dicitur non concurrere per potentiam et efficacitatem naturalem ut sic, sed ut habet in se potentiam obedientialem, quæ de se extenditur ad omne id quod contradictionem non implicat.

10. *Secunda objectio.— Solutio.* — Dici secundo potest, fieri posse ut lumen et visio animæ Christi sint infinita, et nihilominus non videat Deum quantum visibilis est, neque omnia quæ in eo videri possunt; quia potest cognitio circa eamdem omnino rem esse magis vel minus intensa, per majorem vel minorem conatum potentiæ, etiamsi ex parte objecti nihil amplius per unam visionem, quam per aliam videatur, sicut in amoris actibus evidenter apparet. Respondetur : quidquid de hoc sit, de quo nunc disputare nolo, tamen si gratia potest esse infinita simpliciter, et talis fuit gratia Christi, etiam erit possibile lumen gloriæ simpliciter infinitum in omni intensione sibi possibili, id est, ut attingere potest totum Deum, et omnia quæ in ipso et per ipsum videri possunt; quia non magis repugnabit dari hujusmodi lumen infinitum, quam gratiam simpliciter infinitam; imo tali gratiæ proportionaliter respondet tale lumen; ex tali autem lumine sequitur visio infinita, non solum secundum quid per conatum potentiæ circa aliquod particulare objectum, sed simpliciter circa totum objectum primarium illius visionis, quod est Deus ipse, et circa omnia quæ in illo continentur, et in illo videri possunt; hujusmodi autem visionem existimo esse impossibilem sine comprehensione Dei, quam repugnat facere intellectum creatum, ut infra latius, q. 10, dicetur.

11. Dico secundo : gratia Christi Domini, secundum quamdam rationem et dignitatem gratiæ dici potest infinita : ita D. Thom. hic, et q. 29 de Veritat., a. 3, et cæteri auctores præcedenti assertione citati; et Marsil. in 3, q. 10, art. 1, in 2 part. illius, post 1 conclus.; et Altisiod., lib. 3 Sum., tract. 1, c. 5, in fine. Potest autem dupliciter explicari hæc conclusio. Primo, ut illa gratia non dicatur simpliciter infinita ulla ratione, sed solum secundum quid, quia habet quidquid pertinet ad bonum usum et operationem gratiæ, et quia se extendit ad omnes effectus gratiæ; cum enim omnes hi effectus sint finiti intensive, non potest ex hoc capite vocari hæc gratia infinita simpliciter, sed ad summum, secundum quid. Secundo potest hæc infinitas explicari solum per quamdam acceptationem, vel relationem extrinsecam, quatenus, scilicet, hæc gratia habitualis in Christo ad ipsam unionem ordinatur, ut D. Thom. dicit, art. 12, ad 2.

12. Sed in hoc considerandum est, ex sola acceptatione extrinseca ut sic non conferri gratiæ propriam aliquam dignitatem physicam vel moralem, ratione cujus possit dici infinita; tamen, si hæc acceptatio vel ordinatio non consideretur ut mere extrinseca, sed quatenus per eam fit ut illa gratia conjuncta sit aliquo modo divinæ personæ, dici potest ex hac conjunctione habere hanc gratiam quemdam infinitum valorem et dignitatem, non quia illi addatur aliquid physicum, vel reale distinctum ab ipsa, et a persona divina, seu ab unione humanitatis ad ipsam; nihil enim hujusmodi fingi aut excogitari potest; sed quia secundum moralem æstimationem quamdam dignitatem et excellentiam habet ex hac conjunctione, sicut humanitas ipsa infinitam dignitatem habet ex unione, ut D. Thom. loquitur, 1 p., q. 25, artic. 5, ad 4, et sicut operationes Christi ex eadem radice seu conjunctione habent infinitum valorem in esse meriti, ut in superioribus dictum est; illa enim unio ad Verbum quasi elevat et nobilitat quidquid illi conjungitur, juxta uniuscujusque modum et capacitatem. Unde, quia opus bonum est meritorium, dat illi infinitum valorem in illo ordine; et quia opus pœnale est satisfactorium, dat illi infinitatem in genere satisfactionis; quia ergo gratia ex propria ratione habet facere gratum et dilectum, ideo per hanc unionem accipit quamdam dignitatem et valorem, ratione cujus censetur facere infinite gratum, et hoc est habere quamdam infinitatem in esse gratiæ in ordine ad unionem. Quod recte per effectus declaratur, nam hinc habet quod sit proximum principium infiniti meriti; quamvis enim gratia unionis sit principalis radix hujus quantitatis in merito, gratia tamen habitualis est veluti proximum principium ejus. Et hinc etiam habet ut possit influere in infinitos homines : nam ad omnes potest extendi fructus ejus, etiamsi in infinitum multiplicarentur.

13. Dices : implicat contradictionem creaturam esse infinite gratam Deo, alias esset tam grata, sicut divinitas; ergo multo minus ipsa gratia potest esse infinita in ratione gratiæ. Respondetur negando antecedens, sicut supra dicebamus de merito Christi, esse, scilicet, infinitum in ratione meriti, et ut sic infinita quadam ratione placere Deo; non tamen propterea æque placet ac ipsa divinitas, quia unum est infinitum secundum quid, et alia simpliciter; sic igitur gratia unionis est in suo genere infinita, et reddit humanitatem infinite gratam, licet non æque atque est grata divinitas ipsa, quia hæc est grata per

essentiam, illa per unionem: unde illa est infinita simpliciter, hæc secundum quid, si cum illa comparetur, quamvis in suo genere sit absolute infinita; et eodem modo gratia habitualis, ut conjuncta gratiæ unionis, inde habet quamdam infinitatem inferioris quidem rationis, in suo tamen genere infinitatem simpliciter.

14. Ad fundamentum primæ sententiæ, negatur gratiam actu infinitam fieri posse. Ratio autem ibi indicata attingit difficultatem tractandam section. seq. Admittendo tamen quod argumentum supponit, scilicet, gratiam posse in infinitum augeri, respondetur totam gratiæ latitudinem, quam Deus comprehendit ut possibilem, non esse unam aliquam certam gratiam, sed esse infinitas, seu in infinitum multiplicabiles gratias, quarum una potest esse intensior alia, nulla autem earum cognoscitur quæ esse possit actu infinita. Et similiter respectu ejusdem gratiæ cognoscitur illi posse additionem fieri in infinitum; non tamen illi posse fieri additionem simpliciter infinitam, sicut de quantitate continua vel discreta dicere necesse est. Quod si urgeas de tota illa latitudine simul sumpta, respectu ejusdem numero gratiæ, respondetur illam vere non esse categorematice seu actu infinitam, sed syncategorematice, seu in potentia, ut latius in simili explicabo, infra, quæst. 10. Et hinc fit ut non possit tota simul actu convenire in re ipsa alicui gratiæ, quia repugnat hoc rationi infiniti in potentia, et quia tota illa latitudo, simul sumpta, est quasi quid indeterminatum, quod non potest cadere ut sic sub actionem et intentionem agentis.

15. Ad fundamentum secundæ sententiæ respondetur, esse æquivocationem in illo termino, gratia in esse gratiæ: nam si sit sermo de esse reali et inhærente, quod ipsa gratia confert animæ, fatemur hanc gratiam etiam in esse gratiæ esse finitam, et eodem modo conferre animæ finitam pulchritudinem, et reddere illam proportionatam finitæ gloriæ; non autem ita loquimur de gratia, quando dicimus illam esse infinitam. Alio ergo modo loquimur de esse gratiæ pertinente ad dignitatem ejus, prout ordinatur ad unionem hypostaticam, illique conjuncta est, et hoc non habet gratia habitualis ex natura sua, sed ex conjunctione ad unionem; et ita distinguitur aliquo modo ab ipsa gratia in esse qualitatis, et ideo sub hac ratione potest esse infinita, quamvis qualitas ipsa finita sit.

16. *Dubium.—Responsio.*—Indicatur autem in confirmatione illius opinionis breve dubium, scilicet, an hæc gratia, sub ea ratione qua infinita dicitur, possit augeri. Respondetur breviter, intensive non posse proprie augeri sub ea ratione qua infinita est, est enim contra rationem infiniti, ut crescere possit quatenus infinitum est, sicut supra dicebamus, unum opus Christi non habere intensive majus meritum quam aliud, quia omnia sunt simpliciter infinita in ratione meriti; unde si animæ Christi data esset intensior gratia, ut argumentum proponebat, esset quidem illa gratia major ex ea parte qua finita est; tamen dignitas, quam habet gratia ex ordine ad unionem, non esset major in una quam in alia, et ex ea parte habet infinitatem; et ideo non cresceret neque augeretur quatenus infinita est. Quod a posteriori etiam declaratur, quia non esset illa gratia principium majoris meriti, neque efficacior ad sanctificandum alios, vel ad satisfaciendum pro peccatis, etiamsi in infinitum multiplicentur, quam nunc sit gratia quam habet Christus. Dico autem non posse augeri intensive et proprie, quia extensive quodammodo augeri posset, ut si ordinetur ad unionem non tantum cum persona Verbi, sed cum omnibus personis; et similiter quoad effectum, licet non possit esse principium majoris meriti quoad valorem, quam nunc sit gratia Christi, posset tamen meritum ab illa procedens ordinari, ut in plures haberet effectum, vel quoad efficaciam, vel etiam quoad sufficientiam; posset enim ordinare meritum etiam ad salutem seu remedium malorum Angelorum, quod nunc factum non est; sed hæc omnia sunt extrinseca, nam dignitas ipsius gratiæ in se vere non augeretur, ut ex dictis satis patet; et ita loquitur D. Thomas, q. 29, de Verit., art. 3, et in 3, d. 13, q. 1, art. 2, q. 2 et 3.

17. *Dubium.—Responsio.—Objectio.—Solutio.*—Ultimo tamen quæret hic aliquis, an, sicut gratia Christi dicitur infinita modo supra explicato, possit etiam charitas vel alia similis virtus infinita appellari. Nonnulli enim Thomistæ hoc recusant concedere, quia charitas seu virtus ordinatur ad operationem, et non ad ipsum esse personale, sicut gratia habitualis; operatio autem est finita, esse vero personale est infinitum. Dico tamen etiam charitatem, et alias virtutes Christi, præsertim morales, habere in suo genere infinitatem quamdam ex unione ad Verbum, quia ex illa etiam habent infinitam quamdam dignitatem, quia revera etiam ordinantur ad unionem, ut

sint, videlicet, ornamenta et bonæ dispositiones Verbi incarnati; sunt etiam principia infiniti meriti. Et discurrendo per singulas, id facile etiam suaderi potest; nam justitia, vel religio in Christo, propter unionem ad Verbum, habet ut sit perfecta justitia respectu Dei, et perfecta gratitudo, seu gratiarum actio æqualis beneficiis acceptis; hæc autem est infinita quædam dignitas talis virtutis; simili modo humilitas vel obedientia, eo quod sunt Verbi Dei, recipiunt quamdam inæstimabilem dignitatem; quod enim intelligimus in ipsis operationibus, proportionali modo accommodandum est ipsis habitibus seu virtutibus; et eadem ratio est de reliquis omnibus. Dices: ergo eadem ratione omnia accidentia humanitatis Christi ratione unionis habent aliquam infinitatem. Respondetur concedendo habere aliquam, sed non eodem modo; sicut enim supra dicebamus, si Verbum assumeret irrationalem naturam, illam habituram quidem ratione unionis quamdam excellentiam, quatenus vere esset natura Verbi divini, quanquam illa dignitas non pertineret ad moralem et propriam sanctificationem talis naturæ, quia non est capax illius, sicut est natura rationalis, ita in proposito, accidentia omnia, quatenus sunt aliquo modo conjuncta Verbo, habent inde singularem dignitatem, ratione cujus singulari reverentia et veneratione tractanda sunt, quæ dignitas suo modo est infinita; tamen hæc non in omnibus accidentibus pertinet ad dignitatem moralem, quæ confert ad meritum, et ad valorem moralem honestarum operationum, quia non omnia sunt capacia hujus valoris, sed solum operationes liberæ, vel principia earum, quatenus talia sunt.

SECTIO II.

Utrum gratia Christi fuerit tam intensa et perfecta, ut non possit fieri intensior, et ideo Christus plenus gratia esse dicatur.

1. Duo sunt in quibus omnes Theologi conveniunt. Primum est, gratiam Christi fuisse tam intensam, ut neque in hominibus, neque in Angelis aliqua illi æqualis reperiatur nec reperiri possit, secundum potentiam ordinariam, et legem a Deo statutam. Hoc enim de fide certum est, et sufficienter probatur testimoniis Scripturæ et Patrum, quibus supra ostensum est hanc gratiam fuisse in anima Christi, et alia statim afferemus. Ratio etiam id convincit, quia cum Christus sit naturalis Filius Dei, et caput hominum et Angelorum, decuit ut haberet animam suam perfectiori gratia et gloria ornatam, quam omnis alia creatura, juxta illud Joan. 1: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre;* ubi Cyrillus, Augustinus et alii hunc locum ita interpretantur.

2. Secundum est, soli animæ Christi datam esse plenitudinem gratiæ simpliciter, quod etiam docet D. Thom. his articulis, et alii Theologi in 3, d. 13; Richard., art. 1, q. 13; Duran., q. 2; Palud., q. 1, Gab., dub. 1; Alen., 3 p., q. 11, memb. 3. Et videtur etiam de fide certum, ut colligitur ex verbis illis, Joan. 1: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis;* quo loco Erasmus et Cajetanus illam plenitudinem non ad Christum, sed ad Joannem referunt, ita constituentes litteram, ut sermo de Christo finiatur in illis verbis: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre,* et postea incipiat sermo de Joanne hoc modo: *Plenus gratiæ et veritatis, Joannes testimonium perhibet de ipso,* etc., qui solum moti sunt, quia in græco nomen πλήρης masculinum est, et in nominativo ponitur, et ideo non videtur posse construi cum antecedentibus, sed cum sequentibus. Sed est plusquam temeraria expositio contra communem usum et sensum totius Ecclesiæ, et contra omnes antiquos Patres, et contra contextum; statim enim subditur, Joannem Baptistam testificatum esse de Christo: *De plenitudine ejus omnes accepimus.* Unde videtur Joannes Evangelista, in confirmationem ejus quod dixerat, Verbum carnem factum fuisse plenum gratiæ et veritatis, Joannis Baptistæ testimonium adduxisse. Quod autem nomen πλήρης masculinum sit, non refert, quia nomen λόγος, cum quo græce construitur, etiam est masculinum; quod vero nominativi casus in græco sit, non constat, varia enim in græcis exemplaribus habetur lectio; et Cyrillus, lib. 1 in Joan., c. 17; et Chrysost., hom. 11 in Joan.; et Orig., hom. 2 in Matth., circa finem, in accusativo casu legisse videntur. Si autem in recto legatur (ut frequentius fit), conjungenda est lectio hoc modo: Habitavit sermo in nobis plenus gratiæ et veritatis; reliqua autem verba per parenthesim sunt interponenda, scilicet, *et vidimus gloriam ejus,* etc.; non est ergo dubium quin plenitudo gratiæ hoc loco Christo tribuatur, et talis plenitudo, quæ omnes alias superat, cum reliqui ex plenitudine ejus accepisse dicantur.

3. Quæ autem fuerit illa plenitudo gratiæ, non omnes eodem modo exponunt; nam Cyrillus et Origenes supra, ad plenitudinem divinitatis, quæ in carne apparuit per mira opera et facta divinitatis, hoc referre videntur, a quo sensu non multum distat Athanasius, in Epist. de Synodo Arimin., non longe a fine, et lib. de Humana natura suscepta, prope a principio; Chrysostomus etiam, dicta hom. 11, hanc plenitudinem refert ad opera gratiæ, tam miraculorum, quam passionis, mortis et aliarum virtutum quæ operatus est. Augustinus vero, 13 de Civit., cap. 19, hanc plenitudinem gratiæ refert ad ipsam unionem; tractatu autem 3 in Joan., dicit ipsam redemptionem, et mortem Christi esse gratiam et veritatem nobis promissam, seu potius effectum ejus, seu gratiam, quæ nobis communicatur, esse illam qua plenus dicitur Christus, quia illam nobis promeruit, et in se continet; quæ omnia vera sunt, et in plenitudine gratiæ Christi continentur; non est tamen dubium quin in hac etiam plenitudine contineatur summa abundantia et perfectio gratiæ habitualis, quæ illi data est ratione unionis, quomodo dixit August., 15 de Trinit., c. 26, Christum dictum esse plenum gratia, quia plenus erat Spiritu Sancto; et ad hunc modum dicere videtur, tract. 3 in Joan.: *Ille dedit legem, qui dedit gratiam, sed legem per servum misit, cum gratia ipse venit;* quod etiam tractat, lib. 3 contra Maxi., c. 16; et Damasc., lib. 3 de Fid., c. 22: *Ditata est,* inquit, *illa humanitas propter unionem ad Verbum omni sapientia et gratia:* et Orig., hom. 2, ex Variis, ad finem, dicit hanc plenitudinem, de plenitudine deificationis et sanctificationis esse intelligendam. Quod exponens, subdit: *Deificationis dico, quia homo et Deus in unitatem unius substantiæ adunati sunt; sanctificationis vero, quia non solum de Spiritu Sancto conceptus, verum etiam plenitudine donationum ejus repletus est; ac veluti in summitatem mystici Ecclesiæ candelabri, gratiarum lampades in ipso et de ipso fulsere.* Quod etiam confirmari potest ex illo ad Colos. 1: *In eo complacuit omnem plenitudinem inhabitare, ut sit ipse in omnibus primatum tenens.* Si ergo omnis plenitudo in Christo inhabitavit, ergo et gratiæ plenitudo, quæ post gratiam unionis dignissima est, cuique plenitudo gratiæ respondet; et hoc confirmant etiam illa testimonia, in quibus dicitur plenus Spiritu Sancto, ut Luc. 4: *Et singulariter dilectus a Patre. In quo sibi bene complacuit,* Matth. 3; unde Joan. 1, singulariter dicitur descendisse, et mansisse super eum Spiritus Sanctus; quæ omnia non solum de sanctificatione per gratiam unionis, sed etiam per habitualem a Sanctis exponuntur, et satis indicant singularem et propriam plenitudinem gratiæ Christi, quam etiam confirmant adducta in principio hujus sectionis, et latius supra, disp. 18, et fere omnibus sequentibus. Neque in hoc difficultas alicujus momenti occurrit, quæ inter explicandos articulos D. Thom. soluta non sit.

4. Solum est advertendum quod D. Thom., art. 10, notavit, interdum in Scriptura sacra tribui plenitudinem Spiritus Sancti seu gratiæ aliis Sanctis, ut Beatæ Virgini, Joanni Baptistæ, etc., non tamen eodem sensu; aliquando enim hoc genere locutionis non significatur in Scriptura certa aliqua dignitas, vel excellentia gratiæ, sed solum confuse, seu in genere, magna abundantia, seu perfectio sanctitatis, quæ non solum in magna intensione consistere potest, sed etiam in quadam extensione ad omnia opera virtutis, et ad omnes facultates hominis; ut dicitur aliquis plenus gratia et virtute, quando in omnibus sermonibus et actibus ejus singularis virtus apparet, et in omnibus suis potentiis est ita moderatus, ut gratia Spiritus Sancti in omnibus perfectus videatur. Quomodo intelligi potest illud ad Ephes. 3: *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*, etc., et illud Luc. 1, ubi dicitur *repleta Spiritu Sancto Elisabeth.* Sicut in eodem sensu interdum dicitur aliquis repletus ira aut malitia, ut Luc. 4: *Repleti sunt omnes in Synagoga ira hæc audientes;* et c. 6: *Repleti sunt insipientia;* ad Rom. 1: *Repletos omni iniquitate*, etc.; et in communi, seu vulgari sermone, hoc modo loquendi utimur ad significandum aliquem re aliqua vel perfectione abundare.

5. Aliquando vero plenitudo significat eximiam aliquam perfectionem gratiæ, quæ adæquet statum, vel munus, aut dignitatem suscipientis; plenum enim proprie dicitur, quod tantum habet quantum capere potest; et ad hunc modum plenus gratia dicitur, qui habet eximiam aliquam gratiam proportionatam dignitati vel muneri in quo a Deo constitutus est; et hæc plenitudo, cum respectiva sit, potest esse multiplex, et major vel minor, juxta diversitatem statum vel dignitatum cum quibus fit comparatio, et hoc modo alia est plenitudo B. Virginis, alia Joannis Baptistæ, etc.; omnis vero hæc plenitudo est respec-

tiva, et secundum quid; Christi vero plenitudo est plenitudo simpliciter, quia, licet gratiæ Christi plenitudo etiam fuerit proportionata dignitati personæ, et unionis, tamen, quia illa dignitas personæ erat suprema omnium, et eminenter omnes alias continens, ideo talis plenitudo respectiva in plenitudinem simpliciter redundavit, ut bene notavit Origenes, hom. 29 in Luc.; et Cajet. hic, art. 10, ad 1. Et hinc etiam factum est, ut hæc plenitudo sit quanta esse potest, non tantum ex parte objecti, sed etiam ex parte formæ, quia, scilicet, in Christo pervenit gratia ad totam intensionem et perfectionem, quam secundum se habere potest, saltem secundum legem ordinariam, et hoc modo dixit Chrysostomus, hom. 7 ad Col., Christum habere plenitudinem, quia habet totum. Plura de hac diversitate et varietate plenitudinis gratiæ legi possunt in Alexand. Alen., 3 p., q. 12, memb. 3; Palud., in 3, d. 13, q. 1, art. 2; Durando, q. 2; Gab., q. 1. art. 3, dub. 1.

6. *Dubium.* — *Prima sententia.* — His ergo existentibus certis, unum est, quod inter Scholasticos controvertitur, an, scilicet, hæc Christi gratia de potentia saltem absoluta potuerit esse intensior, et sermo est de qualitate ipsa, et de esse physico et reali ejus, in quo diximus esse finitam; nam de alia ratione, sub qua infinita est, jam supra satis diximus. In qua re variæ sunt sententiæ. Prima est, non posse gratiam Christi esse intensiorem, neque in anima Christi, neque in ulla alia creatura. Ita tenet Scot., in 3, d. 13, § Ad 1 q.; Duran., q. 1; Mars., q. 10, art. 1, in 3 p. illius, concl. 1; Cajet. hic, art. 9, 10 et 12, et infra, q. 10, art. 4, et 2. 2, q. 24, art. 7; et inclinat Palud., in 3, d. 13, q. 1; idem Duran., in 1, d. 17, q. 9; ubi Carthus., q. 8, in charitate ait dari summum gradum possibilem; citatque Henr., Ægid. et Palud.; imo ait vix aliquem, præter D. Thomam, sensisse contrarium. Pro hac vero sententia nullum fere invenio fundamentum, quod negotium possit facessere. Solum enim fundari potest in hoc, quod gratia cum sit forma creata, intrinsece limitata est; ergo tantum est capax finitæ perfectionis; ergo si ad illam perveniat, non potest ultra progredi. Et confirmari potest, quia gratia data est Christo ratione unionis; ergo dari debuit summa, quæ esse potest, cum dignitas unionis sit summa propter quam dari potest.

7. *Secunda sententia.* — Secunda sententia est, illam gratiam non posse esse majorem in anima Christi, non quia gratia ipsa de se ita sit terminata, ut non possit ulla ratione crescere, seu esse major, sed quia capacitas animæ ita est finita, ut non possit nisi tantam gratiam suscipere; unde in subjecto capaciori, verbi gratia, in Angelo, non repugnaret esse majorem. Ita opinatur Bonav., in 1, d. 17, 2 p. d., art. 1, q. 4; et Richard. ibid., art. 2, q. 4, quamvis hi duo auctores, in 3, aliter de anima Christi sentiant, ut statim dicam. Tenet vero eam opinionem Duran. in 3, d. 13, q. 1; Carthus., q. 2; Dried., tract. 2 de Captivit. et redempt. gen. hum., c. 2, p. 6, sent. 8. Sed si considerentur quæ præcedenti sectione dicta sunt, parum probabilis est hæc sententia, tum quia capacitas hæc gratiæ æqualis est in omni creatura intellectuali, loquendo de capacitate remota, quæ est in ipsa natura secundum se, quia est capacitas obedientialis, quæ non mensuratur ex perfectione naturali subjecti, sed de se indifferens est ad recipiendum omne id quod non repugnat; et ideo, licet hæc capacitas sit finita, quatenus infinitam formam suscipere non potest, ut supra diximus, circa articulum undecimum divi Thomæ, tamen quodammodo etiam est infinita obedientialis, ut loquitur idem D. Thom., q. 29, de Verit., art. 3, ad 3; et cum eo Capreol., in 3, d. 13, ad 3 Aureoli; tum etiam quia, ut supra diximus, et colligitur ex Scoto, loco supra citato, potentia capax alicujus formæ sibi non contrariæ, sed potius accommodatæ, et perficientis ipsam, de se capax est ad recipiendam talem formam in quocunque gradu, et saltem ex parte ejus non est repugnantia, neque ulla ratio aut fundamentum ejus assignari potest.

8. Minus vero probabile est quod Bonav. et Richard. affirmant, in 3, d. 13, ille in 2 p. d., art. 1, q. 2; hic vero q. 2, ad 1, scilicet, quamcumque puram creaturam, sive Angelum, sive rationalem animam, esse capacem gratiæ usque ad certum gradum, ita ut de potentia absoluta non possit recipere majorem, et nihilominus animam Christi unitam Verbo factam esse capaciorem intensioris gratiæ, quam esse possit in aliqua pura creatura, et in ipsamet anima Christi, si non esset unita Verbo; hoc enim et sine fundamento dictum est, et nullo modo intelligi potest, nam, licet congruentia ad recipiendam majorem gratiam possit esse major ratione unionis, sicut et capacitas proxima, quæ est per actum vel dispositionem propriam, augeri possit (ut loquitur D. Thom. 2. 2, q. 24, art. 7), tamen

capacitas remota, et quasi fundamentalis, quæ est in natura ipsa, nec crescere potest, nec mutari, quia hæc nihil aliud est quam entitas naturæ, cui talis perfectio non repugnat. Et deinde multo minus intelligi potest quod per unionem augeatur, cum Verbum ipsum nec possit concurrere per modum potentiæ passivæ ad suscipiendam gratiam, nec aliquo modo immutet ipsam animam secundum entitatem naturalem ejus, ut capaciorem illam faciat, et gratia hæc non aliter inhæreat illi animæ, quam si per se esset separata. Adde quod, si illa anima capacior fieret per unionem, sicut unio est infinita, ita illa capacitas infinite augeretur; ergo vel haberet illa anima infinitam gratiam, vel certe posset in illa gratia in infinitum augeri, quod isti auctores non concedunt.

9. *Tertia sententia.*—Tertia sententia referri hoc loco potest, quæ affirmat habitum gratiæ aut charitatis potuisse esse intensiorem, quam sit in anima Christi, non vero actum, quia hic habet terminum in unaquaque creatura rationali juxta capacitatem ejus, unde fit ut ipse habitus quatenus proportionatus actui augeri non possit. Ita Almain. et Petr. de Alliaco, in 3, d. 13, q. 1, quod non displicet Gabrieli, ibidem, art. 1. Fundamentum horum est, quia ad recipiendam gratiam anima tantum passive concurrit; et ideo potest recipere quantum voluerit Deus facere; at vero ad actum concurrit active, conatus autem ad efficiendum in potentia finita habet terminum. Sed hoc fundamentum supra, sectione præcedente, rejectum est, quia vis activa istarum potentiarum ad supernaturales actus non mensuratur ex naturali perfectione subjecti, sed ex virtute infusa, et motione divina, per quam potentia elevatur, ut supra naturales vires operetur; ergo efficientia istorum actuum non terminatur per naturalem conatum potentiæ; alias omnino non posset naturalis potentia efficere hujusmodi actus, quia conatus naturalis secundum se ad illos non extenditur. Sicut ergo per habitum et auxilium elevatur potentia ad substantiam talium actuum efficiendam, ita per habitum intensiorem, et majus auxilium, poterit efficere intensiorem actum; et si non datur terminus in intensione habitus, et augmento auxilii, nec dabitur in elevando potentiam non solum ad recipiendum, sed etiam ad agendum.

10. *Quarta sententia.* — *Vera sententia.* — Quarta sententia est, gratiam animæ Christi esse summe intensam, quæ ex natura gratiæ esse potest, atque adeo augeri non posse intra limites suæ naturæ, seu in statu sibi naturali, quanquam Deus per extrinsecam potentiam possit illam augere. Hæc tribuitur D. Thom. hic, art. 12; et Capreol., in 3, d. 13, ad argumentum contra secundam conclusionem; sed Capreol. nihil aliud dicit, quam D. Thom. Divus autem Thom. nunquam assignavit terminum ex natura ipsius gratiæ, sed ex ordine divinæ sapientiæ, ut in superioribus explicatum reliquimus. Nec pro hac sententia probabile video fundamentum, nam si hæc gratia potest esse major, et non habet terminum in ordine ad absolutam potentiam Dei, cur dicitur habere illum ex natura sua, cum neque ex parte subjecti, neque ex parte objecti (si de charitate loquamur), neque ex aliquo alio capite possit hic terminus assignari. Primum patet, quia gratia nulli subjecto creato est connaturalis, unde neque alicui formæ seu naturæ finitæ commensuratur; ergo ex parte subjecti non habet terminum. Secundum patet, quia objectum est omnino infinitum, quod non adæquat charitas finita in quocumque gradu existat; ergo neque ex hac parte habet terminum; aliunde vero hæc gratia est participatio quædam divinæ naturæ, quodammodo ejusdem ordinis, et quantumvis crescat, et illam magis ac magis participet, nunquam tamen attingit terminum possibilem illius participationis; ergo, sicut ipsa gratiæ natura est, ut sit supernaturalis infinitæ naturæ participatio, ita tota illa latitudo est illi connaturalis; ergo. Dicendum est igitur, quanquam Christi gratia fuerit tam intensa, ut juxta ordinem divinæ sapientiæ nulla intensior esse potuerit, de potentia tamen Dei absoluta potuisse fieri intensiorem, tam in ipsa anima Christi, quam in Angelo vel in alia anima. Ita est intelligenda sententia D. Thom. in his articulis, ut insinuatur ab ipso, art. 12, in corpore et ad 2, et infra, q. 10, art. 4, ad 3, et colligitur etiam ex 2. 2, q. 24, art. 7, ubi docet charitatem, quantum est de se, posse in infinitum augeri. Ita est etiam intelligendus Magist., in 3, d. 13, ubi idem sentit Gabr., artic. 1, notab. 3, et art. 2, in princip.; et Capreol., art. 3, ad 3 argum. Aureoli contra 2 concl., et in 1, d. 17, q. 2, concl. 2; et ibidem Gabr., q. 8, concl. 3 et 4; et Greg., q. 6, concl. 3; et Ocham, q. 8, concl. 1, et in 3, q. 7.

11. *Objectio.*—*Responsio.*—Fundamentum hujus conclusionis jam indicatum est, et explicatur breviter, quia hujusmodi augmentum

in infinitum non repugnat gratiæ, hoc solo quod forma accidentalis est essentialiter finita, quia non omnis progressus in infinitum repugnat formæ finitæ, ut patet in quantitate, quæ in infinitum augeri potest; neque enim in augmento intensionis est specialis aliqua repugnantia, quando alioquin forma intensibilis est, quia neque per talem intensionem mutatur species, aut essentia finita, neque forma ipsa in re habet aliquando infinitam perfectionem, sed semper finitam. Rursus, neque hoc augmentum repugnat gratiæ, quatenus talis forma est, quin potius ex hac parte habet omnia principia accommodata huic augmento, quia est participatio infinitæ naturæ, quæ solum ab infinito agente, tanquam a principali causa communicari potest, et per se vel facultates suas in infinitum objectum, prout in se est, tendit, et illi nunquam adæquatur; ergo. Et confirmatur, quia visio Dei finita semper augeri potest, ut infra dicetur; gratia vero est quædam forma, cui est connaturalis illa visio, propter quod dici solet, gratiam esse acceptationem ad gloriam; potest ergo ipsa gratia in infinitum crescere, sicut et ipsa gloria. Confirmatur secundo, quia nulla potest assignari ratio, propter quam repugnet hominem habentem hujusmodi gratiam quantumvis perfectam, mereri augmentum illius, et beatitudinis. Dices: eodem argumento probaretur potuisse Christum mereri augmentum suæ gratiæ et gloriæ. Respondetur: de absoluta potentia concedo, nec videtur posse in hoc dubitari, quia opera ejus dignissima erant, et poterant ad hunc effectum ordinari; tamen de facto et secundum legem ordinariam non fuit hoc expediens, quia secundum ordinem divinæ sapientiæ conveniens fuit definiri aliquem gradum gratiæ et gloriæ, quam illa anima perpetuo haberet, quia non decuit ut esset in perpetuo motu vel augmento, hoc enim est præter statum beatitudini connaturalem; debuit ergo definiri aliqua certa intensio seu perfectio, in qua perpetuo quiesceret, quæ cum ex natura rei definita non sit, ut diximus, et infinita simpliciter esse non possit, ut etiam dictum est, debuit per divinam sapientiam definiri; fuit autem multo convenientius ut totam illam perfectionem gratiæ, quam perpetuo habitura erat, simul a principio haberet consummatam et perfectam. Ad fundamenta omnium opinionum, partim inter referendum ipsas opiniones, partim confirmando nostram sententiam satis responsum est.

12. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed quæres primo quanta sit hæc intensio gratiæ Christi, quantumque excesserit aliorum hominum vel Angelorum gratias. Respondeo, hoc minime posse constare; verisimile tamen esse, tantam esse hanc unicam gratiam animæ Christi, ut omnes alias in se complectatur et excedat, ita ut si concipiamus, ex omnibus aliorum hominum et Angelorum gratiis inter se conjunctis unam consurgere habentem omnes illos gradus intensionis, intensio gratiæ Christi totam illam vel æquat, vel superat. Ratio est, quia si dignitas animæ Christi Verbo unitæ secundum se consideretur, digna erat summæ gratiæ, si esset possibilis; quia vero hæc impossibilis est, definita est per divinam sapientiam summa quædam gratia, quæ maxime esset consentanea dignitati et muneribus Christi; tota vero illa intensio optima ratione convenit Christo, tum propter dignitatem personalem, tum quia est universalis fons gratiæ, in quo tota debuit congregari, quæ in alios erat diffundenda; ergo credibile est ita factum esse, quia juxta regulam Augustini, l. 3 de Liber. arb., c. 5, id, quod vera ratione melius esse occurrerit, id credendum est fecisse Deum; et ideo Bernardus, ser. de Nativit. Mariæ, dicit Christum fuisse plenum ut fontem, Mariam ut aquæ ductum, alios ut rivulos; et ad hoc solet accommodari illud Psalm. 132: *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti ejus;* hoc enim unguentum gratiam significare, satis in superioribus ostensum est. Unde multa ex testimoniis adductis hoc confirmant, præcipue illud: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre;* et illud ad Colos. 2: *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, id est, vere, ut Theodor. et Ansel. exponunt. De quo loco videri etiam potest Augustinus, ep. 57. Hinc Bonav., dist. 3, d. 13, q. 2, ait, gratiam Christi incomparabiliter excedere gratias aliorum. Altisiod. vero, libro 3 Summ., titul. 1, cap. 5, ait excedere super omnem proportionem. De hac vero redibit latior sermo, cum sequente tomo similem quæstionem de gratia Virginis disputabimus.

13. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed quæres secundo, an quod dictum est de intensione gratiæ, intelligendum etiam sit de donis et virtutibus quæ illam comitantur. Respondetur idem omnino esse de illis sentiendum, est enim eadem ratio de illis omnibus, cum sint

eusdem ordinis, et gratiam ipsam comitentur quodammodo ut proprietates vel facultates illi proportionatæ, unde cum in Christo sint omnia hæc dona supernaturalia in summa proportione, sicut gratia est summa, ita charitas, et reliquæ virtutes omnes.

QUÆSTIO VIII.

DE GRATIA CHRISTI, SECUNDUM QUOD EST CAPUT ECCLESIÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ. Et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum Christus sit caput Ecclesiæ.

Secundo, utrum sit caput hominum, quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas.

Tertio, utrum sit caput omnium hominum.

Quarto, utrum sit caput Angelorum.

Quinto, utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis.

Sexto, utrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.

Septimo, utrum diabolus sit caput omnium malorum.

Octavo, utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

Disputavit D. Thomas de gratia Christi prout est formalis perfectio ejus, nunc de illa tractat prout est principium gratificandi alios; et quoniam hæc efficacitas convenit Christo quatenus est caput Ecclesiæ, ideo duo D. Thomas inquirit in hac quæstione. Primum est, an hæc dignitas capitis conveniat Christo, et quoniam caput dicit respectum ad membra, simul inquirit quorum sit caput. Secundum est, quæ sit gratia per quam influit seu operatur ut caput, hæc enim proprie gratia capitis dicitur.

ARTICULUS I.

Utrum Christus sit caput Ecclesiæ [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem, et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine, quia, sicut Augustinus dicit in libr. de Trinit.* [1]*, nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum Sanctum, sed solum in quantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.*

2. *Præterea, capitis non videtur esse aliud caput; sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus, secundum illud primæ ad Corint.* 11 : *Caput Christi Deus. Ergo ipse Christus non est caput.*

3. *Præterea, caput in homine est quoddam particulare membrum influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.*

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1 : *Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus (ut Apostolus docet, Roman. 12, *et* 1 *ad Corint.* 2*), ita Christus dicitur caput Ecclesiæ, secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet, ordinem, perfectionem, et virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ezech.* 16 : *Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus, et interiores et exteriores, cum in cæteris membris sit solus tactus; et inde est quod dicitur Isai.* 9 : *Senex et longævus ipse est caput. Virtutem vero, quia virtus et motus cæterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem; unde et rector dicitur caput populi, secundum illud* 1 *Reg.* 15 : *Nonne cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es? Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est, et prior, etsi non tempore; quia omnes alii receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom.* 8 : *Quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in*

[1] Infr., q. 48, art. 1, cor., q. 49, art. 1, cor., et 3, dist. 13, q. 2, art. 1; et Ver., q. 29, art. 3, corp., fin., art. 4, et art. 5, corp.; et op. 2, c. 213, et opus. 60, cap. 3, colum. 9, et 1 Cor. 11, lect. 1, col. 2, et Ephes. 1.

[1] Lib. 1 de Trinitat., art. 12, ante med., tom. 3.

multis fratribus. Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Joan. 1: Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis, ut etiam supra ostensum est [1]. *Tertio, virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ, secundum illud Joan. 1: De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Et sic patet, quod Christus convenienter dicitur Ecclesiæ caput.*

Ad primum ergo dicendum, quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo, secundum quod Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod homo, in quantum, scilicet, ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt saluliferæ, utpote gratiam in nobis causantes, et per per meritum et per efficientiam quamdam. Augustinus [2] *autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum Sanctum per auctoritatem; instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii Sancti dicuntur dare Spiritum Sanctum, secundum illud Galat. 3: Qui tribuit vobis Spiritum, etc.*

Ad secundum dicendum, quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia; sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis; sed corpus similitudinarie dictum, id est, aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis; et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput, rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit, capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur

COMMENTARIUS.

1. *Quid D. Thomas nomine Ecclesiæ intelligat in hoc articulo.* — Quoniam hæc capitis appellatio metaphorica est, non potest proprie de ea disputari, nisi prius constet, quid per illam metaphoram significetur; et ideo merito D. Thomas in hoc articulo ad tres conditiones reduxit rationem capitis, in quibus hoc caput mysticum naturale caput imitatur, scilicet, ut sit aliquo modo primum in ordine, et excedat perfectione, et in alia membra influat; quærere ergo an Christus sit caput, nihil aliud est quam quærere an habeat has tres conditiones, et præcipua difficultas est de tertia, tum quia illa est quæ præcipue attenditur in capite, præsertim mystico seu morali; tum etiam quia de aliis duabus conditionibus satis ex superioribus constat, eas in Christo reperiri. Quid vero nomine Ecclesiæ in hoc titulo D. Thomas intelligat, non satis manifestum est, an, scilicet, intelligat solam Ecclesiam militantem in hominibus, an vero simpliciter totam Ecclesiam, ut ex Angelis et hominibus constat, et partim militat, partim triumphat; doctrina enim articuli in utroque sensu vera est, et ad utrumque accommodari posse videtur; si tamen D. Thomas attente legatur in hoc et sequentibus articulis, non obscure intelligi poterit, eum de Ecclesia in posteriori sensu fuisse locutum; ex hoc enim principio hic stabilito, scilicet, quod Christus est caput Ecclesiæ, infert in sequentibus esse caput hominum et Angelorum, ut expresse videri potest in art. 4; et hoc modo loquitur Paulus de Ecclesia, loco hic citato in argumento *Sed contra est*, ad Ephes. 1, cum inquit: *Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam;* præmiserat enim Christum esse constitutum supra omnes principatus, etc.

2. Explicato titulo, responsio est facilis, Christum, scilicet, esse caput totius Ecclesiæ, cujus assertionis probatio in articulo clara est. Solum in prima conditione advertere oportet, quod D. Thomas ait, gratiam Christi esse priorem non tempore, sed secundum propinquitatem ad Deum, per quam propinquitatem non videtur intelligere specialem conjunctionem per gratiam unionis, sed prioritatem in ordine intentionis, quia, scilicet, gratia Christi in mente et intentione divina fuit prior; hoc enim probat ratio, quam statim subdit, quia omnes alii, nimirum Angeli et homines (juxta expositionem datam), receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius. Unde fit etiam tertiam conditionem, scilicet, quod habeat virtutem influendi in omnia membra Ecclesiæ, eodem modo esse intelligendam, quanquam testimonia, quibus D.

[1] Q. præced., art. 9.
[2] Loco cit. in argum.

Thomas utitur, de solis hominibus sufficienter exponi posse videantur, scilicet ad Rom. 8 : *Quos præscivit et prædestinavit;* et Joan. 1 : *De plenitudine ejus omnes accepimus*. Sed primum testimonium D. Thomas intelligere videtur de omnibus prædestinatis; in posteriori vero intelligi potest, Joannem loqui non ut hominem tantum, sed ut membrum Ecclesiæ, quæ tota ex plenitudine Christi sanctificatur.

3. De solutione ad 1, dicendum est late infra, q. 13, et q. 62, quomodo, scilicet, Christus vel per humanitatem suam, vel per sacramenta gratiam influat.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput hominum, quoad corpora; Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, in quantum influit spiritualem sensum et motum gratiæ in Ecclesiam. Sed hujus spiritualis sensus et motus capax non est corpus; ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.*

2. *Præterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium; quod est inconveniens.*

3. *Præterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth.* 1, *et Luc.* 3. *Sed caput est primum inter cætera membra, ut dictum est* [2]*; ergo Christus non est caput Ecclesiæ quantum ad corpora.*

Sed contra est quod dicitur Philip. 3 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.*

Respondeo dicendum, quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma ejus et motor. Et in quantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam et cæteras proprietates convenientes humano corpori, secundum suam speciem; in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animæ. Sic ergo dicendum est, quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est [1]. *Unde tota Christi humanitas, secundum, scilicet, animam et corpus, influit in homines, et quantum ad animam, et quantum ad corpus; sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus. Uno modo, in quantum membra corporis exhibentur arma justitiæ in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit, Rom.* 6. *Alio modo, in quantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom.* 8 : *Qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod sensus spiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter, sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est [2].

Ad secundum dicendum, quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod, licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud 1 *ad Corint.* 15 : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.*

COMMENTARIUS.

1. Sensus hujus quæstionis, juxta dicta in præcedenti articulo est, an Christus ut auctor gratiæ aliquid influat in corpora nostra.

2. Et respondet affirmando, nam quamdiu hic vivimus, influit virtutem et auxilium, ut corpora nostra justitiæ organa efficiantur, et ut non solum cor, sed etiam caro in ipsum exultet, ut sic facilius et virtutem operetur, et passiones vel crucem sustineat; denique omnia bona corporis, quæ sunt media utilia ad salutem æternam, propter Christum dantur, et ad hunc influxum pertinent; in futura autem vita influet corporum resurrectionem, et vitam immortalem, et alias dotes corporis gloriosi; est ergo Christus caput etiam corporum, quamvis secundario, quia bona gratiæ, quibus corpus est capax, secundaria sunt, et minus principalia in illo ordine. Unde etiam fit Christum secundum corpus suum habere rationem capitis, quia per corpus suum nos redemit, et sanguine suo nos lavit, et in statu

[1] 3, d. 13, q. 2, art. 2, q. 3. Et Veri., q. 29, art. 4, ad 1. Et op. 60, c. 3, col. 7.
[2] Art. præc., ad 3.

[1] Q. 6, art. 1.
[2] In corp. art.

gloriæ per corpus suum beatificabit corpora nostra, et per modum efficientis, et per modum objecti; non est tamen necesse ut semper per actionem corporis influat in corpora, et per actionem animæ in animas, nam etiam per actionem corporis potest influere in animam, et per actum animæ in corpus; quod quidem de influxu morali manifestum est, nam per passionem corporis satisfecit, et liberavit animas a pœna, et per actus animæ meruit ipsis corporibus gloriam. De influxu vero physico dicetur infra, q. 13, et hæc videntur sufficere ad hujus articuli expositionem.

ARTICULUS III.

Utrum Christus sit caput omnium hominum [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum; caput enim non habet relationem, nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ est corpus Christi, ut dicitur Ephes.* 1. *Ergo Christus non est caput omnium hominum.*

2. *Præterea, Apostolus dicit, ad Ephes.* 5, *quod Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi. Sed multi sunt etiam fideles in quibus invenitur macula, aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.*

3. *Præterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum, sicut umbra ad corpus, ut dicitur Colos.* 2. *Sed Patres Veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Hebr.* 8 : *Qui exemplari et umbræ deserviunt cœlestium. Non ergo pertinebant ad corpus Christi, et ita Christus non est caput omnium hominum.*

Sed contra est quod dicitur 1 *Timot.* 4 : *Est Salvator omnium hominum, et maxime fidelium. Et* 1 *Joan.* 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Salvare autem homines, et propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo, secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.*

[1] Infra, q. 13, art. 3, corp., et q. 19, art. 4, corp. et ad 1; et 3, dist. 13, q. 2, art. 1, q. 2 et 3.

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter corpus hominis naturale, et corpus Ecclesiæ mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus, qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius. Neque etiam quantum ad esse gratiæ, quia eorum etiam, qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quædam tamen sunt in potentia, quæ nunquam reducuntur ad actum. Quædam vero sunt quæ quandoque reducuntur ad actum. Et hoc secundum triplicem gradum, quorum primus est per fidem, secundus per charitatem viæ, tertius per fruitionem patriæ. Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam; secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per charitatem; tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem; quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda, secundum divinam prædestinationem; quinto vero, eorum qui in potentia sunt sibi uniti, quæ nunquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt prædestinati, qui tamen ex hoc seculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illi, qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quæ quidem potentia in duobus fundatur. Primo quidem et principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem. Unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ; in quo si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, ut dicitur primæ Joannis primo. Sunt tamen quædam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem charitatis. Qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter,

sed potentialiter, nisi forte imperfecte, per fidem informem, quæ unit Christo secundum quid, et non simpliciter, ut scilicet, per Christum homo consequatur vitam gratiæ. Fides enim sine operibus mortua est, ut dicitur Jacob. 2. Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitæ, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quod Sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem, ut patet per Philosophum, in lib. de Memor. et remin.[1]. *Et ideo antiqui Patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem, et dilectionem eamdem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ, ad quod nos pertinemus.*

COMMENTARIUS.

1. Distinguit D. Thomas omnes homines qui a principio mundi usque ad finem futuri sunt, in tres ordines, beatorum, viatorum et damnatorum.

2. *Christus est caput beatorum et viatorum omnium. — Objectio.— Responsio.— Objectio. — Responsio.* — Et respondet Christum esse caput beatorum et viatorum omnium, in quocumque statu sint, non tamen damnatorum. Cajetanus beatorum nomine comprehendi putat antiquos Patres, qui in sinu Abrahæ existebant. Sed melius eos intelligimus sub nomine viatorum, quia per fidem adhuc ambulabant, et temporalem pœnam damni, seu carentiam visionis Dei, saltem propter culpam totius naturæ sustinebant; et in eodem ordine comprehenduntur sine ullo dubio animæ purgatorii, et omnes qui in hac vita mortali vivunt, sive sint prædestinati, sive reprobi, sive justi, sive injusti, fideles vel infideles; omnes enim, dum hic vivunt, possunt salvari, et Christi influxum suscipere. Dices : qui fide carent non sunt membra, sunt enim bis mortui, ut Judas dicit in sua Canonica, quia neque spiritualem vitam, neque aliquem illius motum participant. Dicetur fortasse hæc esse membra in potentia, sicut ea, quæ fidem habent, et non charitatem, sunt membra mortua actu, viva autem in potentia. Sed contra, ergo Christus erit caput illorum in potentia, non in actu. Respondetur negando consequentiam, duo enim in capite considerari possunt: aliud est ipsum esse capitis, aliud est actualis unio membrorum ad ipsum. Christus igitur actu habet quidquid ad esse seu constitutionem capitis pertinet, et de se potens est ad influendum in omnia membra, et sine ulla sui mutatione omnibus uniri potest, si ipsa illi conjungi velint; interdum etiam habet aliquam influentiam in eos qui tantum sunt membra in potentia, in mittendo aliquas illustrationes, seu inspirationes, ut eos paulatim ad suam fidem et amorem trahat; est enim hoc caput ita efficax, ut possit agere in membrum separatum, seu in potentia tantum, ut illud sibi tandem conjungat.

3. *Christus non est caput damnatorum. — Objectio. — Responsio.*—In tertio ordine constituuntur damnati, et in eo comprehenduntur, tam illi qui propter actuale, quam qui propter solum originale peccatum a regno cœlorum exclusi sunt, et horum omnium negatur Christum esse caput, quia nullum gratiæ influxum illis tribuit, neque illi sunt in statu quo possint illum participare, quia pro illis, ut in eo statu existentibus, Christus nec sua merita, nec satisfactionem obtulit. Dices: damnati in inferno puniuntur citra condignum; sed hoc beneficium confertur illis propter Christi merita; ergo jam sentiunt aliquem influxum a Christo. Pueri etiam qui in solo originali mortui sunt, recipiunt aliquando (ut credibile est) aliquam Dei cognitionem et amorem, et aliquem modum felicitatis; sed hoc totum non immerito in Christum revocari potest. Respondetur, hos omnes nullum beneficium sentire aut recipere ex meritis Christi perfectum, quia meritum Christi non communicatur alicui nisi per fidem, vel saltem remote propter dispositionem aliquam ad fidem obtinendam ordinatam, quæ omnia tandem ad charitatem et gloriam consequendam referuntur; isti autem omnes sunt jam incapaces fidei, et aliorum supernaturalium bonorum quæ in illa fundantur, vel per eam obtinentur; illa ergo, si quæ est, remissior pœna in damnatis, non est ex meritis Christi, sed ex quadam generali providentia, et benignitate Dei; et simili modo, si bonum aliquod conferendum est iis qui in solo originali decedunt, illud solum erit naturalis ordinis, et ad generalem providentiam pertinebit.

4. Reliqua, quæ hoc loco a D. Thoma insinuantur de membris Christi et Ecclesiæ,

[1] Cap. 2, in med., tom. 2.

quæ sint, et per quid constituantur, non sunt hic disputanda, cum ad materiam de Ecclesia pertineant, de qua in 2. 2, q. 1, disserendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus sit caput Angelorum [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim et membra sunt unius naturæ; sed Christus, secundum quod est homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus : quia, ut dicitur Hebræor. 2, nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.*

2. *Præterea, illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiam, quæ est corpus ejus, ut dicitur Ephes. 1. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam; nam Ecclesia est congregatio fidelium, fides autem non est in Angelis; non enim ambulant per fidem, sed per speciem; alioquin peregrinarentur a Domino, secundum quod Apostolus argumentatur, 2 ad Corinth. 5. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.*

3. *Præterea Augustinus dicit super Joannem* [2], *quod, sicut Verbum, quod erat in principio apud Patrem, vivificat animas, ita Verbum caro factum vivificat corpora, quibus Angeli carent. Sed Verbum caro factum, est Christus secundum quod homo. Ergo Christus secundum quod homo non influit vitam Angelis. Et ita secundum quod homo non est caput Angelorum.*

Sed contra est quod Apostolus dicit, Colossens. secundo : Qui est caput omnis principatus et potestatis. Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput Angelorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est [3], *ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem, quod ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicitur enim Ephes. 1, quod constituit eum, scilicet Christum, Deus Pater ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem potestatem, et principatum, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro, et omnia subjecit sub pedibus ejus. Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum; unde et Matthæi quarto legitur, quod accesserunt Angeli et ministrabant ei.*

Ad primum ergo dicendum, quod influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas, secundum quas homines conveniunt cum Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia secundum statum viæ est congregatio fidelium; sed secundum statum patriæ est congregatio comprehendentium; Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus [1] *ibi loquitur secundum quamdam similationem causæ ad effectum; prout, scilicet, res corporalis agit in corpus; et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.*

[1] 3, d. 13, q. 2, art. 2, q. 1, et d. 14, a. 3, q. 2, et 6, corp. Et Ver., q. 29, a. 4 et 5; opusc. 2, c. 222. Et 1 Cor. 11, col. 2; et Ephes. 1, in fin.

[2] Tract. 22, ante medium, et 19 tract., a med., tom. 9.

[3] Art. 1, ad 2.

COMMENTARIUS.

Affirmat D. Thom. et tota littera perspicua est. Solum adverto, si doctrina hujus articuli cum doctrina articuli primi conferatur, satis

[1] Loco cit., in argum.

ex mente D. Thom. constare Christum habere influentiam gratiæ in Angelos, nihil enim aliud hic facit, quam respectu Angelorum applicare Christo tres conditiones capitis, quas art. 1 posuerat. Cum ergo hic concludit de influentia Christi, non tantum homines, sed etiam Angelos recipere, nisi valde ambigue et æquivoce loquatur, de influentia gratiæ eum loqui necesse est. Ne vero quis existimet eum locutum esse de influentia pertinente ad ordinem gratiæ, non tamen de primaria influentia ipsius gratiæ, sed de secundaria alicujus accidentalis perfectionis, hoc excludit D. Thomas solutione ad primum, ubi, ut ostendat Christum secundum humanam naturam esse caput Angelorum, etiamsi natura humana corporea sit, inquit primariam influentiam hujus capitis super homines esse quantum ad animas, in quibus sunt aliquo modo similes Angelis, et ideo posse Christum eamdem influentiam in illos habere, atque adeo esse illorum caput; certum autem est illam influentiam principalem, quam habet Christus super homines quantum ad animas, esse ipsius gratiæ influxum seu donationem. Et hæc quantum attinet ad mentem D. Thom.; nam de re ipsa non est animus disputandi usque ad q. 19, ubi de Christi merito agendum est.

ARTICULUS V.

Utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis [1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit eadem gratia, qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus Roman.* 5 : *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum, in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, et aliud est peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi, et alia est gratia ejus, in quantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.*

2. *Præterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia ejus personalis, scilicet, ad sanctificationem illius animæ; et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia ejus in quantum est caput Ecclesiæ.*

3. *Præterea, sicut supra dictum est* [1], *in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet, gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis; sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis; ergo etiam est alia a gratia capitis.*

Sed contra est quod dicitur Joan. 1 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo, secundum hoc, quod habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est* [2]. *Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum, et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.*

Respondeo dicendum quod, quia unumquodque agit in quantum est ens actu, oportet quod idem sit actus quo aliquid est actu, quo agit, sicut idem est calor, quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus, quo aliquid est actu, sufficit ad hoc, quod sit principium agendi in alia; cum enim agens sit præstantius patiente (ut Augustinus dicit, 12 *super Gen. ad litteram* [3], *et Philosophus, in* 3 *de Anima* [4]*), oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra* [5], *quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam; et ideo ex illa eminentia gratiæ, quam accepit, competit sibi, quod gratia illa ad alios derivetur; quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiæ, justificans alios; differt tamen secundum rationem.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale; quia in eo persona

[1] 3, d. 13, q. 3, art. 2, q. 1 et 2. Et 4, d. 5, q. 1, art. 3, q. 2, ad 3. Et Veri., q. 29, art. 2, corp. fin., et ad 6, et opusc. 2, c. 222 et 223. Et Joan. 3, lect. 6, col. 2.

[1] Q. 6, art. 6.
[2] Q. 7, art. 9.
[3] C. 16, circa med., tom. 3.
[4] Text. 19.
[5] Art. 1 hujus q., et q. 7, art. 9.

corrupit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos, mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ et personæ.

Ad secundum dicendum, quod diversi actus, quorum unus est ratio, et causa alterius, non diversificant habitum; actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio justificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est, quod per hujusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis. Quamvis personalis gratia possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quamdam ad unionem. Et secundum hoc una per essentiam est gratia unionis, et gratia capitis, et gratia singularis personæ, sed differens sola ratione.

COMMENTARIUS.

Peccatum originale proprie non fuit in Adamo, sed in filiis. — Affirmat D. Thomas, quia eadem est forma qua agens in se perficitur, et agit in alios; et littera corporis articuli clara est. Solum argumentum primum cum solutione indiget aliqua explicatione. Est ergo argumentum, quia in Adamo aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros; ergo et in Christo alia est gratia capitis, et alia gratia personæ. Respondet D. Thom. negando consequentiam. Sed in antecedenti adverto peccatum originale proprie non fuisse in Adamo, sed in filiis, ad quos peccatum primi parentis per originem derivatur; et hoc modo sicut distinguitur peccatum originale a personali Adæ, ita distinguitur justitia baptismalis seu Christiana, quæ per Christum ad nos derivatur, a propria gratia et justitia, quæ est in ipso Christo capite; sed non hoc sensu procedebat argumentum; quanquam enim in Adamo non fuerit peccatum originale, id est, per originem contractum, fuit tamen peccatum quasi habituale, cui simile est originale peccatum, quod nos ab illo trahimus, et hoc vocavit D. Thom. peccatum originale in Adamo; quod tamen etiam dici potest personale, quia per actum proprium ipsius personæ fuit contractum, et ita in hoc proportionaliter convenit cum gratia Christi; quia sicut gratia capitalis in Christo necessario est etiam personalis, ita peccatum illud simul et capitale fuit et personale; tamen D. Thomas ipsum actuale peccatum Adæ videtur proprie vocare personale, et hoc distinguit ab ipso habituali peccato, et hoc modo constituit differentiam inter Adamum et Christum, quod in Adamo peccatum ipsum habituale, quod fuit veluti totius naturæ deordinatio, ortum est ex peccato actuali, et ita corrupta est natura per actionem personæ; natura vero sic corrupta communicatur filiis Adæ, et cum natura communicatur etiam culpa; et hoc modo distinguitur in Adamo peccatum naturæ a peccato personæ; at vero in Christo gratia communicatur humanæ naturæ assumptæ, non per aliquam actionem ipsius naturæ, sed immediate a Deo propter dignitatem personæ; ipse vero Christus communicat nobis gratiam, non per actionem seu communicationem naturæ, sed per propriam personalem actionem suam; et ideo in eo non distinguitur personalis gratia a capitali. Potest etiam alia differentia inter Adamum et Christum excogitari, quia in Adamo solum unum peccatum, scilicet, esus cibi prohibiti, fuit, ut ita dicam, capitale; alia vero, si quæ commisit, fuerunt tantum personalia; at vero in Christo omnis gratia personalis fuit etiam capitalis, et omne opus ab illa procedens fuit non solum in se bonum, sed etiam utile ac meritorium aliis, quo sensu dici potest omne opus Christi fuisse opus capitis. Ratio vero hujus differentiæ est, quia Christus per se propter excellentiam personæ suæ est caput hominum, et ideo omnis gratia illius est gratia capitis, quia est diffusiva suæ virtutis ad alios. Et similiter omnis actio illius est sufficiens ad perficiendum alios; at vero Adam non habuit ex intrinseca suæ personæ conditione, ut peccatum ejus esset peccatum totius naturæ, sed quatenus ex peculiari lege et pacto Dei acceperat illud peculiare præceptum veluti nomine totius naturæ, et tanquam principium totam illam in se continens, et ideo illa transgressio fuit, ut ita dicam, capitalis, non tamen omnis alia. Reliqua argumenta clara sunt.

ARTICULUS VI.

Utrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo [1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo. Dicitur enim primo Regum 15 : Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es. Sed una est Ecclesia in Novo et Veteri Testamento. Ergo videtur quod eadem ratione aliquis alius homo præter Christum poterit esse caput Ecclesiæ.*

2. *Præterea, ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ, quod gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere, secundum illud Ephes. 4 : Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus. Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse Ecclesiæ caput.*

3. *Præterea, Christus, ex eo quod præest Ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam Pastor et fundamentum Ecclesiæ. Sed non sibi soli Christus retinuit nomen Pastoris, secundum illud 1 Petri 5 : Cum apparuerit Princeps pastorum, percipietis immarcessibilem gloriæ coronam. Nec etiam nomen fundamenti, secundum illud Apocalyp. 21 : Murus civitatis habens fundamenta duodecim; ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.*

Sed contra est quod dicitur Colos. 2 : Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei. Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum, quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu, prout, scilicet, virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cætera membra. Alio modo, secundum quamdam exteriorem gubernationem; prout, scilicet, secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ non est ab aliquo, nisi a solo Christo, cujus humanitas, ex hoc quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi. Sed influxus in membra Ecclesiæ, quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire. Et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiæ, secundum illud Amos 6 : Optimates capita populorum. Differenter tamen a Christo : primo quidem quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent, secundum omnem locum, et tempus, et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet, tempore sui pontificatus, et secundum determinatum statum, prout, scilicet, sunt in statu viatoris. Alio modo, quia, Christus est caput Ecclesiæ propria virtute et auctoritate. Alii vero dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi, secundum illud 2 Corinth. 2 : Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi; et secundum illud secundæ ad Corinth. 5 : Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout dicitur rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea, quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit super Joann.[1]*: Si præpositi Ecclesiæ Pastores sunt, quomodo unus Pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris? Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, in quantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem dicit* [2]*, pastorem esse dedit membris suis, ostium vero nemo nostrum se dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit. Et hoc ideo, quia in ostio importatur principalis auctoritas, in quantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum; et ipse solus Christus est per quem accessum habemus in gratiam istam, in qua stamus. Per alia vero nomina prædicta potest importari auctoritas, non solum principalis, sed etiam secundaria.*

[1] Infra, art. 7, corp. Et Verit., q. 29, art. 4, corp. Et 1 Cor. 11.

[1] Tract. 46, in medio illius, tom. 9.

[2] Tract. 47 in Joann., inter princ. et med., tom. 9.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — Hæc quæstio, ut ex superioribus constat, solum movetur de influentia capitis, nam de duabus aliis conditionibus, satis ex superioribus constat inventas esse in Christo, proprio quodam et singulari modo : et ita D. Thomas in hoc articulo solum de influentia respondet.

2. *Responsio.*—Dicitur igitur internam gratiæ influentiam esse propriam Christi capitis; externam vero, quæ est per gubernationem seu jurisdictionem , interdum communicari aliis secundum quamdam capitis participationem. Quæ distinctio difficultate non caret; nam, si est sermo de influxu externo ejusdem perfectionis et excellentiæ cum influxu ipsius Christi, hoc modo nullus habet influxum capitis, nisi Christus ; si vero sit sermo de influxu participato, et dependente a Christo, sic etiam internus influxus gratiæ communicatur aliis ; nam remissio peccatorum ad hunc influxum pertinet, et hæc sacerdotibus communicatur. Respondetur primo, sermonem D. Thomæ esse præcipue de influxu gratiæ, quæ est per modum meriti et redemptionis ; hic enim est qui proprie convenit in Christum, ut est caput Ecclesiæ, et hic non communicatur aliis, qui aliquam rationem capitis participant. Deinde potestas regendi Ecclesiam, quæ communicatur aliis, qui aliquo modo sunt capita, licet sit inferior potestate Christi, et ab illa manans, tamen, in suo genere, est propria et quasi principalis, sicut potestas aut virtus causæ secundæ, vel sicut potestas regia et dominativa, est in suo ordine propria et principalis, quamvis a Deo derivetur; et ideo per hanc potestatem vere constituuntur Pastores Ecclesiæ, superiores, et veluti capita in suo genere, quoad hunc influxum externum ; at vero potestas influendi gratiam vel dandi remissionem peccati, omnino est quasi instrumentaria, et ideo non censetur proprie exerceri a ministro ut capite, sed ut ab instrumento ipsius capitis ; Christus vero habet potestatem hanc tanquam caput, quia, licet ejus humanitas non possit gratiam efficere nisi ut instrumentum Verbi, tamen nihilominus hoc illi est debitum ratione suæ excellentiæ personalis, et propter suum infinitum meritum; et ideo est veluti causa principalis hujus influxus, ut quæstione 13 explicabitur.

DISPUTATIO XXIII.

DE DIGNITATE ET GRATIA CAPITIS, QUÆ EST IN CHRISTO.

Si hoc loco tractanda essent omnia quæ sub hac metaphora capitis comprehendi possunt, oporteret quæstiones multas, quas D. Thom. in sequentibus tractat, huc revocare ; quia (ut diximus) hoc nomine præcipue indicatur potestas Superioris ad influendum in omnes eos qui sunt veluti partes ejusdem corporis mystici seu politici ; unde in præsenti materia ad dignitatem capitis Christi pertinere potest potestas ferendi leges, condendi Ecclesiam, illuminandi, sanctificandi, etc. Et ita sub dignitate capitis continetur non tantum dignitas Redemptoris et Sanctificatoris, sed etiam dignitas Sacerdotis summi, regis, legislatoris, Doctoris, et si quæ sunt aliæ similes. Hoc vero loco non agimus de dignitate capitis Christi sub tota hac amplitudine, sed solum in ratione Sanctificatoris, seu Justificatoris, quia solum agimus de hac dignitate in ordine ad gratiam Christi explicandam. Quia vero hæc quæstio hoc sensu explicata omnino pendet ex cognitione meritorum Christi, ideo , ne materias confundamus, brevissime illam expediemus, duo tantum explicando, scilicet, hanc dignitatem convenire Christo respectu omnium creaturarum, eo modo quo illæ sunt capaces effectus hujus potestatis, et quæ sit gratia quæ Christo ut capiti conveniat.

SECTIO I.

Utrum Christus sit totius universi caput, præsertim hominum et Angelorum.

1. Sensus quæstionis est de Christo homine, ut homo est, seu secundum humanitatem specificative, ut aiunt, id est, an in ipsa humanitate habeat hanc dignitatem, et per eam munus capitis exerceat ; de qua tres sententiæ referri possunt. Prima affirmat Christum esse caput hominum tantum , non Angelorum, nec aliarum creaturarum. Ita Altisiod., lib. 3 Sum., tract. 1, c. 4, q. 2 ; Gabriel indicat in 3 , dist. 13 , art. 3 , dub. 2 , ubi dicit Christum ut hominem non esse caput Angelorum, nisi quoad excellentiam et perfectionem gratiæ. Idem tenet Driedo, tract. 2 , de Captiv. et redemp. gen. human., c. 2, p. 3, art. 5, prop. 4, fol. 51 ; Soto, in 4, dist. 49, q. 4, art. 2, in fine, cui sententiæ videntur fa-

vere multi Patres, qui, ubicumque Paulus dicit Christum esse caput hominum et Angelorum, explicant hominum esse caput secundum humanitatem, Angelorum vero secundum divinitatem, quos infra adducam. Fundamentum vero hujus sententiæ potest esse duplex. Primum, quia Christus, ut homo, non est ejusdem naturæ cum Angelis; caput autem debet esse homogeneum. Secundum, quia Christus non meruit gratiam Angelis. Secunda sententia est, Christum esse caput omnium hominum et Angelorum, quia in omnes potest influere gratiam vel supernaturale aliquod donum, non vero aliarum creaturarum, quia illæ non sunt capaces hujus influxus. Hæc videtur esse D. Thomæ sententia in his articulis, nam primam illius partem aperte docet, secundam vero satis indicat, art. 2, ad 2. Idem Alexand. Alens., 3 p., q. 12, m. 2, art. 1; et alii Doctores, in 3, dist. 13; Richard., art. 2, q. 3; Palud., q. 1, art. 3; Durand., q. 2; Turrecrem., lib. 1 Sum. Eccles., cap. 45 et sequentibus. Tertia sententia est, Christum esse caput non solum hominum et Angelorum, sed etiam creaturarum omnium. Hanc late tractat Galat., lib. 7 de Arcanis cathol. verit., c. 2 et sequent.; et Catherin., lib. de Eximia Christi prædest., quibus favere videtur Orig., hom. 2 in Ps. 36, col. 2, dicens: Christus cujus omne hominum genus, imo fortasse totius creaturæ universitas corpus est, etc. Et Hilar., in lib. de Synodis, ubi ex Conc. Sirm. refert, Christum esse caput omnium, caput autem Christi esse Deum. Quod necessario videtur intelligendum de Christo homine, nam Christus, ut Deus, licet habeat principium, scilicet Patrem, non tamen potest dici caput ejus, cum non sit quid perfectius.

2. *Prima conclusio. — Objectio. — Solutio. Esse caput Ecclesiæ proprius accommodatur Christo, quam esse cor illius.* — Dico primo, Christum esse caput totius Ecclesiæ, quæ ex hominibus constat, sive in terra militantis, sive in cœlo regnantis. Hæc conclusio est de fide; probatur ex Paul., ad Ephes. 1: *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius.* Ubi constat sermonem esse de Christo homine; præmittit enim: *Suscitans eum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in cœlestibus, et omnia subjecit sub pedibus ejus;* Christus enim non ut Deus, sed ut homo suscitatus est, et illi non tantum ut Deo (quod jam per se habebat), sed etiam ut homini omnia subjecta sunt. Unde Anselm. non incommode, ibi inquit significatam esse humanitatem, quia sicut pes, inferior pars corporis est, ita humanitas est inferior Christi natura. Ac denique Ecclesia non dicitur corpus Christi ut Dei, sed ut hominis; ergo similiter Christus est caput ejus, non tantum ut Deus, sed ut homo; unde c. 4: *Veritatem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus;* et c. 5: *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ, ipse Salvator corporis ejus*, etc. Et ita interpretantur hæc loca Chrysost., Hierony., Ambros., Theodoret., Theophyl., et alii Patres. Simile est illud ad Colos. 1: *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ*, quem locum tractans Hilar., 8 de Trinit., sub fine, inquit: *Ob dispensationem corporis nostri ipse est caput;* et idem docet Basil., lib. de Spiritu Sanct., c. 5; Augustin., optime, præfatione ad 2 Enarrationem Psalm. 29, et ad Psalm. 139, et serm. 50 de Verbis Dom., et epist. 50, in fine, et 57, in fine, ubi ait, aliter habitare Deum in Christo ut in capite, et aliter in cæteris membris, et lib. 1 de Trinit., c. 12, dicit Christum secundum formam servi esse caput Ecclesiæ. Ratio vero est quam supra, circa art. 1 D. Thomæ, explicatam reliquimus. Et potest confirmari ex Paulo, 1 ad Cor. 12, et aliis locis, ubi Ecclesiam dicit esse unum corpus habens diversa membra, quorum diversa sunt munera seu ministeria; ergo oportet ut hoc corpus unum habeat caput, non tantum quasi extrinsecum, quod est Deus, sed etiam veluti intrinsecum, et quasi homogeneum; hoc autem non potest esse nisi Christus, qui inter omnia hujus Ecclesiæ membra eminet, et in omnia influit. Dices: pari ratione posset dici cor Ecclesiæ, quia etiam cor influit, et est membrum principale. Respondetur: quanquam concederetur totum, non esset magnum inconveniens; negatur tamen consequentia cum D. Thoma art. 1, ad 3, quia cordis influentia est occulta et invisibilis, et ideo in Ecclesia potius Spiritui Sancto accommodatur; caput autem habet eminentiam inter alia membra, et influentiam magis visibilem; et ideo hæc metaphora magis accommodatur Christo homini, qui in natura assumpta est caput visibile. Sed objicies, quia Christus, ut homo, non habuit sufficientem vim ad influendum in alios; ergo ut sic non potest esse caput. Antecedens patet, tum quia alias omnes homines haberent hanc vim; tum etiam quia sola humanitas non potest esse principium tam perfecti meriti. Respondetur non esse sermonem de Christo ut homine reduplicative, sed specificati-

ve. Unde non excluditur dignitas suppositi divini, sed illa est veluti radix hujus dignitatis, quæ in humanitate et per humanitatem exercetur.

3. *Christus solum in hac vita est caput reproborum, perpetuo tamen prædestinatorum.* — Et ex hac conclusione infertur, Christum esse caput omnium hominum, qui recipiunt, vel possunt recipere influxum ejus, ut circa art. 3 satis explicatum est; et quia omnes homines pro aliquo saltem tempore sunt in statu in quo possunt recipere hunc Christi influxum, ideo simpliciter omnium illorum caput est; aliquorum quidem solum ad tempus, quamdiu in hac vita degunt, scilicet reproborum; aliorum vero perpetuo, scilicet prædestinatorum, quamvis ipsi non semper illi eodem modo conjungantur; aliquando enim sunt membra illius viva, aliquando mortua, donec ad statum patriæ perveniunt, ubi perfectissime illi conjunguntur.

4. Sed dubitari hic potest primo de infantibus qui in uteris maternis moriuntur, quia illi nunquam videntur esse membra Christi; non enim postquam moriuntur, ut supra dictum est, nec vero dum vivunt in utero materno, quia etiam ibi non possunt recipere influxum a Christo capite. Hoc dubium tangit gravem difficultatem, alienam vero ab hoc loco, et in materia de baptismo vel de prædestinatione disputandam. Ideo breviter dico, statim ac homo incipit vivere etiam in utero materno, posse dici membrum Christi, quia, per se loquendo, potest recipere influxum ejus, quamvis per accidens interdum impediatur; aliqui etiam in utero sanctificati sunt per merita Christi, et aliqui etiam, præsertim prædestinati, recipiunt aliquod auxilium per specialem providentiam, saltem mediis parentibus; hoc ergo satis est ut Christus vere sit eorum caput.

5. Secundo, dubitari potest an Christus sit vel fuerit caput Adæ pro statu innocentiæ. Nonnulli enim Thomistæ negant; D. Thomas autem, art. 3, expresse dicit Christum esse caput omnium hominum, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi; sub hoc vero tempore includitur etiam Adam in statu innocentiæ, et est expressa sententia Augustini, cujus verba statim referam. Dico igitur etiam in eo statu fuisse Adam membrum Christi, quia tunc habuit fidem ejus, ut supra, q. 1, art. 3, late ostendi.

6. *Secunda conclusio.*—Dico secundo : Christus ut homo etiam est caput Angelorum. Hanc docent Theologi supra in opinione secunda citati. Et probatur primo eisdem testimoniis citatis ex Paulo, præsertim ad Eph. 1, ubi dicit Christum esse constitutum caput super omnem Ecclesiam; ita enim legit nostra Vulgata Latina, et frequentius Latini expositores, et Gregor., hom. 7 in Ezech. Igitur si super omnem Ecclesiam, ergo super angelicam et humanam, vel super totam universalem Ecclesiam, ex Angelis et hominibus constantem, ut manifeste ibi exponit Hieronymus. Præterea, ad Colos. 2 : *Estis*, inquit, *in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis*, etc.; aperte loquitur de Christo homine in utroque loco, ut in superioribus, præsertim disp. 5, satis ostensum est. Tertio, est hæc communis sententia Patrum. Aug., conc. 3 in Psal. 36, inquit : *Caput nostrum Christus est, corpus capitis illius nos sumus, numquid soli nos? Et non etiam illi qui fuerunt ante nos? Omnes qui ab initio seculi fuerunt justi, adjunctis etiam legionibus et exercitibus Angelorum, ut illa una civitas fiat sub uno Rege, et una provincia sub uno Imperatore;* Hilar., Psal. 139, circa illa verba : *Caput circuitus eorum : Ut in omnibus,* inquit, *Sanctis caput Christus est, in omnibus iniquis caput diabolus est.* Et similia habet Aug., in Expos. ejusdem Psalmi, circa illa verba : *Qui cogitaverunt supplantare gressus meos,* etc. Unde potest sumi confirmatio, nam dæmon, eo modo quo est caput malorum, non tantum est caput malorum Angelorum, sed etiam malorum hominum; ergo multo magis Christus non tantum est caput bonorum hominum, sed etiam Angelorum.

7. Ratio vero est, quia ex Angelis et hominibus una Ecclesia, quæ est veluti una spiritualis respublica, constituitur; sed huic Ecclesiæ toti Christus præest, et potestatem habet super omnia membra illius; ergo est caput omnium, tam Angelorum quam hominum. Major receptissima est, ut constat ex Hieronymo supra, et August., in Ench., c. 56, et collatione 3 contra Donat. Et in ejus confirmationem nonnulla congerit Turrian., lib. 2 de Dogmat. caracter., non longe a principio, ubi adducit canonem Concilii Nicæni dicentis, unam esse Ecclesiam in cœlis et in terra. Hinc etiam Sancti frequenter dicunt, homines assumptos esse ad sedes Angelorum reparandas, utpote unum cum eis regnum, unamque Ecclesiam componentes. Minor etiam est certa, nam imprimis per sese maxime decet ut unum politicum corpus unum

habeat caput a quo regatur, ut Augustinus citatis verbis egregie declaravit; et alia similia refert Turrianus supra, ex Theophane, Episcopo Nyss. Denique est hoc maxime debitum Christo Domino, et humanitati ejus, tum ratione unionis, tum ratione infinitorum meritorum. Tandem probatur ex ipso usu, nam imprimis Angeli obediunt Christo, et sunt ministri ejus, unde in Evangelio legimus illi ministrasse; et Paulus ait, *omnes esse administratorios spiritus, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis;* in hoc autem ministerio Christo homini parent, qui est nostræ salutis auctor, et totius Ecclesiæ gubernator. Unde D. Thomas infra, q. 56, art. 6, dicit Christum judicaturum Angelos, saltem quoad ea quæ pertinent ad gubernationem Ecclesiæ. Deinde Christus homo illuminat Angelos, ut Theologi fatentur cum Dion., 7 c. de Cœl. hierar. Denique quod illis meruerit gratiam et gloriam, et consequenter quod in illis habeat perfectum influxum capitis in genere gratiæ, ostendemus infra, q. 19.

8. *Objectio.* — *Solutio.* — Sed contra, nam August., in Enchirid., c. 56, solum dicit Christum esse caput Ecclesiæ, quæ est in hominibus. Sed hoc difficultatem non habet, quia, licet Augustinus ibi hoc tantum affirmaverit, non tamen aliud negavit, quod aliis locis expresse asseruit, ut vidimus. Major difficultas est in Chrys., homil. 1, super ad Ephes. 1, circa finem, quem Theophylact. sequitur, qui exponunt Christum esse caput hominum et Angelorum; hominum, secundum carnem, Angelorum vero, ut est Deus Verbum. Unde quod ibi dicit Paulus, Christum datum esse caput super omnem Ecclesiam, intelligunt de Ecclesia hominum, quæ omnis Ecclesia dicitur, vel propter partiales Ecclesias, vel propter illam quæ ex Gentibus et Judæis congregatur. Quanquam alii non legant: Super omnem Ecclesiam, sed: Super omnia Ecclesiæ, id est, super omnia Ecclesiæ membra; vel certe dicitur datus caput Ecclesiæ super ômnia, id est, ut omnibus bonis eam repleat, ut Anselm. exponit. Denique quod ad Colos. 2 dicitur, Christum esse caput principatuum, etc., de Christo ut Deo ab eisdem Græcis exponitur. Respondetur: propter hujusmodi testimonia et expositiones conclusio non est de fide, est tamen multo probabilior propter ea quæ adduximus. Et fortasse Chrysostomus non intendit negare, Christum esse caput Angelorum in humanitate ipsa, sed assignat causam propter quam est eorum caput, scilicet, quia est Deus; hominum enim posset esse caput, etiamsi tantum homo esset, quamvis non tam perfecte et proprie sicut modo est; respectu vero Angelorum, cum natura humana sit inferior illis, elevata est ad dignitatem capitis solum ratione divinæ naturæ, seu personæ infinitæ illi conjunctæ.

9. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : Christus aliquo modo dici potest caput creaturarum omnium, non vero eo modo quo Angelorum et hominum. Prior pars declaratur breviter ex illo ad Colos. 1, ubi Christus dicitur, *Primogenitus omnis creaturæ*, quia dignitate et propinquitate ad Deum antecedit omnes, nam et in mente et voluntate Dei fuit primus omnium, ut supra, q. 1, art. 3, ostendimus; et perfectione etiam ac dignitate primus est, ut per se constat. Quod vero ad influentiam attinet, quidam existimant Deum per humanitatem Christi, et ob illius merita, influere in res omnes ipsum esse et naturalem perfectionem. Sed non est hoc verisimile, nec probabili fundamento niti potest; quia, si intelligatur de influxu physico, non est cur fingamus Deum per humanitatem conservare res omnes, aut ad omnium actiones concurrere, quia hoc nec pertinet ad dignitatem assumptæ humanitatis, nec est necessarium ad manifestationem nominis Christi, ut dicetur q. 13. Si vero sit sermo de influxu per modum meriti, solum meruit quæ ad sanctitatem vel beatitudinem pertinent, aut conferunt; nam hæc sunt bona ad quæ merita ordinantur, non ad naturalia bona, ut talia sunt; unde Aug., epist. 105, circa med. : *Meruit*, inquit, *nobis Christus ut justi essemus, non ut homines vel liberi essemus.*

10. *Qua ratione dicitur Christus influere in res omnes.*— Solum ergo potest dici Christum influere in res omnes, et omnium esse caput, vel quatenus omnibus dominatur, et omnia subjecta sunt sub pedibus ejus, ut Psalm. 8 dicitur, et de Christo exponitur a Paulo, ad Ephes. 1, et ad Hebr. 2; et hoc modo dixit Hier., ad Ephes., Christum esse caput etiam dæmonum, quia est illorum dominus et princeps, et illis potest imperare; vel quatenus per Christi incarnationem res omnes quamdam dignitatem aut nobilitatem suscipiunt, ut supra, q. 1, explicatum est; vel certe quatenus omnibus uti potest ad bonorum salutem; et præsertim quia post diem judicii per Christum omnia renovabuntur, et quemdam splendorem et incorruptionem accipient, propter quod dicitur ad Rom. 8, quod *expectatio*

creaturæ revelationem filiorum Dei expectat, *nam liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Propter quod Theodoret. et Œcum., exponentes illud ad Hebr. 2 : *Ut pro omnibus gustaret mortem*, dicunt, Christi mortem omnibus creaturis attulisse emolumentum. Et ex his facilis est secunda pars conclusionis, nam influxus, quem habet Christus in creaturas rationales, multo est alterius rationis et excellentior, quam sit influxus in creaturas irrationales. Deinde Ecclesia tantum ex Angelis et hominibus constans dicitur proprie corpus mysticum Christi, ad quod non pertinent res aliæ inferiores tanquam membra vel partes ejus, quia non vivunt spirituali vita hujus corporis, nec ad finem ultimum hujus reipublicæ ordinantur, quia revera non sunt capaces ejus, sed sunt quasi res vel bona externa huic corpori seu Reipublicæ deservientia. Proprie ergo Christus est caput hujus Ecclesiæ, aliarum vero rerum dicetur dominus aut princeps magis quam caput; sicut rex in regno, vel paterfamilias in domo, proprie dicitur caput hominum regni, vel familiæ, aliarum autem rerum, quibus illi homines utuntur, potius dicitur dominus vel gubernator.

11. Sed hoc loco non immerito dubitabit aliquis an, sicut Christus dicitur caput hujus corporis, ita etiam possit dici membrum ejus. Solet enim caput esse membrum totius corporis. Quidam Theologi ita loquuntur, quia, considerando totam Ecclesiam ut constantem ex omnibus aliis membris, et suo capite, nihil obstare videtur quin Christus vocetur membrum hujus corporis primum et principale; sic enim videtur loqui Paulus, 1 ad Corint. 12, dicens : *Vos estis corpus Christi, et membra de membro,* id est, de principali membro, quod est Christus. Ita D. Thomas ibi, et in 4, d. 49, q. 4, art. 3, ad 4; Altisiod., lib. 3, tract. 1, c. 4, q. 6; Turrecrem., lib. 1 Sum. Eccl., c. 47. Aliis autem non placet ille modus loquendi, quia ratio membri videtur quamdam imperfectionem includere, quam non includit ratio capitis, nimirum dependentiam aliquam ab aliis membris, et participationem alicujus virtutis seu influxus, sicut naturale caput recipit ab aliis membris alimentum et alia subsidia; Christus vero ita est caput, ut nihil a suis membris recipiat, neque ab illis ullo modo pendeat. Neque est inconveniens in his metaphoricis locutionibus accommodari unum nomen, quod imperfectionem non includit, non vero aliud, propter imperfectionem importatam; et hic modus loquendi mihi magis probatur cum D. Thoma, in 3, dist. 13, q. 2, art. 1, ad ult.; Alens., 3p., q. 12, memb. 2, art. 1; Marsil., in 3, q. 10. Nec Paulus alio modo loquitur in illo loco ad Corinth.; tribus enim aliis modis exponitur. Primo : *Estis membra Christi de membro*, id est, per ministerium alterius membri, scilicet, ipsius Pauli, per quem Christo uniti fuerant. Ita Anselm. ibi, quamvis non ad litteram. Alia ergo et magis litteralis expositio est : *Vos estis corpus Christi, et membra ad invicem*, seu vicissim; hanc enim vim habet vox græca, ἐκ μέρους; ita indicant ibi Ambros. et Hieron., Claud. et Gagne., et consonant verba sequentia, scilicet : *Et quosdam posuit Apostolos*, etc. Tertia expositio et satis etiam consentanea litteræ est : *Estis corpus Christi, et membra ex parte*, id est, non integrum corpus, neque omnia membra, sed ex parte : Ecclesia enim Corinthiorum non erat integrum corpus Christi, nec continebat omnia Christi membra, sed ex parte, et hoc significat magis proprie vox græca, ἐκ μέρους. Et ita etiam vertit Vulgata, ut in margine notatur; sicut ad Rom. 15 : *Si vobis ex parte fruitus fuero*, græce habetur, ἀπὸ μέρους, et ita exponunt Chrys., Theoph. et Græci, quos Cajetanus sequitur.

12. Ad duo fundamenta prioris sententiæ respondetur breviter : ad primum dicitur, non oportere caput mysticum esse omnino ejusdem speciei cum omnibus membris; nam dæmon caput est malorum hominum, et Deus, ut Deus, est caput Christi hominis et Angelorum; non ergo oportet ut caput mysticum sit ejusdem naturæ specifice, sed satis est ut in gradu intellectuali conveniant, et in fine seu beatitudine ad quam tendunt; ita vero conveniunt natura humana et angelica, quæ in ordine ad supernaturalia bona quasi ejusdem naturæ sunt, eamdemque gratiam et gloriam participant; et ideo dicuntur homines futuri in beatitudine sicut Angeli; hoc ergo satis est ut verissime Christus sit caput Angelorum.

13. Dices : esto non sit necessarium ut caput sit ejusdem naturæ, necessarium tamen videtur ut sit vel æqualis, vel superioris naturæ, quod Christo ut homini non competit; nam in hoc minoratus est ab Angelis, Psal. 8, ad Hebr. 2. Respondeo, neque id esse necessarium, quando excellentia personæ tanta est, ut naturam sibi unitam ad superioris perfectionis ordinem elevet. Imo, sola excel-

lentia gratiæ creatæ posset sufficere, quia Ecclesiæ perfectio magis ex gratia quam ex natura pensatur.

14. Ad secundum, quod est de merito Christi respectu Angelorum, primo negatur assumptum, de quo infra dicetur. Secundo etiam qui hoc negant, non propterea negabunt Christum esse caput; dicent enim sufficere quod influat aliquid pertinens ad accidentalem gloriam, vel supernaturalem cognitionem. Hi vero, qui ita opinantur, non dicent fortasse Angelos fuisse membra Christi etiam ante incarnationem ejus, quia pro eo tempore nihil in eos influebat, quia tunc tantum influere poterat ratione meriti; hoc autem mihi non probatur, quia tota Ecclesia in omnibus membris suis semper fuit Christo conjuncta per fidem vel charitatem, et illius influxum participavit.

SECTIO II.

Quæ fuerit in Christo gratia capitis.

1. *Duplex influxus gratiæ in Christo.*—Ex dictis in præcedenti sectione, constat hanc dignitatem capitis non esse distinctam a dignitate Redemptoris vel Sanctificatoris, quia solum consideramus nunc rationem capitis quoad influxum gratiæ, qui convenit Christo, prout est aliorum Sanctificator. Duplex autem influxus gratiæ intelligi potest in Christo: primus est proprie ac physice effectivus, qui pertinet ad potestatem faciendi opera supernaturalia, de qua dicemus q. 13; alius est per modum meriti, et qui per se ac proprie pertinet ad rationem hujus capitis; unde, quia principium omnis meriti est gratia, ideo gratia Christi, quæ est principium hujus meriti, dicitur gratia capitis; quam propterea omnes Theologi supponunt esse in Christo, tanquam certum, quia necessario sequitur ex dignitate capitis, et ex dicto merito, si tantum vocis significatio, ut jam explicata est, intelligatur.

2. *Dubium.* — Dubitant vero quid sit ista gratia; in quo triplex potest esse dicendi modus. Primus est hanc gratiam esse formam seu rem aliquam distinctam a gratia unionis, et gratia habituali. Sed hic modus neque ullum habet auctorem, nec probabile fundamentum; et ideo omnino rejiciendus est; gratia enim, quæ est principium meriti, non est alia ab illa per quam homo sanctificatur, et operatur; imo, ideo requiritur gratia ad meritum, quia requiritur ad sanctificandam personam, quod necessarium est ut sit capax meriti, vel ad operandum; ergo in Christo eadem gratia, per quam humanitas ejus sanctificatur et operatur, est principium merendi; illa vero est gratia unionis, vel habitualis, ut in superioribus ostensum est; eadem ergo fuit principium merendi; ergo illa fuit gratia capitis, quia (ut dixi) nihil aliud est gratia capitis quam gratia quæ est principium merendi aliis, et in Christo eadem gratia fuit principium merendi sibi, et aliis, quia quodlibet meritum Christi habuit valorem et efficaciam ad utrumque.

3. Secundus modus dicendi est, hanc gratiam capitis esse ipsammet gratiam habitualem, quæ secundum essentiam suam, et prout sanctificat animam Christi, et est principium operandi, dicitur gratia habitualis seu personalis; prout vero fuit principium sanctificandi alios, dicitur gratia capitis. Hæc est communis sententia Theologorum, D. Thom. hic, art. 5, et aliorum, in 3, dist. 13, ubi Bonav., art. 2, q. 2; Richard., art. 3, q. 2; Gab., art. 3, in fine; Almai., q. 1, in fine; Marsil., q. 10, art. 1, dub. 3; Alens., 3 p., q. 11, memb. 3; et fundamentum est supra tactum, quia eadem est gratia sanctificans, et quæ est principium meriti.

4. Tertia vero sententia esse potest, gratiam capitis esse ipsam gratiam unionis. Quæ sumi videtur ex D. Thoma, art. 6, ubi dicit proprium esse Christo esse caput Ecclesiæ simpliciter et proprie secundum influxum gratiæ, quia ejus humanitas, ex hoc quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi; et videtur etiam sequi ex his quæ supra diximus, animam Christi per gratiam unionis perfectissime sanctificari; sed gratia illa est principium meriti, quæ est forma sanctificans; imo ut D. Thomas dixit, art. 4, sicut non quælibet forma, quæ dat esse, est principium perficiendi alios, sed illa quæ est forma excellens et perfecta, ita non quælibet gratia sanctificans personam est principium merendi aliis, seu justificandi alios, sed illa quæ est excellens et perfectissima; sed hujusmodi est in Christo gratia unionis, potius quam habitualis. Unde confirmatur, nam gratia habitualis secundum se, quantumvis sit intensa et perfecta ex suo genere, non est principium merendi aliis, neque ad hoc ex natura sua ordinatur; si autem in Christo habet hanc vim, est propter conjunctionem ad gratiam unionis, et propter dignitatem quam in esse gratiæ inde accipit, ut supra declara-

tum est; ut videtur intellexisse Cajetanus, in art. 5; ergo, etc.

5. *Gratia capitis quid sit.* — Inter has opiniones non invenio differentiam, quæ ad disputationem de re ipsa pertineat; rationes enim factæ in favorem ultimæ sententiæ concludunt, hanc dignitatem capitis potissimum deberi Christo ratione unionis, atque adeo gratiam unionis per se, et ratione excellentiæ quam de se habet, esse sufficiens principium sanctificandi alios, gratiam vero habitualem participare hanc virtutem ex conjunctione ad unionem. Unde non immerito dici potest gratia unionis quasi principium principale meriti, nam ab illa oritur præcipuus et infinitus valor, ac efficacia, et influxus in alios, ut ex dictis in 4 disp. satis constat; gratia autem habitualis est quasi principium proximum ejusdem meriti, unde fit utramque posse dici gratiam capitis, unamquamque in suo ordine. Unde posset etiam distingui gratia, qua caput ipsum constituitur in esse capitis, a gratia quæ datur capiti, ut eliciat actiones capitis, per quas influat in alios; prior est gratia unionis, quæ sine dubio potest hoc modo vocari gratia capitis; posterior vero est gratia habitualis, quæ proprie etiam vocatur in sua ratione gratia capitis. Et de hac potissime loquuntur D. Thomas et alii Theologi; supponunt enim tanquam clarum, Christum, ex vi suæ unionis esse et singularem hominem, et caput aliorum hominum; et inde inferunt indigere accidentali gratia, quæ et naturam ejus bene disponat et perficiat, ut sit principium operandi ad sanctificationem aliorum, quia gratia unionis (ut supra dictum est) non est principium proximum, seu ratio operandi; et hoc sensu recte concludunt eamdem gratiam habitualem esse personalem et capitis; loquimur autem generatim de gratia habituali, ut includit totam animæ justitiam et habitus etiam potentiarum.

6. *Gratia capitis Christo propria.* — Ex his intelligitur, gratiam et dignitatem capitis ita esse Christo propriam, ut nulli alteri communicata sit, imo nec communicari possit puræ creaturæ, saltem quoad perfectionem, et modum influendi gratiam in alios ex perfecta justitia, quia hoc non convenit nisi ratione gratiæ unionis, ut dicta disp. 4 late dictum est. Quoad alia etiam quæ ad potestatem excellentiæ pertinent, ut est sacramentorum institutio, etc., nemini etiam communicata fuit hæc dignitas, ut infra q. 22, latius explicabimus.

7. Quod vero hic aliqui disputant, an alius præter Christum possit dici caput Ecclesiæ, ad hunc locum non pertinet; constat enim eo modo, quo est Christus, nullum aliud esse caput; tamen sub Christo, et dependenter ab illo, Vicarius ejus potest dici caput Ecclesiæ militantis, tanquam supremus gubernator, et dispensator mysteriorum Dei ab eodem Christo constitutus.

ARTICULUS VII.

Utrum diabolus sit caput omnium malorum [1].

1. *Ad septimum sic proceditur. Videtur quod diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet, quod influat sensum et motum in membra, ut dicit quædam glossa super illud ad Eph.* 1: *Ipsum dedit caput*, etc. *Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.*

2. *Præterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt. Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit; dicitur enim in libro de Ecclesiasticis dogmatibus* [2] *: Non omnes cogitationes nostræ malæ, semper diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt. Ergo diabolus non est caput omnium malorum.*

3. *Præterea, unum caput uni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniatur; quia malum malo contingit esse contrarium; contingit etiam ex diversis defectibus, ut Dion. dicit*, 4 *cap. de Divinis nominibus* [3]. *Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.*

Sed contra est quod super illud Job 18: *Memoria illius pereat de terra, dicit glossa* [4]: *De unoquoque iniquo dicitur, ut ad caput, id est diabolum, revertatur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est [5], *caput non solum interius influit membris, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest*

[1] Inf. art. 8.
[2] C. 82; habetur inter opera Aug., tom. 3.
[3] Part. 4, inter medium et fin.
[4] Est Gregor., lib. 14 Mor., c. 11, in princ.
[5] Art. præc.

dici aliquis caput alicujus multitudinis, vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum, et exteriorem gubernationem; et sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est [1]. *Vel secundum solam exteriorem gubernationem; et sic quilibet princeps vel Prælatus est caput multitudinis sibi subjectæ. Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum; nam, ut dicitur Job* 41, *ipse est rex super universos filios superbiæ. Pertinet autem ad gubernatorem, ut eos, quos gubernat, ad suum finem adducat; finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ a Deo, unde et a principio hominem ab obedientia divini præcepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis, in quantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Hier.* 2: *A seculo confregisti jugum, rupisti vincula, et dixisti: Non serviam. In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt; et ex hoc dicitur eorum caput.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet diabolus interius non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quod gubernator non semper suggerit singulis subjectis, ut suæ voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suæ voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte. Sicut patet in duce exercitus, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli (qui ab initio peccat, ut dicitur 1 *Joannis* 3*) propositum est omnibus ad sequendum; quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte, absque ulla suggestione. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, in quantum ipsum imitantur, secundum illud Sap.* 2: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum; imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

Ad tertium dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ad invicem differant, secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

COMMENTARIUS.

1. Hic et sequens articulus tantum per occasionem a D. Thoma positi sunt, et ideo, præterea quæ ad mentem ejus intelligendam pertinent, nihil de re ipsa disputabo. Cajetanus ergo circa finem articuli sequentis non bene exponit hunc titulum; dicit enim nomine diaboli hoc loco non intelligi aliquem singularem Angelum malum, scilicet Luciferum, sed totum ordinem diabolicum, et consequenter nomine omnium malorum tantum intelligi homines malos, quia articulus sequens ita necessario intelligendus videtur, et de eisdem malis est sermo in utroque, ut ex contextu patet.

2. *Quid nomine diaboli D. Thomas intelligat.* — Sed mihi non videtur hoc verisimile, sed D. Thomam loqui de principe dæmoniorum, qui per antonomasiam solet in Scriptura vocari *diabolus*, eumque comparare ad omnes malos, tam dæmones quam homines; omnium enim est caput, quia omnes superat malitia, et omnes aliquo modo ad peccatum induxit, vel per se, vel per alios, ut traditur partim in 1 p., q. 63, art. 8, et q. 109 et 114, partim in 1. 2, q. 80, propter quod *Princeps hujus mundi* dicitur, Joan. 12 et 14; et hic sensus aperte colligitur ex argumento secundo cum solutione, ubi D. Thomas declarat quomodo diabolus fuerit causa peccandi et dæmonibus, et hominibus. Cætera, quæ hic dici possent de modo quo dæmon est causa peccandi aliis, in citatis locis tractanda sunt, et videri potest Gregorius, 32 Mor., c. 24 et 25; et Cassian., collat. 8.

[1] Art. præc.

ARTICULUS VIII.

Utrum Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum [1].

1. *Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput.*

2. *Præterea, Antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.*

3. *Præterea, caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos qui eum præcesserunt. Ergo Antichristus non est caput malorum.*

Sed contra est quod Job 21, *super illud:*

[1] 1. 2, q. 84, a. 3 et 4. Et 3, d. 13, q. 2, a. 1, corp.; et Veri., q. 29, art. 4, corp.; et Mal., q. 8, art. 1, corp.; et opusc. 2, c. 223; et 1 Cor. 11, lect. 3.

Interrogate quemlibet de viatoribus, dicit glos.[1]: *Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput Antichristum verba convertit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est[2], *in capite naturali tria inveniuntur, scilicet, ordo, perfectio, et virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur Antichristus esse malorum caput, quasi ejus peccatum præcesserit, sicut præcessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi; etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo, non tamen illi, qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam ejus malitiam sunt imitati; unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quod dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Unde super illud* 2 *ad Thessal.* 2: *Ostendens se tanquam sit Deus, dicit glossa*[3]: *Sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis inhabitavit, ita in Antichristo omnis malitiæ plenitudo. Non quidem ita quod humanitas ejus sit assumpta a diabolo in unitatem personæ, sicut humanitas Christi a Filio Dei; sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influet suggerendo, quam omnibus aliis. Et secundum hoc omnes alii mali, qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura Antichristi, secundum illud* 2 *ad Thessal.* 2: *Mysterium jam operatur iniquitatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus et Antichristus non sunt duo capita, sed unum, quia Antichristus dicitur esse caput, in quantum plenissime invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde, super illud 2 *ad Thessal.* 2: *Ostendens se tanquam sit Deus, dicit gloss.*[4]: *In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiæ. Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem (quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in libro de Ecclesiast. dogm.*[5]*), sed per malitiæ effectum.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiæ (ut supra dictum est), ita Antichristus est membrum diaboli, et tamen est caput malorum.

Ad tertium dicendum, quod Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cum illud perfecerit.

[1] Est gl. Greg., lib. 15 Mor., c. 36, in principio.

[2] Art. 1 hujus quæst.

[3] Glossa ord., ib.

[4] Gloss. ord., ib.

[5] C. 83, inter opera Aug., tom. 3.

COMMENTARIUS.

1. *Dubium.* — *Responsio.* — Respondet D. Thomas Antichristum posse dici caput solum quoad perfectionem et abundantiam malitiæ. Ubi statim occurrit inquirendum, quomodo possit hoc esse verum respectu dæmonum. Propterea Cajetanus dicit in hoc titulo, nomine omnium malorum intelligendos esse solos homines, quia fieri, inquit, non potest ut Antichristus malitia superet dæmones, cum illi sint ita obstinati in malo, ut nec converti possint, nec bene operari, Antichristus autem futurus sit viator. Quæ ratio (si quid valet) etiam probat, neque omnes malos homines posse in hoc titulo intelligi, quia etiam damnati homines habent voluntates obstinatas, sicut dæmones. Ratio ergo inefficax est, quia, licet probet, ratione status, damnatorum statum excedere in malitia statum, etc., cujuslibet viatoris, tamen in intensione, vel multitudine malitiæ superare interdum potest viator damnatum. Et ideo probabile videtur hunc articulum intelligi de omnibus malis, etiam comprehendendo dæmones præter Luciferum, ut titulus hujus articuli et præcedentis eodem modo intelligantur; tum etiam quia ita D. Thomas insinuat in solutionibus argumentorum, ubi dicit Antichristum esse quasi primarium membrum diaboli, et caput aliorum malorum. An vero hoc ita sit, incerta res est. Sed de Antichristo integra disputatio tradenda est infra, in fine hujus materiæ, ubi de secundo Christi adventu disputabimus.

2. Quæri vero hic potest an Adam possit etiam vocari caput malorum hominum; sed non oportet in hoc immorari; non est tamen ita vocandus, quia nec malitia superat alios, nec ex directa intentione sua alios ad malum inducit, sicut dæmon.

QUÆSTIO IX.

DE SCIENTIA CHRISTI IN COMMUNI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt. Primo, quam scientiam Christus habuerit; secundo, de unaquaque scientiarum ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam.

Secundo, utrum habuerit scientiam quam habent beati, vel comprehensores.

Tertio, utrum habuerit scientiam inditam vel infusam.

Quarto, utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

Post tractatum de gratia, aggreditur D. Thomas tractatum de scientia animæ Christi, quem ab hac usque ad quæstionem 12 prosequitur, et in hac quæstione agere proponit in communi de hac scientia; tamen in discursu ejus tractat quæstionem, an est, de hujusmodi scientia tam in communi, quam in particulari; in sequentibus vero quæstionibus de singularum scientiarum perfectione disputat.

ARTICULUS I.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia; superfluum igitur fuisset quod in eo esset alia scientia.*

2. *Præterea, lux minor per majorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei creatam, sicut lux minor ad majorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.*

3. *Præterea, unio humanæ naturæ ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet* [2]. *Ponitur autem in Christo secundum quosdam quædam scientia unionis, per quam, scilicet, Christus ea, quæ ad mysterium incarnationis pertinent, plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sunt duæ scientiæ, sed una tantum scientia pertinens ad utramque naturam.*

Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro de Incarnat. [1]: *Deus in carne perfectionem naturæ assumpsit humanæ, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum. Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet [2], *Filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est, non solum corpus, sed etiam animam, non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam propter tria. Primo quidem propter animæ perfectionem. Anima enim, secundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum, et tamen possibile est in ea scribi per intellectum possibilem, in quo est omnia fieri, ut dicitur in tertio de Anima* [3]. *Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote, qua mediante, totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio ejus. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam, alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundo, quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in secundo de Cœl.* [4], *frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam, quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet, illa, per quam naturaliter cognoscimus prima principia; scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est* [5]. *Et ideo in sexta Synodo damnata est positio ne-*

[1] 3, d. 14, art. 1, q. 1; et Ver., q. 20, a. 2; et Op. 2, c. 223.
[2] Q. 2, art. 2.

[1] In lib. de Incarn. Dom. sac., c. 7, a medio, t. 2.
[2] Quæst. 5.
[3] Text. 18, tom. 2.
[4] Text. 17, tom. 2.
[5] Q. 5.

gantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quæ est ipsa Dei essentia; Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus, 12 *Metaphy*[1]. *Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter divinam, nihil cognovisset; et ita fuisset frustra assumpta, cum omnis res sit propter suam operationem.*

Ad secundum dicendum, quod si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus, sicut lumen solis offuscat lumen candelæ, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod majus sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1.

Ad tertium dicendum, quod ex parte unitorum ponitur scientia in Christo, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad humanam; ita quod propter unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei, attribuitur homini, et id quod hominis, attribuitur Deo, ut supra dictum est[2]. *Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia; nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicujus naturæ.*

COMMENTARIUS.

Divus Thomas nomen scientiæ pro nomine cognitionis usurpat, ut ipse in articulo exponit, et generatim agit de cognitione, ut actum primum et secundum comprehendit; unde, cum respondet in Christo esse scientiam creatam, utrumque affirmat, scilicet, esse in illo cognitionem creatam, et principia ad illam necessaria. Et ita ex tribus rationibus quas affert, prima, quæ fundatur in perfectione animæ Christi, generalis est, et utrumque probat, scilicet tam actum quam habitum seu facultatem intelligendi. Secunda vero tantum procedit de operatione, et consequenter de facultate ad illam necessaria. Tertia autem, quæ in hoc fundatur, quod habitus principiorum est homini naturalis, non tam de actu vel habitu proprie dicto, quam de ipso naturali lumine intellectus concludit, et ita est tota littera perspicua. Solutiones vero argumentorum faciles sunt; verum difficultas, quæ tangitur in solutione ad primum, in sequenti disputatione tractanda est. De opinione vero quæ ponebat in Christo specialem scientiam unionis, quam D. Thomas tangit in solutione ad 3, dicemus commodius disp. 26, super q. 10 D. Thomæ.

[1] Tex. 39, tom. 3.
[2] Q. 3, art. 1, in arg. et respon.

DISPUTATIO XXIV,

In quatuor sectiones distributa.

DE INTELLECTU CREATO ANIMÆ CHRISTI, ET EJUS ACTIBUS.

De tribus occurrit hoc loco disputatio, scilicet de intellectiva potentia animæ Christi, et de actibus ejus, et habitibus in communi; omnia enim hæc D. Thomas in hoc articulo attigit; et supra, q. 5, art. 4, quæsivit an Verbum assumpserit intellectum; quam quæstionem ibi diximus pertinere ad hunc locum, prout intellectus significat ipsam potentiam intelligendi.

SECTIO I.

An in anima Christi sit intellectus creatus, et quantæ perfectionis sit.

1. *In anima Christi intellectus creatus.* — Præter errorem Apollinaris et Arii, et aliorum qui negarunt esse in Christo animam rationalem, non invenio aliquem posuisse in Christo substantiam animæ rationalis, et negasse potentiam intellectivam, quanquam aliqui voluntatem creatam negasse videantur, de qua eadem fere est ratio. Sed de eorum sensu et errore infra, q. 18, dicemus. Dico ergo, de fide certum esse habere animam Christi intellectum creatum. Probatur primo ex Scripturæ testimoniis, et Conciliorum definitionibus, quibus supra probatum est, assumpsisse Verbum mentem seu animam rationalem; quanquam enim subtilitate metaphysica anima rationalis distingui possit, et præscindi ab intelligendi facultate, tamen, communi loquendi modo, prout loquuntur Scripturæ, Concilia et Sancti, anima rationalis vocatur illa, quæ proxime est apta ad ra-

tiocinandum, atque adeo quæ facultatem habet intelligendi. Secundo probatur ex generalibus definitionibus Conciliorum, quæ, licet in particulari non loquantur de intellectu, tamen in generali definitione illum comprehendunt; dicit enim Agatho Pap., in epist. Synod. (quæ VI Synod., act. 4, refertur, et in 8 suscipitur) : *Confitemur in Christo omnia duplicia, quæ ad naturas pertinent, duas naturas ejus prædicamus, et unamquamque proprietates naturales habere confitemur : divinam, omnia, quæ divina, humanam omnia, quæ humana sunt, absque ullo peccato.* Et idem inferius repetit, et refert in eamdem sententiam Concilium Chalcedonense, act. 5, dicens Christum, *rationalem animam perfectam assumpsisse, salva omni ejus proprietate, et per omnia nobis similem, absque peccato ;* et V Synod., collat. 8, can. 7, ubi eodem modo loquitur. Idem Sophronius, in epist. quæ refertur eadem VI Synodo, act. 11, ubi expresse videtur loqui de intellectu; dicit enim, *assumpsisse Verbum animam rationalem animabus nostris contribulem, et mentem nostræ menti comparem ;* et ideo D. Thomas, hic, dixit in VI Synodo damnatam esse positionem negantium in Christo duas scientias, vel duas sapientias. Similis denique definitio habetur in Concilio Lateranens., sub Mart. I, can. 9, ubi dicitur, *fuisse proprietates humanitatis in Christo indiminute, et sine deminoratione.* Tertio, omnia, quibus statim probabimus in Christo fuisse actum intelligendi, hoc a fortiori convincunt, nam actus præsertim vitalis supponit potentiam. Idem etiam convincitur illis testimoniis, quibus infra probaturi sumus in Christo fuisse liberum arbitrium, quo argumento utitur Damasc., lib. 3 de Fid., c. 14 : *Quoniam* θέλησις, inquit, *appetitio est cum ratione conjuncta ;* et Theologi definiunt liberum arbitrium esse *facultatem voluntatis et rationis*, ut constat ex 1. 2, q. 1, art. 1. Ultima ratio est, quia est evidens verum hominem necessario habere intellectum, seu proximam intelligendi facultatem, quæ cum substantia animæ rationalis necessario conjuncta est.

2. *Objectio. — Responsio.* — Dices : non est tamen evidens, non posse separari de potentia absoluta. Respondetur tamen : ex dictis est certum non fuisse separatum, imo et evidens fere est, quia assumere animam sine potentia intellectiva, nec dignitatem Verbi Dei decebat, quia illo posito non esset capax in humanitate assumpta visionis divinæ, nec rationalis cognitionis, sed esset quasi brutum; unde contra finem incarnationis hoc fuisset, quia tunc nec mereri, nec satisfacere potuisset.

3. *Dubium. — Responsio. — Perfectio naturalis intellectus Christi quanta. — Intellectus Adæ inter humanos perfectissimus, excepto intellectu Christi.* — Sed quæres quantæ perfectionis naturalis fuerit hic Christi intellectus. Respondetur, si cum intellectibus angelicis conferatur, non dubium est quin fuerit inferior illis in naturali perfectione, quia intellectus Christi in naturali perfectione non transcendit speciem humani intellectus, ut probant fere omnia quæ in confirmationem positæ assertionis adducta sunt; intellectus autem humanus essentialiter est minus perfectus quam angelicus; si autem intellectibus aliorum hominum comparetur, pendet comparatio ex quæstione physica, an unus intellectus sit perfectior alio secundum se, quam ego nunc neque tractare, neque definire intendo. Si tamen cum Cajetano et aliis id affirmetur, sine ullo dubio est consequenter dicendum, intellectum Christi esse perfectissimum inter omnes creatos in hominibus, atque adeo superare etiam intellectum Adæ, quem credibile est inter alios homines optimam animam fuisse sortitum, eo quod fuerit totius naturæ parens ab ipso Deo solo immediate productus. Quod vero Christus illum superaverit, suaderi potest, tum ex dignitate personæ, tum ex fine altiori, ad quem anima Christi creabatur et assumebatur. Dico autem inter intellectus creatos, quia si comparatio fiat cum omnibus intellectibus humanis, qui creari possunt, non est necesse ut intellectus Christi sit omnium possibilium perfectissimus, quia, juxta hanc præsertim sententiam, sicut una anima, vel unus intellectus est in sua entitate individua perfectior alio, ita in hac perfectionis inæqualitate seu varietate potest in infinitum procedi; et ita semper Deus potest facere in hac specie perfectiorem intellectum; in hoc enim nulla potest assignari repugnantia, supposita illa sententia, et est maxime consentaneum divinæ omnipotentiæ, ut constare potest ex his quæ 1 p., q. 25, de hac materia tractantur. Si autem quis contendat unum intellectum humanum non esse perfectiorem alio secundum se, cessat hæc quæstio; non est tamen negandum, eo modo quo experimur unum hominem excedere alterum in facultate intelligendi, sive id proveniat ex ipsis animabus, sive ex sola corporis dispositione, hoc (inquam) modo Christum

superasse reliquos homines, propter rationes easdem supra tactas, et quia (ut infra ostendemus) corpus Christi fuit optime dispositum ad rationalem animam suscipiendam.

SECTIO II.

Utrum fuerit in Christo homine actus intelligendi creatus, et ex quo tempore.

1. Constat, in Christo esse scientiam increatam, est enim verus et perfectus Deus, unde fit, per communicationem idiomatum vere dici, hunc hominem omnia scire per increatam scientiam, ut bene exponit D. Thomas quæstione sequenti, art. 1, ad 3; nunc vero inquirimus an in humanitate, et anima, et intellectu creato, habuerit actualem scientiam, et quæ illa fuerit.

2. In quo primus error esse potest negans, Christum per humanitatem aliquid actu cognovisse, et hujusmodi existimant aliqui fuisse Monothelitarum errorem, qui unam tantum dicebant esse in Christo operationem, eamque esse divinam; quod præcipue intelligebant de operatione interna voluntatis, atque adeo intellectus. Sed de hac hæresi infra, q. 19, dicendum est.

3. Secunda sententia affirmat, Christum per animam suam actu intellexisse, non tamen actu creato, sed ipsa scientia increata unita intellectui creato Christi ratione actus intelligendi. Hanc sententiam ex parte tenet Hugo de Sanct. Vict., opusc. de Anima Christi et ejus scientia, et lib. 2 de Sacrament., p. 6, c. 1; dico autem ex parte, quia hic auctor, quamvis affirmet animam Christi cognovisse per scientiam increatam, non tamen expresse negat esse in illa anima aliquem actum creatum; et in eamdem sententiam citat hic Cajetanus Joan. de Ripa, et Capreol., in 3, dist. 14, q. 1, art. 2, argumentis contra 2 concl., et Gregorius, in 2, d. 7, q. 2, refert aliquos ita sensisse de omnibus beatis. Fundamentum in præsenti esse potest, quia hoc non implicat contradictionem, et pertinet ad maximam Christi perfectionem; ergo non est illi negandum, præsertim cum Paulus, 1 ad Colos. 2, dicat in Christo esse *omnes thesauros sapientiæ et scientiæ Dei*. Major probatur, quia essentia divina tam vere ac formaliter est actus intelligendi, sicut est objectum actu intelligibile; ergo, sicut per seipsam uniri potest in ratione objecti, seu speciei intelligibilis, ita et in ratione actus. Idem argumentum et difficilius sumitur ex ratione subsistentiæ, quia, sicut anima formaliter intelligit per actum intelligendi, ita subsistit per actum subsistendi; at Verbum, quia est formalis subsistentia, potest per se ipsum uniri, et supplere vicem subsistentiæ creatæ; ergo similiter, etc.

4. Dico primo : certum de fide est, Christum ut hominem, per intellectum creatum habuisse actualem scientiam, seu cognitionem. Probatur primo ex Scriptura, Joan. 8 : *Scio unde veni;* et infra : *Scio eum, et sermonem ejus servo;* sicut ergo observat mandata in quantum homo, ita et sciebat in quantum homo. Simile est illud Joan. 13 : *Sciens Jesus quia venit hora ejus;* Matth. 22 : *Cognita Jesus nequitia eorum,* et similia, quæ passim habentur in Evangelio. Secundo, in Scriptura tribuuntur Christo oratio, meritum, et similes actiones, quæ vel sunt actus intellectus, vel voluntatis, quæ supponit actum intellectus ejusdem animæ, cujus est voluntas, quia non excitatur anima ad amandum nisi ea quæ cognoscit. Tertio, confirmatur ex sermone et doctrina Christi, docebat enim quæ intelligebat (loquebatur enim ut homo rationalis); sicut ergo docebat et loquebatur ut homo, ita etiam intelligebat; unde Joan. 1 : *Deum nemo vidit unquam : Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* et Joan. 8 : *Quod video loquor;* et Agatho Papa, in citata epistola, dicit in Christo fuisse locutionem humanam habentem humanas proprietates, quarum una est, ut ab humana intelligentia procedat. Quocirca definitiones supra adductæ ad hoc ipsum confirmandum adduci possunt. Ultimo uti possumus ratione, et optima est illa D. Thomæ, quia potentia est propter operationem (frustra enim assumpsisset Verbum rationalem animam et intellectum, nisi illa esset intellecturum), quare hoc esset contra finem incarnationis, et præter dignitatem Verbi incarnati.

5. Dico secundo : in intellectu Christi fuit actus creatus intelligendi. Hanc etiam conclusionem existimo de fide certam, et definitam in VI Synod., et aliis Conciliis, quæ definiunt in Christo esse duas operationes, divinam et humanam; est enim universalis definitio, quæ non minus locum habet in actu intellectus quam voluntatis. Item ex supra citatis generalibus locutionibus, quibus affirmant Concilia fuisse in Christo utramque naturam perfectam cum omnibus proprietatibus. Probatur autem breviter ex Scriptura, Isai. 11 : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, intellectus, scientiæ, et*

consilii ; quod esse intelligendum de donis creatis, supra ostendimus ex Sanctis, qui magis de actibus quam de habitibus loquuntur. Item Luc. 2 : *Proficiebat sapientia*, etc. Nam, licet hic locus a multis Sanctis exponatur de demonstratione et ostensione sapientiæ (sicut supra diximus agentes de gratia), tamen, sicut ibi diximus hanc ostensionem non esse sine aliquo augmento in ipsis actibus gratiæ, ita nec fuit sine actibus scientiæ, præsertim quia infra, q. 12, referemus multos Patres, qui locum hunc intelligunt de vero augmento scientiæ creatæ per proprios actus ejus. Ac denique ex contextu constat, sicut est sermo de ætate et gratia hominis, ita et de sapientia hominis, ut expresse docuit Ambr., lib. de Incarn. Dom. sacram., c. 7. Ultima ratio, sumpta ex proprietate et perfectione humanæ naturæ, quæ est in Christo, hoc satis confirmat.

6. *Anima Christi nihil formaliter intellexit per scientiam increatam divinitatis. — Actio vitalis immanens cur necessario petit esse a potentia sui subjecti.* — Dico tertio : anima Christi Domini neque Deum ipsum, neque quidquam aliud formaliter intellexit per ipsam scientiam increatam divinitatis. Hæc est sententia communis Theologorum, D. Thom. hic, in 3, q. 1, art. 1, et q. 20, de Verit., art. 1 ; Cajet. et aliorum Thomistarum ; Capreol. supra, dicta dist. 14, ubi Bonavent., q. 1 ; Marsil., q. 10, art. 2; Gregor. supra ; et colligi potest ex Agathone Papa, dict. epist., inde enim probat in Christo non posse unam esse operationem utriusque naturæ, quia impossibile est propriam operationem unius naturæ fieri operationem alterius, et in hanc sententiam citat Augustin., 5 contra Julian., ubi nihil invenio ; in libro tamen de Duabus animabus, contra Manichæos, c. 10, multa habet, ex quibus illud deduci potest; et Ambros., lib. 2 de Fide, c. 4, aperte dicit operationem unius potestatis non posse esse alterius : *Nam ubi est*, inquit, *substantia diversa, nequit esse operatio una*. Et ad eumdem modum argumentatur Damasc., lib. 3, c. 13, 14 et 15, et Leo Pap., epist. 10 ad Flavian., et 96 ad Leonem Augustum. Ratio vero peculiaris ex hoc mysterio reddi potest, quia, si scientia increata divinitatis per seipsam esset ita unita intellectui creato animæ Christi, ut redderet illam actu intelligentem, jam esset unio facta in natura, et esset communis toti Trinitati. Sed hæc ratio non cogit; diceretur enim, hanc unionem non esse hypostaticam, sed beatificam, et vel esse, vel saltem posse esse communem omnibus beatis, atque adeo non esse substantialem unionem, sed accidentalem, seu potius intelligibilem, sicut multi loquuntur de unione divinitatis in ratione speciei intelligibilis. Ratio ergo propria est, quia actus intelligendi intellectus creati essentialiter dicit duplicem respectum ad intellectum, quem constituit intelligentem, ratione cujus repugnat actui increato, ut per seipsum constituat talem intellectum actu intelligentem. Primus respectus est actionis ; nam, quia intelligere est actus vitæ, oportet ut sit actio intelligentis, nam actualis vita consistit in actione, ut ex prima parte, seu materia de anima constat. Alius respectus est formæ, est enim intellectio actus formalis intelligentis, cum sit actus secundus et immanens, et ideo per formalem unionem sui ad intellectum constituit illum intelligentem. Quod duobus modis fieri potest, scilicet, vel per summam identitatem, ut contingit in Deo, quia est ipsum intelligere per essentiam, vel per informationem propriam, ut est in omni intellectione quæ ab intellectu distinguitur ; quia ergo intellectio increata nec fieri potest ipse intellectus creatus, neque ab illo effici, neque illum informare, ideo per seipsam non potest constituere illum actu intelligentem.

7. *Responsio ad fundamentum.* — Et hæc ratio solvit fundamentum secundæ sententiæ; ad priorem enim partem de specie, seu objecto intelligibili respondet hic Cajetanus speciem esse formam in esse intelligibili, intellectionem vero in esse naturali; essentiam autem divinam posse informare intellectum creatum, ut intelligibilem formam, non vero naturalem. Quod si interroges cur actus intelligendi creatus magis sit forma naturalis quam species intelligibilis, Cajetanus nullam rationem reddit, sed solum inductione probat intellectionem esse formam naturalem, quia ita reperimus in omnibus intellectionibus creatis, cum tamen eadem fere fieri possit in speciebus creatis. Quare gratis mihi videtur conficta illa distinctio, ut omittam vix posse intelligi, si de vera forma sit sermo ; nam illa, quæ dicitur forma in esse intelligibili, vel formaliter dat aliquod esse reale, vel nullum confert : si hoc posterius dicatur, vere non est forma realis, cum non habeat realem causalitatem formæ, quæ est dare formaliter aliquod esse reale componendo unum aliquod reale ens. Si autem dicatur prius, fieri non potest ut essentia divina ita informet intellec-

tum creatum, quia nec potest dare illi esse substantiale, quia intellectus non est capax illius, nec accidentale, cum ipsa formaliter non sit accidens; neque posset alteri ex his modis uniri, quin esset vera forma substantialis, vel accidentalis, atque adeo forma physica seu naturalis. Et hæc ratio applicari optime potest ad confirmandam conclusionem positam, quia, quamvis divina essentia sit formalis intellectio, est tamen intellectio substantialis, cujus non est capax intellectus creatus, qui solum accidentaliter, non substantialiter est intelligens.

8. *Essentia divina cur uniri potest intellectui creato per se ipsam in ratione speciei intelligibilis, et non actus.* — Ad exemplum ergo de specie intelligibili respondetur, speciem intelligibilem creatam per se non poni ut informet, sed ut efficiat, nam per se tantum est quasi semen objecti, ut suppleat absentiam vel efficacitatem ejus : ut enim intellectus intelligat, requirit concursum sui objecti, qui non est concursus formæ intrinsece informantis, sed efficientis, aut termini specificantis; species vero ponitur, ut suppleat vicem ejus, præsertim in ratione principii coefficientis; quod vero inhæreat, convenit speciei accidentali eo quod accidens est, non ex vi concursus necessarii ad intellectionem; essentia ergo divina, cum dicitur per seipsam supplere vicem speciei, non est quia vere informet, sed solum quia intime adest intellectui, et cum illo concurrit ad visionem sui, tam in ratione principii efficientis, quam objecti terminantis illam, ut latius 1 p., q. 12.

9. *Subsistentia creata cur suppleri potest per increatam, et non intellectio creata per divinam.* — Ad aliud vero exemplum de subsistentia, negatur similitudo propter multa. Primo, quia subsistere non consistit in actione quæ sit ab intrinseco principio vitæ, sicut intelligere, quæ ratio etiam de specie intelligibili dari poterat. Secundo, quia subsistentia non est vera forma, sed tantum terminus naturæ, ut supra dictum est. Tertio, quia subsistentia etiam creata est actus substantialis, et ideo suppleri potest per subsistentiam increatam etiam substantialem; at vero intellectio creata est actus accidentalis, et ideo intellectio substantialis non potest vicem ejus subire. Et confirmatur hæc responsio et conclusio, nam, si fundamentum illud aliquid valeret, sequeretur, quia essentia divina est formaliter sua misericordia et justitia et aliæ perfectiones similes, posse per se ipsam reddere formaliter justam, misericordem, etc., animam humanam, quod est absurdum; alias posset etiam justificari homo formaliter per ipsam justitiam increatam Dei, quod est plus quam falsum, ut constat ex doctrina de justificatione.

10. *Nulla perfectio existens in Deo potest per se uniri creaturæ, præter subsistentiam.* — Ex quibus exemplis licet intelligere, nullam perfectionem formaliter existentem in Deo, posse per seipsam formaliter communicari seu uniri creaturæ, præter subsistentiam, quia omnis alia perfectio, ut est in Deo, pertinet ad ipsius naturæ (ut ita dicam) constitutionem; Deus autem non potest uniri creaturæ in natura, ut supra ostensum est. Ut vero talis perfectio esse potest in creatura, vel est essentialis, ut est perfectio substantiæ, prout de natura dicitur, et ita non potest conferri per ipsam essentiam Dei, quia non potest illa essentialiter constituere essentiam creatam; vel est accidentalis, et ita etiam non potest formaliter dari per substantialem perfectionem ipsius divinitatis, propter rationem factam.

11. *Dubium. — Sententia Joan. Ripæ qualis.* — Sed quæres primo quam sit certa hæc postrema conclusio. Quidam enim eam putant esse de fide, et contrariam hæreticam; alii periculosam et temerariam sententiam Ripæ appellant, quia ex illa sequitur animam Christi comprehendere Deum, quia videret Deum eadem visione qua ipse se videt. Sequitur etiam animam Christi non indigere lumine creato ad videndum Deum, quod est damnatum in Concilio Viennen., Clement. Ad nostrum, de Hær. Sequitur denique animam Christi amare Deum ipso amore increato quo Deus se amat, et non per charitatem creatam illi infusam, quod supra hæreticum esse diximus. Denique, in Concil. Basil., sess. 22, damnatur hæc propositio Augustini de Roma : *Anima Christi tam clare ac intense videt Deum, sicut Verbum ipsum.*

12. *Responsio.* — Respondeo : ita asserere animam Christi cognoscere omnia quæ intelligit, per ipsam increatam scientiam, ut nullum habeat creatum actum intelligendi, est plane hæreticum; tamen, si non negetur habere actus creatos, asserere etiam cognoscere per increatum, non est hæreticum, quia neque conclusio nostra est definita in aliquo Concilio, neque aperte colligitur ex Scriptura, vel ex aliis principiis fidei; neque enim ex contraria sententia sequitur aperte compre-

hensio Dei; dici enim posset illam scientiam increatam non totaliter uniri intellectui creato, sed juxta capacitatem ejus; et eadem ratione dici posset lumen gloriæ esse necessarium, non ad agendum, sed ad suscipiendam illam visionem, et ut intellectus fiat capax illius. Merito tamen temerarius censendus esset, qui contrariam sententiam vellet defendere, quam Theologi fere omnes ut absurdam et improbabilem reliquerunt, cuique Agatho Papa et alii Patres citati fere aperte contradicunt; quæ denique, licet non aperte repugnet, parum tamen consentanea est principiis fidei.

13. *Dubium secundum.* — Quæres secundo quo tempore inceperit anima Christi habere hos actus intelligendi, seu ratione uti. Gnostici, quantum ex Irenæo colligitur, l. 1, c. 17, videntur asseruisse, Christum in infantia non habuisse rationis usum. Brentium etiam asseruisse Christum, sicut corpore, ita et animo adolevisse, refert Feuarden., in Iren., l. 2, c. 49, n. 5. Et ibidem ait, Gallasium, in annotat. illius loci Irenæi, asseruisse Christum more aliorum hominum didicisse. Et alios similes hæreticos ibidem refert, quos variis Patrum testimoniis confutat, et ex his quæ in discursu sequentium quæstionum dicemus, sufficienter confutabuntur a nobis. Nunc breviter dico, ex communi doctrina Theologorum, in 3, dist. 14, Christum, a primo instanti conceptionis suæ, usum fuisse ratione, et habuisse actus intelligendi. Hæc est aperta sententia August., l. 2 de Peccat. merit., c. 29, et juxta illam intelligenda sunt quæ idem tractaverat, l. 1, c. trigesimo septimo; idem docet Ansel., lib. 2 Cur Deus hom., c. 13. Probatur ex illo Jerem. 31 : *Mulier circumdabit virum*, id est, Virgo Christum, qui vir dicitur, non ætate, sed sapientia, ut ibi Hieron. et alii Patres exponunt, et eleganter Bernard., homil. 2 in Missus est; deinde ex illo Joan. 1 : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritas,* id est, scientiæ, ut August. et alii exponunt; sicut ergo a primo instanti conceptionis fuit *Unigenitus a Patre*, ita etiam fuit plenus scientiæ, ita enim decebat tantæ personæ dignitatem, ut in simili argumentatur August., 15 de Trinit., c. 26, et indicat Cyp., lib. de Cardin. Christ. oper., capit. de Nativ. Christi; et melius Anselm., l. 2 Cur Deus hom., c. 13. Ex quibus confirmatur : nam Verbum in natura nostra eas tantum imperfectiones assumpsit, quæ ita sunt connaturales naturæ nostræ mortali, ut possent etiam ad nostram redemptionem conducere; at vero carentia actus intelligendi, seu usus rationis, nihil nobis prodesse poterat; non ergo assumpsit hanc imperfectionem; sed hæc veritas magis ex sequentibus disputationibus constabit et explicabitur. Sed objici potest contra hoc, illud Isai. 8 : *Antequam sciat puer vocare Patrem*, etc., cujus propriussensus esse videtur, antea quam habeat usum rationis, cui consonat illud Luc. 2 : *Proficiebat sapientia.* Respondetur, Hieronymum ita exponere primum locum : *Antequam sciat vocare Patrem*, id est, antequam fiat homo, et habeat Patrem quem vocare possit. Ambrosius vero, lib. de Incarnat., c. 7, et August., serm. 32, de Temp., exponunt, *antequam sciat*, id est, antequam propter infantiam possit vocare Patrem. Exponi etiam potest de scientia experimentali, sicut testimonium Lucæ, de quo quæst. 12.

SECTIO III.

Utrum omnis actus intelligendi animæ Christi fuerit verus, certus et evidens.

1. Nonnulli antiqui hæretici docuerunt habuisse animam Christi cognitionem creatam admistam ignorantiæ, atque adeo ex aliqua parte incertam et inevidentem. Ita sensisse Gnosticos, colligitur ex Iren., 1 contra hæres., c. 16; de Arianis idem indicat Ambros., 5 lib. de Fid., c. 7; et idem docuit Themistius quidam, a quo Themistiani, ut refert Sophronius, in epist. quæ habetur VI Synod., act. 11; et Liberatus, in Breviario, c. 19. Idem denique Agnoitæ, ut refert Gregor., lib. 2 Regist., c. 42; et Isidor., lib. 8 Etymolog., c. 5. Fundamenta horum errorum sunt quædam loca Scripturæ, quæ in sequentibus quæstionibus a nobis explicanda sunt.

2. Suppono ergo in intellectu animæ Christi fuisse actus, tum naturales, tum etiam supernaturales. Hoc ex sequentibus quæstionibus fusius constabit; nunc breviter explicatur, quia in Christo fuit perfecta natura humana cum omnibus suis proprietatibus naturalibus, ut Concilia definiunt; ergo habuit suos actus naturales, nam, licet hi actus non sint ad modum proprietatum manantium a natura, sed pendere possint ex voluntate operantis, tamen sunt proprietates seu perfectiones maxime consentaneæ ipsi naturæ, quibus privari non debet natura omni ex parte perfecta; quin potius, servato naturali ordine, impossibile est ut homo utens sensibus non

interdum eliciat aliquem actum naturalem intellectus; unde, ut anima Christi caruisset, vel suspendisset omnem hujusmodi actum, oportuisset præternaturali et miraculoso modo hoc facere; quod tamen sine fructu et sine causa fieret, quia neque ad perfectionem ejus, neque ad utilitatem nostram conferebat. Unde censeo hanc partem certam esse de fide; eamque colligo ex definitionibus Conciliorum supra citatis, et aliis, quibus tradunt esse in Christo duas operationes, et ex modo quo Scriptura de Christo loquitur, ut de homine sentiente et intelligente naturali modo.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — Altera pars de actu supernaturali, etiam est de fide, quia si de fide certum est, in aliis justis et beatis esse supernaturalem cognitionem, multo magis de anima Christi, de qua infra ostendemus esse beatam, et cognoscere omnia divina mysteria, quæ non nisi supernaturaliter cognosci possunt. Dices : quamvis hæc cognitio aliis sit supernaturalis, tamen animæ Christi erit naturalis propter unionem. Respondetur, si sit sensus ipsum actum in se esse naturalem, vel animam unitam non indigere altiori lumine et auxilio ad illum eliciendum, quam ad alios actus naturales, falsum omnino est; quia, sicut unio non immutat nec confundit naturas, ita nec proprietates earum, neque ipsa unio per se formaliter dat vires ad operandum, ut supra, disp. 18, late dictum est; si vero sit sensus illum actum esse connaturalem animæ unitæ, quia ratione unionis debita est illi tam perfecta cognitio, verum est quidem; non tamen est contra id quod dicimus ; loquimur enim de ipsis actibus secundum se ; sicut habere dicitur anima Christi amorem Dei naturalem, et supernaturalem, quamvis uterque possit dici aliquo modo connaturalis animæ unitæ, et hoc exemplum confirmat positionem factam.

4. Dico primo: omnis actus supernaturalis, qui fuit in intellectu animæ Christi, est verus, certus et evidens. Hæc conclusio est omnino certa, nam primum de ratione omnis actus intellectualis supernaturalis est, ut sit verus; quia cum hujusmodi actus sit ex speciali Dei revelatione et influxu, non potest non esse verus, quia, si falsus esset, ejus falsitas in Deum redundaret. Quod explicatur et confirmatur, quia vel talis actus est evidens, vel obscurus : si evidens, hoc ipso necessario est verus ; si obscurus et supernaturalis, necessario est actus fidei infusæ, cui non potest subesse falsum. Denique rationes omnes, quibus hoc solet probari de actu fidei infusæ evidentius procedunt de omni actu supernaturalis cognitionis. Ex his vero plane efficitur, omnem hujusmodi actum debere esse certum; ostensum est enim necessario esse infallibilem; certitudo autem ibi est, ubi non potest esse falsitas. Quod vero etiam evidens sit, facile declaratur, suppositis iis quæ dicta sunt quæst. 7; ostendimus enim ibi nunquam fuisse fidem in anima Christi, quia non fuit capax cognitionis obscuræ ; ergo.

5. *Omne judicium naturale animæ Christi fuit infallibile.* — Dico secundo : omnis actus naturalis intellectus Christi fuit etiam verus, certus et evidens. Hæc conclusio etiam colligitur ex communi doctrina Theologorum in 3, dist. 14 et 17, et ex D. Thoma infra, q. 15, art. 3, et est omnino certa; Scriptura enim sacra ita loquitur de Christo, sicut de homine habente infallibilem auctoritatem, qui, in iis quæ loquebatur, decipere alios non potuit, et consequenter neque ipse decipi; et in hoc fundatur maxima certitudo nostræ fidei; ergo omne judicium, quod fuit in anima Christi, fuit verum et infallibile, atque adeo certum et evidens; quia in actibus naturalibus certa veritas et infallibilitas assensus fundatur in evidentia, nec potest dari actus obscurus omni ex parte, verus et certus ; hoc enim est proprium fidei infusæ. Et confirmatur, quia error seu falsus assensus est magna imperfectio, quæ per se utilitatem afferre non posset ad nostram redemptionem, quin potius posset obesse, valde enim imminueret loquentis Christi auctoritatem; ergo non assumpsit Verbum talem imperfectionem, neque ejus majestatem aut dignitatem decebat ut illam assumeret. Confirmatur tandem, quia omne judicium, etiam naturale, quod est in intellectu beati, est verum et infallibile ; multo ergo magis in intellectu Christi, qui non solum beatus erat, sed etiam Deus.

6. *In intellectu Christi nullus actus opinionis.* — *Prima objectio.* — Sequitur primo non fuisse in intellectu Christi actum opinionis vel fidei humanæ de se fallibilis, quia his actibus potest subesse falsum; unde si illos exerceret, potuisset interdum habere actum falsum. Item hi actus sunt de se incerti ; actus autem incertus non habuit locum in Christo, ut dictum est, quia incertitudo includit dubium, seu formidinem de veritate judicii ; et ideo, qui assensum incertum habet, ex vi illius exponit se periculo falsitatis. Sequitur secundo, omnem actum intellectus Christi

fuisse aliquo modo actum scientiæ, quia generali quadam ratione omnis actus evidens, actus scientiæ dicitur; et propter hanc fortasse causam D. Thomas hic, et alii Theologi, solum sub nomine scientiæ agunt de cognitione creata intellectus Christi.

7. Sed contra primo, quia Christus per intellectum creatum multa ignoravit; ergo eadem ratione potuit in multis errare, quia non est major ratio de ignorantia privationis quam pravæ dispositionis. Antecedens patet ex Damasc., l. 3 de Fid., c. 21, dicente, *Verbum assumpsisse naturam ignorantem;* et Ambr., 2 de Fid., videtur tribuere Christo dubitationem ex ignorantia profectam, propter verba illa Matth. 26: *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste;* et idem significat Augustinus, exponens verba illa Psalm. 21: *Quare me dereliquisti,* etc. Et confirmatur primo, quia oportuit *Christum per omnia fratribus assimilari,* ad Hebr. 2, *pro similitudine absque peccato,* ad Hebr. 4. Sed error non est peccatum; ergo. Et confirmatur secundo, quia error intellectus sæpe nascitur ex errore in sensu; sed in sensibus Christi sæpe potuit esse deceptio; nam interdum a longe potuit res apparere minor quam erat, vel aliquid simile.

8. *Christus nullam habuit ignorantiam.*—Ad argumentum respondetur imprimis, non esse eamdem rationem de ignorantia privationis et de errore, quia hæc multo major imperfectio est, magisque contraria perfectioni virtutis, et infallibili auctoritati quæ in Christo esse debuit. Secundo dicitur antecedens, proprie et in rigore loquendo, esse falsum, quia Christi anima nihil eorum nescivit, quæ in aliqua temporis differentia existentiam habitura sunt; et quamvis demus, ex rebus quæ in sola divina potentia continentur, et ab ea fieri possunt, aliquas non cognovisse (de quo infra dicetur), tamen illa carentia seu negatio scientiæ non potest dici vera ignorantia; quia ignorantia non significat quamcunque negationem cognitionis, sed privationem illius scientiæ, quæ inesse deberet, juxta conditionem vel statum propriæ naturæ; ut non dicitur homo ignorans, eo quod careat scientia angelica; cognoscere autem omnia possibilia fortasse non pertinet ad statum vel conditionem intellectus creati, et ita Christus nihil eorum nescivit seu ignoravit quæ oportuit scire, considerata dignitate personæ, conditione naturæ, et ratione status seu officii, et ita, simpliciter loquendo, ignorantiam non habuit, sed plenitudinem scientiæ, ut dicitur Joan. 1, *et thesauros sapientiæ Dei,* ad Colos. 2, et hoc magis constabit ex quæstionibus sequentibus. Ad Damascenum ergo respondetur, sensum ejus esse, assumpsisse Christum naturam quæ de se ignorans esset, nisi in assumptione ipsa impleta esset sapientia, ut ipse postea exponit ibidem, et optime l. 2 de Fide, c. 22; Ambrosius vero non dicit Christum dubitasse vel ignorasse, sed ita se gessisse ac si dubitaret vel ignoraret. Et eodem modo potest exponi Augustinus, quamvis ipse addat Christum ibi locutum esse in persona suorum membrorum

9. Ad primam confirmationem respondetur oportuisse Christum esse similem hominibus peccatoribus in natura passibili et mortali, et hanc esse Pauli intentionem; non tamen decuisse illum fieri similem in culpa, vel in aliis defectibus, quia ita sunt cum culpa conjuncti, ut ad medendum illi prodesse non possint; et hujusmodi est error, et ideo nullo modo potuit esse, neque expediens, neque decens, ut illum assumeret; unde Paulus nunquam dixit oportuisse ut Christus esset nobis similis in omnibus præter peccatum; alias etiam in modo nativitatis, et in aliis rebus omnibus debuisset esse similis; sed prius dixit debuisse, *per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret,* etc. Itaque, in iis quæ conferebant ad opus nostræ redemptionis, quo factus est nobis misericors, oportuit ut nobis esset similis; in alio vero loco solum dicit fuisse *tentatum per omnia,* absque ullo peccato.

10. Ad secundam confirmationem respondetur, primum non recte inferre, quia Christus per sapientiam intellectus prævenire poterat et corrigere sensum, ne saltem intellectui deceptionem pareret. Deinde negatur etiam minor, quia, licet deceptio sensus minor esset imperfectio, potuit tamen Christus Dominus, sua divina virtute, ita confortare sensus, ut semper viderent seu apprehenderent res prout veræ sunt, sive prope essent, sive distantes, et sive hoc, sive illo modo applicarentur.

11. Alii addunt etiam per superiorem rationem potuisse prævenire sensus, ne deciperentur. Sed non placet, quia sola ratio superior non poterat præcavere ne objectum immutaret sensum modo sibi proportionato. Unde neque etiam potuit prævenire ne sensus sentiret et apprehenderet juxta qualitatem speciei ab objecto receptæ; et ideo, quamvis ratio per superiorem scientiam possit præve-

niri, ne ipsa sequatur apparentem cognitionem sensus, non tamen, ne sensus ipse tali modo apprehendat objectum, et ideo oportuit hoc fieri alia superiori virtute et potestate.

12. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed contra secundo, quia Christus Dominus intelligebat omnes rationes probabiles omnium opinionum, et credebat hominibus qui sibi aliqua narrabant; ergo poterat habere assensus opinionis et fidei humanæ, qui sunt incerti. Confirmatur primo, quia hujusmodi actus sunt connaturales homini. Sed Christus assumpsit naturam cum omnibus proprietatibus, alias neque potuisset per discursum cognoscere, quia hic modus est imperfectus. Præsertim, quia, licet ita assentiret, posset vitare periculum falsitatis, ita per superiorem aliquam scientiam dirigendo hæc judicia, ut nunquam nisi in vera materia versarentur. Respondetur, Christum evidenter semper cognovisse res omnes, quæ vel ab hominibus narrari poterant, vel rationibus probabilibus confirmari; et ita nunquam utebatur testimonio humano ad assentiendum, sed per suam evidentiam judicabat de uniuscujusque testimonio, per rationes autem probabiles non judicabat de veritate, sed tantum de singularum opinionum probabilitate, de qua evidentiam habere poterat.

13. Ad confirmationem respondetur, oportuisse quidem ut intellectus Christi haberet actus sibi connaturales, non tamen omnes, præsertim illos qui magnam imperfectionem includunt, ut sunt isti actus obscuri et incerti, quia (ut dictum est) habere hos actus, neque suæ naturæ perfectionem, neque nobis utilitatem afferret. Quod ita etiam declaratur, quia in voluntate nullum actum habuit Christus, qui non sit actus virtutis ipsius voluntatis; ergo neque in intellectu habuit actus, nisi virtutis intellectualis; fides autem humana et opinio non sunt intellectuales virtutes, et ideo neque sancti Angeli, neque beati, hujusmodi actus exercent.

14. Unde ad ultimam confirmationem respondetur, potuisse quidem Christum modo ibi indicato vitare omnem assensum falsum, etiam si hujusmodi assensus præstare vellet; tamen non propter solam falsitatem vitandam non decuit illos exercere, sed etiam quia ex vi objecti formalis incerti sunt, et falsitati expositi, et ideo ad perfectionem intellectus non pertinent. Non deerunt etiam qui dicant, non potuisse ullo modo habere hos actus, supposita evidenti cognitione, quam de eisdem rebus aliunde habebat. Sed quam verum hoc sit, alibi est disputandum.

18. *Dubium.* — Sed quæres ultimo an saltem de potentia absoluta posset Verbum in humanitate assumere, vel permittere falsum assensum, vel erroneum. Quibusdam enim ita videtur, nec sine probabili conjectura; posset enim Verbum assumere humanam naturam, nullum donum, vel speciale auxilium intellectus illi præbendo, quo posito ille homo non posset certius aut verius judicare de rebus, quam posset purus homo cum eodem ingenio et eisdem sensibus, ut supra, disp. 18, demonstratum est; posset ergo decipi sicut purus homo. Primum antecedens probatur, quia illud neque physicam repugnantiam involvit, neque est contra aliquam moralem virtutem, neque contra sapientiam, aut aliud attributum ipsius Dei, ut Deus est; sicut ergo non repugnat Deum in assumpta natura mori, ita neque errare, neque falsum materialiter proferre; hoc enim nec peccatum esset, et ideo neque esset contra divinam bonitatem, quia Deus non vellet tale materiale mendacium, vel errorem, sed tantum permitteret; neque etiam esset contra veritatem vel auctoritatem Dei, quia ille homo tunc non sentiret, nec loqueretur auctoritate divina, sed humana.

16. *Responsio.* — *Christus de potentia etiam absoluta falli, errareve non potuit.* — Difficile quidem est, implicationem contradictionis in hoc ostendere; nihilominus tamen non possum ita de Christo seu Deo homine sentire, ut existimem potuisse, vel in intellectum ejus cadere errorem, vel in sermonem mendacium, etiam materiale et sine culpa; quæ videtur esse sententia Anselmi, l. 2 Cur Deus homo, c. 13. Et potest suaderi primo, quia, licet hoc nude consideratum in ordine ad solam potentiam quasi physicam non videatur contradictionem involvere, consideratum tamen in ordine ad potentiam conjunctam divinæ sapientiæ, et prudentiæ, videtur sane repugnare. Quia ad prudentem providentiam rationalis personæ pertinet non admittere falsitatem et deceptionem in propria natura, quando facile præveniri et caveri potest; per unionem autem facta est humanitas vere ac proprie natura Verbi Dei; et Verbum, quod est persona illius naturæ, potest illam ita dirigere et gubernare, ut nunquam decipiatur; ergo. Secundo, quia in errore aut falsitate nulla potest esse ratio boni honesti, neque ad illud potest conferre; sed Deus non potest

in propria natura admittere, nisi quod honestum est, vel ad honestum confert; qua ratione utitur Anselmus supra. Tertio, quia talis error, si esset possibilis in divina persona ratione assumptæ naturæ, multum diminueret auctoritatem talis personæ, per assumptam naturam loquentis. Si enim ex hoc solum quod is, qui loquitur, est persona divina, non intrinsece sequitur ipsum nec decipi posse, nec decipere, etiam sine peccato, fere non haberet Deus homo majorem auctoritatem in loquendo, quam homo purus, quia uterque decipi posset, nisi ex divina revelatione loqueretur; et uterque posset illa carere, et decipi, etiam sine culpa, existimando verum esse quod non est, seu a Deo revelari, quod vera revelatione ostensum non est. Consequens autem videtur valde absurdum.

SECTIO IV.

Utrum in anima Christi fuerint habitus intellectuales.

1. *Habitus naturales in intellectu Christi.* —Hæc quæstio ex dictis facile definiri potest, nam ex actibus facile est habitus colligere; sicut ergo actum in naturalem et supernaturalem distinximus, ita pari ratione potest distingui habitus. Dico ergo primo, in Christi intellectu fuisse habitus naturales. Hæc conclusio certa est apud Theologos, in 3, dist. 14, et patebit etiam ex dicendis disputatione sequenti, et infra etiam, quæst. 12. Nunc solum adverto primo, simpliciter loquendo, non esse certius esse habitus naturales in intellectu Christi, quam aliorum hominum, quia hoc nullo modo revelatum est de Christo, et pendet ex principio generali de omnibus hominibus, non omnino certo. Si quis tamen hos habitus in aliis hominibus admitteret, in Christo autem negaret, certe et temerarius esset, et suspectus in fide; et hoc modo intelligo conclusionem esse certam, supposito, scilicet, principio philosophico, non solum probabiliori, sed fere evidenti. Secundo adverto, nomine habituum comprehendi hoc loco, tam species intelligibiles quam habitus scientiarum, atque omne id (quidquid illud est) quod in intellectu manet per modum actus primi, et est principium recordationis, seu memoriæ, et reddit illum facilem et promptum ad naturales actus scientiæ. Quanquam enim de his variæ versentur opiniones, tamen in genere, quod aliquid sit in intellectu permanens per modum habitus, quo intellectualis memoria generetur, fere nullus dubitat; negari autem non potest quin in anima Christi fuerit memoria intellectiva. Est enim hæc naturalis proprietas et facultas animæ rationalis, et ostensum est ex definitionibus fidei, fuisse in anima Christi omnes proprietates naturales humanitatis; fuit ergo in illa intellectualis memoria. Item hæc facultas, et usus ejus, spectat ad perfectionem prudentiæ humanæ, teste Aristotele, 6 Ethic., c. 8, ubi ad prudentiam, experientiam requirit; experientiam autem memoria efficit, ut idem docet 1 Metaphys., in principio. Sic ergo in genere constat esse in intellectu Christi aliquid permanens per modum habitus naturalis. In particulari vero, quid illud fuerit, pendet ex opinionibus. In eis tamen ita loquendum est de Christo, sicut de aliis hominibus, ut supra dictum est, quia hoc pertinet ad consummatam humanæ naturæ perfectionem, et ita constat probabilius esse habere species intelligibiles naturales, et habitus ab speciebus distinctos, etc.

2. *Habitus infusus in intellectu Christi.* — Dico secundo: etiam est in intellectu Christi habitus infusus intellectualis; nomine habitus intelligo quodcumque principium actus, quod sit qualitas infusa intellectui, et in eo permanens, sive sit per modum luminis, sive per modum speciei, et sive habeat actum secundum semper conjunctum, sive non. Et hoc sensu existimo conclusionem esse ita certam, ut sit fidei proxima, neque negari possit sine nota erroris. Probatur ex dictis supra de habituali gratia Christi. Illa enim æque fere generalia sunt perfectionibus intellectus, sive voluntatis; unde in locis Scripturæ quæ de hoc loquuntur, ambæ conjunguntur, ut Isai. 11: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus.* Ubi verbum *requiescet*, indicat permanentiam per modum habitus. Et Joan. 1: *Vidimus gloriam ejus, plenum gratiæ et veritatis.* Item, quia tam certum est, lumen gloriæ datum esse animæ Christi ad videndum Deum, sicut aliis beatis.

3. Denique ostensum est fuisse in anima Christi actus supernaturalis cognitionis; sed ad eliciendos hujusmodi actus connaturali et perfecto modo, requiritur habitus; ergo. Confirmatur, nam hac ratione in quocumque Sancto est aliqua virtus intellectualis infusa; cur igitur non erit in Christo? Nulla sane est dubitandi ratio, neque aliquid invenio quod contra has veritates objiciam, quod responsione dignum sit; quanquam Palud., in 3,

d. 13, q. 2, multa in utramque partem objiciat. An vero hic habitus sit unus vel multiplex, in sequentibus disputabitur.

ARTICULUS II.

Utrum Christus habuerit scientiam quam habent beati, vel comprehensores [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud Psalm.* 35 : *In lumine tuo videbimus lumen. Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Colos.* 2 : *In Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.*

2. *Præterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Joan.* 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. Sed homo ille fuit beatus, ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud Psal.* 64 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti. Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.*

3. *Præterea, scientia duplex homini competit, una secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra ejus naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo altior, scilicet, scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.*

Sed contra. Scientia beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo, secundum illud Joan. 8 : *Scio eum, et sermonem ejus servo. Ergo in Christo fuit scientia beatorum.*

Respondeo dicendum, quod illud, quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu; oportet enim esse calidum id, per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem; est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Hebræorum 2 : *Decebat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari. Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato.*

Ad primum ergo dicendum, quod divinitas unita est humanitati Christi secundum personam, non secundum essentiam vel naturam; sed cum unitate personæ remanet distinctio naturarum; et ideo anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen, participatum a natura divina, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus. Sed præter beatitudinem increatam oportuit in natura humana Christi esse quamdam beatitudinem creatam, per quam anima ejus in ultimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad tertium dicendum, quod visio, seu scientia beata, est quodammodo supra naturam animæ rationalis, in quantum, scilicet, propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum, scilicet, secundum naturam suam est capax ejus, prout, scilicet, est ad imaginem Dei facta, ut supra dictum est [1]. *Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.*

[1] Infra, art. 3, corp. Et op. 2, c. 223.

COMMENTARIUS.

Affirmat D. Thomas, et probat, quia Christus est aliis beatitudinis causa; multo ergo magis eam habuit. Quæ ratio est moralis demonstratio, non metaphysica; et ideo difficultas, quam Cajetanus movet, necessaria non est, quamvis quæ occasione illius dicit, et quæ notat in solutione ad tertium, utilia sint; omnia tamen clara.

ARTICULUS III.

Utrum Christus habuerit scientiam inditam, vel infusam [2].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo, non sit alia scientia indita vel in-*

[1] In corp. art.

[2] Infr., q. 12, art. 1, cor.; et 3, d. 14, art. 1, q. 5. Et Ver., q. 20, art. 2, corp., fin., et art. 3, et opusc. 2, c. 221.

fusa, præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam, sicut imperfectum ad perfectum. Sed, præsente cognitione perfecta, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit ænigmaticam visionem fidei, ut patet 1 *Corinth.* 13. *Cum igitur in Christo fuerit scientia beata* (*ut dictum est* [1]), *videtur, quod non potuerit in eo inesse alia scientia indita.*

2. *Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem, sicut opinio, quæ est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quæ est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio; sicut habito termino, non est necessarius motus. Cum ergo cognitio quæcunque alia creata comparetur ad cognitionem beatam, sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum, videtur quod cum Christus habuerit cognitionem beatam, non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.*

3. *Præterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, et aliam minus perfectam; ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem, et aliam minus perfectam; et sic idem quod prius.*

Sed contra est quod dicitur Coloss. 2, *quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est [2], *decebat, ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem, quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædam formæ completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur in lib.* 3 *de Anima* [3]. *Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbum Dei, animæ Christi sibi personaliter unitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia ad quæ intellectus possibilis est in potentia. Sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, lib.* 2 *super Genes. ad litter.* [1]. *Et ideo, sicut in Angelis, secundum eumdem Augustinum* [2] *ponitur duplex cognitio* (*una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas*), *ita præter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum et res in Verbo; et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas.*

Ad primum ergo dicendum, quod visio imperfecta fidei, in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quod de ratione fidei est ut sit de non visis, ut in secunda parte dictum est [3]. *Sed cognitio, quæ est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideo non est eadem ratio utrobique.*

Ad secundum dicendum, quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter. Uno modo, sicut via ducens ad perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam quæ per demonstrationem acquiritur; qua tamen acquisita, potest remanere cognitio, quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quæ est per causam. Quia ille, qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo, simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio beata non fit per speciem quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt [4]; *sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatæ sicut intelligibile intelligenti, quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cujuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet quin cum hac*

[1] Art. præc.

[2] Art. 1 hujus quæst.

[3] Text. 32, 38, tom. 2.

[1] C. 8, tom. 3.

[2] Lib. 11 de Civ. Dei, c. 7, d. medio, tom. . Et lib. 4 super Gen., c. 24, tom. 3.

[3] 2. 2, q. 1, a. 4.

[4] 1 p., q. 12, art. 1.

forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

COMMENTARIUS.

1. Dupliciter potest aliqua scientia esse infusa, vel per se, quia natura sua postulat illum productionis modum ; vel per accidens, quia licet acquiri possit, ex accidente infunditur. D. Thomas ergo de scientia per se infusa loquitur, ut constat ex tota quæstione sequenti, præsertim art. 4. Cajetanus vero nescio quam differentiam invenit inter nomen scientiæ *inditæ*, vel *infusæ*. Ait enim scientiam dici infusam, quando datur supra naturæ debitum, atque adeo diversa actione, qua illius subjectum creatum est, qualem dicit (et bene) fuisse scientiam infusam animæ Christi ; inditam autem scientiam vocari dicit, quæ datur alicui simul cum ipsa natura, quia est connaturalis, et quasi debita ipsi naturæ, atque adeo, quæ imprimitur eadem actione, qua ipsa natura creatur, ut est, inquit, scientia angelica. Sed, quod ad verba attinet, non immoror, quanquam existimem has voces apud Theologos fere semper pro eadem usurpari, et latine idem significare, si tamen vox *indita*, latina est. Quod vero ad rem attinet, illud solum de productione scientiæ inditæ per eamdem actionem, qua producitur subjectum, existimo esse falsum, quia, cum sit qualitas a subjecto distincta, et ab illo effective non resultet, ut in materia de Angelis ostendi, etiamsi connaturalis sit subjecto, necesse est ut ab agente distincta actione producatur. Vera ergo differentia solum est, quod scientia cum natura concreata, sive infusa, sive indita dicatur, interdum est supra naturalem capacitatem et debitum naturæ ; interdum vero est illi consentanea.

2. *Objectio.* — *Responsio.* — Respondet D. Thomas esse in Christo scientiam infusam præter beatam. Probat, quia intellectus Christi est in potentia ad species intelligibiles ; ergo, ut esset perfectus, debuit habere actum. Sed contra, nam vel est sermo de potentia naturali, et sic non concluditur intentum, quia ad scientiam per se infusam non est intellectus humanus in potentia naturali. Vel est sermo de obedientiali, et hanc potentiam non oportet habere semper actum, quia neque est debitus, nec potest dari omnino adæquatus. Respondetur ex eodem D. Thoma, q. 11, art. 1, sermonem esse de potentia obedientiali. Sed (ut bene Cajetanus hic et ibi notat) non est intelligendum de potentia obedientiali in tota sua latitudine, prout ad absolutam Dei potentiam comparari potest, sic enim recte procedit argumentum factum ; sed intelligendum est de hac potentia, ut pertinente ad perfectum statum gratiæ, seu prout in eo statu secundum legem Dei ordinariam reduci solet in actum, ac si diceremus animam esse in potentia ad gratiam, vel ad caritatem infusam ; eodem enim modo per intellectum est in potentia, ut in aliquo statu perfecte cognoscat res in proprio genere seu per proprias species ; et ita optime procedit ratio D. Thomæ, et multo magis in Christo quam in aliis, cui ratione unionis potest hæc capacitas dici quodammodo naturalis.

3. In argumentis tractat D. Thomas, an cum scientia beata possit esse simul alia scientia de eisdem rebus per beatam cognitis; quæ quæstio facilis est, et communis aliis beatis, et ita argumenta omnia clara sunt, et non indigent expositione. Notanda vero est solutio ad secundum, ubi D. Thomas sentit, actum opinionis esse posse simul cum scientia, et Cajetanus in re idem affirmare videtur, quamvis in modo loquendi neget. Sed de hoc alias

ARTICULUS IV.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam[1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quidquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam ; non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur; dicitur enim Joan.* 7 : *Mirabantur Judæi dicentes : Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit? Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.*

2. *Præterea, ei, quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est*[2]. *Ergo non potuerunt supervenire animæ species acquisitæ.*

[1] Inf., q. 12, a. 12, et q. 15, a. 8; et op. 2, c. 215; et 3, d. 14, q. 3, a. 3, q. 5, et 18, q. 1, a. 3, et Ver., q. 20, a. 3.

[2] Art. præc.

3. *Præterea, in eo qui jam habet habitum scientiæ, per ea quæ a sensu accipit non acquiritur novus habitus (quia sic duæ formæ ejusdem speciei simul essent in eodem); sed habitus, qui prius inerat, confirmatur et augetur. Ergo, cum Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quod per ea, quæ sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.*

Sed contra est quod Hebræorum 5 *dicitur : Cum esset Filius Dei, didicit ex his quæ passus est, obedientiam. Glos.* [1]: *Id est, expertus est. Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quæ est scientia acquisita.*

Respondeo dicendum, quod, ut ex supra dictis [2] *patet, nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit humanæ naturæ, assumptæ a Dei Verbo. Manifestum est autem, quod in humana natura Deus plantavit, non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi fuit, non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra faciunt (ut Philosophus dicit, in* 1 *de Cœlo* [3]*), multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in* 2 *de Cœlo* [4]. *Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus; unde dicitur in* 3 *de Anima* [5], *quod intellectus agens est, quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere, quod in Christo fuerint aliquæ species intelligibiles, per actionem intellectus agentis in intellectu possibili ejus receptæ; quod est, esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.*

Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim [6], *dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quæ proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animæ humanæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ humanæ secundum lumen desuper infusum; qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est* [1].

Ad primum ergo dicendum, quod, cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet, inveniendo et addiscendo, modus, qui est per inventionem, est præcipuus; modus autem, qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in primo Ethicorum [2]: *Ille quidem est optimus qui omnia per se ipsum intelligit; bonus autem rursus est ille qui bene dicenti obedit. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem, quam per disciplinam, præsertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Joelis* 2: *Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiæ.*

Ad secundum dicendum, quod humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora, et secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus ejus est ad inferiora, id est, ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod, etiam secundum hunc respectum, anima Christi scientia impleretur, non quin prima plenitudo menti humanæ sufficeret secundum se ipsam; sed oportebat eam perfici, etiam secundum comparationem ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod alia ratio est de habitu acquisito, et de habitu infuso. Nam habitus scientiæ acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantasmata; unde, secundum eamdem rationem, non potest alius habitus iterato acquiri. Sed habitus scientiæ infusæ est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum; et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

COMMENTARIUS.

1. Duplex potest esse sensus quæstionis hujus. Prior, an in Christo fuerit scientia natura sua acquisita, sive ab ipso acquisita fuerit, sive aliunde habita, ut fuit in Adam. Posterior est, an in illo fuerit talis scientia, et tali modo, scilicet, per proprios actus paulatim comparata; et hic posterior est manifestus

[1] Glos. interlin., ibidem.
[2] Art. 1 hujus q., et q. 5
[3] Tex. 31, et l. 2 et 59, tom. 2.
[4] Text. 17.
[5] Tex. 18, tom. 2.
[6] 3 sent., d. 14, q. 3, art. 3.

[1] 1 p., q. 12, art. 4.
[2] C. 4, in fin., tom. 5.

sensus D. Thomæ, ut patet ex corpore articuli. Quid autem nomine scientiæ intelligat, non satis constat; potest enim intelligere, vel proprium habitum scientiæ in rigore sumptum (ut Cajet. illum intelligit, et videtur sane mens ejus), vel generaliter quemcunque habitum in intellectu acquisitum, sive sit species, sive quidvis aliud, de quo magis videntur procedere probationes D. Thomæ.

2. Assertio ergo est, fuisse in anima Christi hujusmodi scientiam acquisitam, ne intellectus agens in Christo fuerit otiosus. Quæ ratio, ut constat, summùm probat comparasse Christum aliquas species intelligibiles per actionem intellectus agentis, eadem enim potest ad Adamum applicari. Sed de hac re infra disputandum est latius. Argumenta D. Thomæ solum procedunt contra priorem sensum quæstionis, et ideo difficultatem non habent.

DISPUTATIO XXV.

In tres Sectiones distributa.

DE TRIPLICI SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI QUOAD QUÆSTIONEM AN EST.

Ostendimus disputatione præcedenti, in Christo esse scientiam creatam. Sequitur ut videamus quotuplex illa sit, tractaturi postea quid unaquæque sit, ordinem D. Thomæ sequentes. In hac vero quæstione non distinguemus actum et habitum scientiæ, supponentes eamdem esse de utroque rationem, ut ex fine præcedentis disputationis constat.

SECTIO I.

Utrum anima Christi a principio creationis suæ fuerit beata.

1. Difficultas hujus quæstionis posita est in tempore quo Christus Dominus cœpit habere hanc scientiam. Nam, quod nunc illam habeat, et saltem a tempore mortis suæ illam habuerit, de fide certum est, neque aliquem qui in Christum credat, invenio in hoc dubitasse, cum per mortem Christi aliis etiam justis aperta sit janua cœli, ut infra ostendetur, et cum latroni ipse promiserit : *Hodie mecum eris in paradiso*, et cum gloriosa resurrectio corporis fuerit evidens testimonium gloriæ ipsius animæ. Quod ergo in quæstionem verti potest, solum est an in tempore vitæ mortalis hac eadem scientia potitus fuerit. Hæretici enim, qui Christo ignorantiam tribuunt multarum rerum quas prius non cognovit, et postea paulatim didicit, consequenter negant habuisse semper hanc scientiam beatam; in quem errorem multi ex hæreticis hujus temporis lapsi sunt, præsertim Lutherus, Calvinus et Zuinglius. Fundamenta eorum (si quæ esse possunt) statim attingemus.

2. Dico ergo primo, animam Christi Domini, etiam eo tempore quo fuit conjuncta corpori mortali, habuisse scientiam beatam. Ita sentiunt Theologi statim citandi. Et probatur testimoniis Scripturæ sacræ, quæ, licet per se singula non cogant, tamen simul sumpta, et adjunctis Patrum testimoniis, magnam fidem faciunt. Joan. 1 : *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* ac si apertius diceret : *Unigenitus,* qui videt, *ipse enarravit.* Et sicut per humanitatem et dum in mortali vita viveret, enarravit, ita per eamdem humanitatem et eodem tempore vidit. Ita fere Augustinus, tractatu 8 in Joan.; et colligitur etiam ex Cyrillo, libro 1 in Joan., c. 22; et Chrysostomo, homilia 14 in Joan., cui consonant verba Christi, Joan. 3 : *Quod scimus, loquimur, et quod vidimus testamur.* Ubi aperte loquitur de se homine, et ad eumdem sensum exponitur quod statim subdit : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo.* Ubi verbum *ascendit,* non est præsentis temporis, sed præteriti, ut constat ex verbo græco, ἀναβέβηκεν; dicitur ergo Christus secundum humanitatem ascendisse, et esse in cœlo, non corporeo ascensu, sed visione beata; quia priori modo nondum ascenderat, neque ille ascensus potuit convenire Christo secundum divinitatem, quia in illam non cadit ascensus, ratione sui. Neque obstat quod ait : *Nemo ascendit, nisi qui descendit.* Quia non oportet ut ascensus et descensus secundum eamdem rationem vel metaphoram intelligantur; descendit ergo per incarnationem, ascendit per visionem. Unde non fuit prior ascensus quam descensus, sed, e contrario, prius descendit (scilicet, ordine naturæ) ut posset ascendere. Unde ibidem ait de illo Joannes : *Qui de cœlo venit, super omnes est, et quod vidit et audivit, hoc testatur.* Quæ verba eamdem vim habent quam præcedentia. Quod autem dicit : *Vidit et audivit,* non sunt diversa, sed eadem visio, auditio dicitur, ut significetur non habere illam ex vi humanitatis, sed ex infusione divina; est ergo illa auditio longe diversa ab ea quam nos habemus per fidem. Unde, veluti hoc ipsum inter-

pretans, ait Christus, Joan. 6 : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me, non quia Patrem viderit quisquam, nisi is qui est a Deo.* Ac si diceret, non ita audiunt alii sicut Christus, qui videndo audit. Simile est illud Joan. 8 : *Ego, quæ vidi apud Patrem, loquor.* Et Joan. 12 : *Ubi ego sum, illic et minister meus erit*, id est in gloria. Et c. 14 : *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Accommodatur etiam illud Psal. 40 : *Beatum faciat illum in terra ;* nam Psal. ille de Christo exponitur Joan. 13. Et confirmari potest, nam gloria Transfigurationis signum fuit gloriæ latentis in anima, ut Patres omnes tradunt, exponentes illud mysterium, ut infra, suo loco, videbimus. Ex dictis etiam testimoniis sumitur bona ratio, nam Christus futurus erat auctor divinæ doctrinæ, et doctor præcipuus mysteriorum Dei ; ergo oportuit ut non tantum audita, sed a se visa narraret. Sed hæc assertio magis cum sequenti confirmabitur.

3. *Christus a primo suæ conceptionis instanti scientiam et visionem habuit beatam.* — Dico ergo secundo : anima Christi vidit Deum a primo instanti creationis suæ. Ita docent Theologi omnes, in 3, d. 14 ; D. Thomas hic et infra, q. 15, art. 10, 34, a. 4 ; Can. late, lib. 12 de Locis, c. 14 ; et sequitur fere ex præcedenti conclusione, quia non est major ratio de uno tempore vitæ mortalis, quam de alio. Nam visio beata non magis impediri poterat in infantili corpore quam passibili, cum supra utriusque statum sit, et a neutro statu corporis pendeat. Alioqui vero fons et primaria ratio illius visionis eadem fuit semper in Christo a principio conceptionis, scilicet, unio hypostatica. Et ita probatur optime hæc conclusio ex illo Joan. 1 : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Ubi indicatur (ut supra cum D. Thoma et Theologis) gloriam et plenitudinem gratiæ et veritatis datam esse Christo homini, quia est Unigenitus Patris ; et ita esse veluti proprietatem manantem ab unione; ergo, sicut a primo instanti conceptionis ille homo fuit Unigenitus Patris, ita ex tunc habuit gloriam et gratiam consummatam in gloria et visione Dei. Ita colligitur ex Athanas., orat. 4 contra Arian., et in lib. de Salutari Christi adventu, et de humanitate Verbi ; clarius et brevius, ex Damasc., l. 3 de Fide, c. 22, ubi *propterea*, inquit, *eos, qui dicunt Christum verum incrementum in sapientia accepisse, consequenter negare unionem factam esse a primo illo carnis ortu ; nam si tunc*, inquit, *facta est, quid tandem afferri potest, quin omnibus prorsus sapientiæ gratiæque opibus affluxerit ?* etc. Confirmari potest ex illo Jer. 31 : *Femina circumdabit virum*, scilicet, sapientia, ut supra, cum Hieronymo, exposuimus ; in Scripturis autem non dicitur hoc modo vir, nisi qui videt Deum ; reliqui enim, ut parvuli existimantur, juxta illud 1 Cor. 13 : *Postquam autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli.* Confirmatur secundo ex illo Psal. 21 : *In te projectus sum ex utero.* Quæ verba de Christo intelligit Eusebius, libro 10 de Demonstrat. Evangel., cap. ultimo. Et introducit Christum dicentem ad Patrem : *Ex tunc Deum meum jam videbam.* Denique accommodatur illud Psalm. 65 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti.* Quod de humanitate Christi intelligit Augustinus, indicans in ipsa assumptione plenam fuisse gloria et beatitudine. Idem sentit lib. 83 Quæstion., q. 65, et libro 4 de Consensu Evangel., cap. ultimo, in fine. Ubi, cum dixisset nullum mortalem hominem posse in hac vita videre Deum, subdit : *Qua maxime proprietate distat a cæteris homo cujus susceptione Verbum caro factum est.* Denique Richardus de S. Victore, lib. 1 de Emmanuel., c. 22 : *Quod nos*, inquit, *expectamus in consummatione, illi datum est in sua conceptione.* Ad hoc etiam confirmandum, afferri possunt omnia quæ supra adduximus super art. 12, quæst. 7 D. Thomæ, ex Patribus exponentibus locum Lucæ 2, *Proficiebat sapientia*, et docentibus non ita in se profecisse, ut aliquid denuo didicerit, de quo testimonio dicemus plura infra, quæst. 12. Afferri etiam possunt quæ disp. 18 et 22, de plenitudine gratiæ Christi, attulimus, quam a principio conceptionis obtinuisse probavimus. Denique afferri possunt quæ statim q. 10, art. 2 D. Thomæ, dicemus, de illo testimonio Matt. 13 : *De illa die nemo scit, neque Filius.*

4. Ultimo addere possumus rationes. Prima, quæ ex dictis testimoniis Scripturæ sumitur, est, quia Christus semper fuit Filius Dei naturalis ; ergo hæres ; ergo possessor; neque enim tempore indigebat ad fruendum hæreditate ; neque interventura erat mors Patris, ut Filius in possessionem mitteretur; neque propter ætatem impediri poterat, ut supra ostensum est. Secunda, quia non est credibile divinam personam non statim ditasse naturam suam omnibus donis gratiæ et gloriæ, et omnem contrariam imperfectionem ab anima sua abjecisse ; carere autem felicitate, magna

est imperfectio quæ nec nobis erat necessaria, nec divinam personam decebat.

5. *Objectio.— Responsio.—* Dices : imo fuit nobis et ipsi necessaria propter majorem perfectionem, scilicet, ut sibi et nobis mereri posset, et pro nobis dolere et tristari. Respondetur, quod ad ipsum attinet, melius ipsi fuisse semper fuisse beatum, quam beatitudinem mereri, præsertim cum beatitudinem quodammodo sibi connaturalem haberet ratione unionis. Adde, si oportuisset sibi mereri beatitudinem, potuisse hoc facere, etiam si nullo tempore ea caruisset, ut inferius, q. 19, ostendemus; unde, quod ad nos pertinet, potuit simul esse viator et comprehensor, et ita pro nobis mereri, et pro nobis satisfacere, et veram tristitiam et dolorem pro nobis suscipere, absque carentia beatitudinis. Tertia ratio sumitur ex D. Thoma hic, quia Christus est caput influens in omnes gratiam et gloriam; ergo debuit ipse multo magis esse ornatus gratia et gloria. Cui adde, quod a principio conceptionis fuit caput etiam Angelorum, quod statim ipsi jussi sunt adorare, ut dicitur ad Hebr. 1 ; ergo non est credibile fuisse caput in inferiori statu gratiæ aut gloriæ quam Angeli erant. Unde confirmatur, nam Angeli sancti parum post creationem suam acceperunt gloriam, in tertio, vel (ut alii volunt) in secundo instanti; ergo anima Christi illos superavit, et a primo instanti Deum vidit. Tandem conjectura, quæ ex D. Thoma hic colligitur, optima est, quia Christus de justitia meruit aliis gratiam et gloriam. Ergo decuit ut a principio ipse haberet gratiam et gloriam, quia, licet visio Dei proprie et per se non requiratur ad meritum, tamen in eo, qui est perfectissimum principium omnis meriti, quique ad suam sanctificationem non indigebat merito, convenientissimum fuit ut gratia consummata esset illi principium meriti. Unde confirmatur, quia Adam, eo quod futurus erat naturale principium generis humani, creatus fuit a principio perfectus in naturalibus; ergo Christus, qui est supremus auctor gratiæ et gloriæ, debuit a principio suæ conceptionis habere gratiam et gloriam summe perfectam.

6. *Dubium.—Responsio.—* Sed quæres qua certitudine hæc doctrina tenenda sit. Aliqui existimant simpliciter esse de fide. Sed non videtur, quia Scripturæ testimonia non sunt adeo expressa, quin aliis modis explicari possint, et nulla etiam extat de hac re Ecclesiæ definitio, neque etiam traditio est satis aperta; nam, licet Theologi in hac veritate asserenda consentiant, non tamen illam affirmant ut dogma fidei, et fere eodem modo loquuntur sancti Patres; et ideo alii solum dicunt esse opinionem ita veram, ut contrarium opinari temerarium sit. Et hæc censura est mitissima omnium quæ fieri potest; existimo enim contrariam sententiam, etiam erroneam et proximam hæresi esse, quia Scripturæ testimonia, adjunctis expositionibus et testimoniis Patrum, et consensu Doctorum omnium Catholicorum, sufficiunt ad hanc certitudinem præstandam.

7. *Objectio.—Responsio.—* Sed contra hanc veritatem objici solent varia loca Scripturarum, quæ partim tractata sunt cum de gratia ageremus, partim attingentur in sequentibus. Nunc solum objicitur illud Luc. 22 : *Nonne oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam?* Ergo ante passionem non intravit in gloriam. Unde Joan. 7 dicitur : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus.* Et ideo, Joan. 17, orat ipse Christus : *Clarifica me, Pater,* etc. Respondetur, hæc testimonia intelligi de gloria resurrectionis et ascensionis, et de manifestatione et exaltatione nominis Christi, ut Patres omnes intelligunt.

8. *Objectio. — Responsio. —* Dices : Gloria corporis et animæ conjuncta necessario sunt, si corpus et anima inter se sint conjuncta; manat enim gloria corporis ex gloria animæ, ut Theologi docent cum Augustino, ep. 56. Respondetur fuisse quidem debitam gloriam corpori Christi a principio conceptionis, non tantum ratione gloriæ animæ, sed etiam ratione unionis; tamen propter nostram redemptionem, divina dispensatione, illa ad tempus caruisse, cujus rei significationem quamdam in Transfiguratione tradidit, ut dictum est.

SECTIO II.

Utrum in anima Christi sit scientia connaturalis animæ humanæ.

1. *In anima Christi scientia acquisita, seu connaturalis.* — In hac quæstione, sicut in præcedenti dixi, nulla est difficultas de hac scientia secundum se, seu absolute considerata, sed solum in tempore et modo quo Christi anima cœpit habere hanc scientiam. De qua re nihil hoc loco dicam, quia pendet ex multis, quæ circa quæst. 12 D. Thom. tractanda sunt, ubi hoc melius expedietur; et ideo hic brevissime dicendum est, certum omnino esse Christum Dominum habere scien-

tiam connaturalem animæ humanæ. Ita docent omnes Theologi, in 3, d. 13 et 14; quamvis Bonav. soleat in contrarium citari, quia negat fuisse in Christo scientiam acquisitam. Sed non est credibile eum esse locutum de substantia ipsius scientiæ (ut ita dicam), sed de modo acquirendi illam, ut ex sequenti sect., et magis ex disp. 28 constabit. Richard. vero ibi, a. 3, q. 2 et 3, videtur hanc sententiam docere; quia sentit scientiam infusam animæ Christi fuisse superioris rationis a scientia connaturali homini, et tamen præter illam negat in Christo fuisse aliam acquisitam; sed est sententia omnino falsa. Unde sine magno errore negari hæc veritas non potest, quia (ut supra late citatum est) in Christo est natura humana cum omni proprietate et perfectione illi connaturali; sed scientia humana est una ex maximis perfectionibus humanæ naturæ; ergo. Deinde supra ostendimus fuisse in intellectu Christi actus intellectus naturales; ergo maxime actus scientiæ; ergo. Tertio, quia habuit virtutes morales connaturales homini; ergo et prudentiam naturalem; ergo pari ratione alias scientias. Denique Angeli habent scientiam sibi connaturalem, eamdem habent beati, habuit etiam Adam in statu innocentiæ, et in universum perfectio gratiæ non destruit perfectionem naturæ, quæ imperfectionem non includit, perfectioni gratiæ repugnantem; ergo. Neque contra hoc occurrit nova objectio, præter eas quæ fieri solent de beatis, quas tetigit D. Thomas supra, art. 1 hujus quæstionis.

2. *Quid nomine scientiæ connaturalis hic intelligatur.— In Christo ars factibilium fuit. — In Christo scientia experimentalis.* — Sed observandum est primo, nomine scientiæ hic intelligi omnes virtutes intellectuales, scilicet, intellectum seu habitum principiorum, de quo nulla potest esse dubitandi ratio, cum assensus principiorum sint maxime evidentes, et connaturales homini; sapientiam deinde ac scientiam. De quibus solum potest dubitari, quia in hominibus non sunt sine admistione opinionum et incertitudinis. Dicendum vero est in Christo fuisse quoad conclusiones evidentes, quæ per lumen naturæ certæ esse possunt. De iis vero rebus de quibus lumen naturæ consequi non potest evidenter cognitionem, assecutus est Christus quidquid ratio naturalis consequi potest, et omnes rationes probabiles, aut verisimilia judicia opinionum omnium; non tamen per hæc de veritate ipsa judicabat, sed vel suspendebat assensum, vel de probabilitate, quæ evidens esse poterat, judicium ferebat. Præterea comprehendi etiam potest prudentia, de qua jam dictum est. Et ultimo etiam artem complectimur, quæ, ut est intellectualis virtus, etiam pertinet ad absolutam perfectionem intellectus, et fortasse a scientia non multum distinguitur, nisi in materia factibili; ait autem D. Thomas infra, q. 13, art. 1, ad 3, fuisse in Christo scientiam omnium factibilium. Nec refert quod ars videtur esse conjuncta cum usu; nam, licet ipsa dirigat usum, non tamen ab illo essentialiter pendet; tota enim perfectio artis, quæ ad intellectum spectat, sine usu haberi potest.

3. Observandum secundo est, scientiam hanc connaturalem generaliter dictam, prout comprehendit omnem naturalem cognitionem evidentem, duplicem distingui posse: est enim quædam cognitio quæ vocatur experimentalis, et potissimum versatur circa singularia, quæ per sensum experimur, ex quo intellectus accipit evidentem cognitionem in ipsa experientia fundatam. Alia est cognitio evidens conclusionum ex propriis principiis naturali lumine evidentibus, quæ proprie vocatur, seu meretur nomen scientiæ; hic vero utrumque genus cognitionis sub hac voce comprehendimus, nam cum utraque harum cognitionum naturalis sit homini, et perfectionem afferat sine imperfectione, unioni aut beatitudini repugnante, dubium non est quin utraque fuerit in Christo, ut latius q. 12 tractabitur.

SECTIO III.

Utrum fuerit semper in anima Christi scientia rerum in proprio genere supernaturalis et per se infusa.

1. Tractavi prius de scientia naturali quam de hac infusa, ut ratio dubitandi, et opinionum varietas, quæ hic esse potest, melius intelligatur. Ratio enim difficultatis est, quia per scientiam beatam et naturalem habet anima Christi omnem cognitionem et perfectionem, quæ vel ex Scripturis, vel ex dignitate personæ, vel ex munere Redemptoris, vel ex capacitate intellectus humani, vel denique ex quovis alio indicio vel signo colligi potest. Habet enim per illas duas cognitiones, perfectionem naturæ debitam et gratiæ, et consequenter habet actum respondentem capacitati naturali intellectus, et obedientiali; habet cognitionem rerum omnium naturalium

et supernaturalium, contingentium et liberarum; quorsum ergo necessaria est alia scientia ?

2. Propter hoc quidam Theologi videntur aperte negare habuisse animam Christi hanc scientiam. Ita sentit Bonav., in 3, d. 14, a. 3, q. 1 et 2; quanquam enim concedat habuisse Christum scientiam infusam, aperte tamen sentit illam fuisse naturalem, et infusam per accidens; propterea enim negat ibidem, Christum aliam scientiam sibi acquisivisse, et illam scientiam dicit esse similem illi quam Adam habuit in statu innocentiæ, et idem sentit Alens., 3 p., q. 13, memb. 1 et 2, quia non aliter ponit scientiam infusam in Christo quam in Adamo; et fere eodem modo loquuntur alii Nominales, ut Almain., Gab., et alii, in 3, dist. 14; Scot. vero ibi, q. 3, et Durand., q. 3 et 4, mediam quamdam videntur habere opinandi rationem; nam circa res naturales, quæ per naturalem scientiam humanam cognosci possunt, non putant habuisse Christum aliam scientiam per se infusam; circa alias vero res, quæ naturalem capacitatem humani intellectus superant, illam videntur admittere, fortasse ut non tantum in Verbo, sed etiam in proprio genere cognoscantur. Sed hoc jam pertinet ad quæstionem de objecto hujus scientiæ infusæ, quæ infra, q. 11, tractanda est.

3. *Anima Christi habuit scientiam infusam.* — Dico primo, Christi animæ datam esse scientiam per se infusam, distinctam a beata et a naturali. Hæc est sententia D. Thomæ hic, et tota quæst. 11, quam ita intelligunt et sequuntur Thomistæ omnes, Cajet., Capreol., in 3, d. 14, q. 1, art. 1, conc. 2, et a. 3, ad argum. contra illam; Paludan. ibi, q. 2; Richard., a. 3, q. 2 et 3, si attente legatur. Idem Marsil., q. 10, a. 2, et alii. Ex Scriptura, et Patribus non potest hæc conclusio efficaciter probari, ut ostendit ratio dubitandi in principio posita. Nam, licet ex Scriptura constet Christum fuisse sapientissimum, sapientia plus quam humana, et infusa, quia cognoscebat cogitationes hominum, et revelabat divina et supernaturalia mysteria, et futura contingentia, et Luc. 2, *adhuc infans sedebat in medio Doctorum, et stupebant omnes super prudentia et responsis ejus;* unde, Joan. 7, quidam interrogabant : *Unde hic litteras scit, cum non didicerit?* quamvis hoc (inquam) ita sit, quia tamen omnes hi effectus vel demonstrationes sapientiæ proficisci potuerunt ex sola scientia beata, ideo non potest ex illis efficaciter concludi alia scientia per se infusa. Arguitur ergo ratione probabili, et pro materiæ qualitate sufficienti. Primo, quia Christus non solum erat comprehensor, sed etiam viator; ergo etiam ut viator debuit habere cognitionem aliquam supernaturalem, quia visio est propria scientia comprehensoris. Secundo, quia hæc scientia possibilis est, et expedit pluribus modis cognoscere creaturas, atque adeo non tantum in Verbo, sed etiam in ipsis per proprias earum species. Propter quam causam Augustinus, 4 Genes. ad lit., c. 23 et 24, duplicem scientiam in Angelis distinguit, *matutinam*, et *vespertinam;* et huc etiam tendit ratio D. Thomæ, in art. 3, pertinere ad perfectionem proportionatam intellectui creato, tam secundum se, quam elevato per gratiam, ut cognoscat res per proprias species, ut ibi exposuimus. Et hæc conclusio magis cum sequenti confirmabitur.

4. *Scientia infusa Christi ab instanti conceptionis.*—Dico ergo secundo : Christi anima habuit hanc scientiam a primo instanti suæ creationis. Ita sentit D. Thomas, et omnes qui illam ponunt. Et probari potest ex præcedenti, addito testimonio Pauli, ad Hebr. 10, ubi de Christo dicit : *Ingrediens mundum dicit : Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi*, etc., ex Psal. 39; et infra subdit: *In qua voluntate sanctificati sumus,* satis significans, in ipso ingressu, atque adeo in primo momento conceptionis suæ, cognovisse Christi animam voluntatem Patris, et mysteria nostræ redemptionis, et voluntarie obtulisse vitam pro hominibus, et per illam voluntatem, nostram sanctificationem meruisse. Hinc ergo satis probabiliter colligitur, illam cognitionem ad hanc scientiam per se infusam pertinuisse; fuit enim sine dubio supernaturalis cognitio, cum esset de supernaturalibus mysteriis; et cum illa fuerit fundamentum meriti, credibile est non fuisse tantum visionem comprehensoris, sed cognitionem aliam scientiæ infusæ. Facit etiam illud Isai. 7 : *Butyrum et mel comedet*, *ut sciat reprobare malum, et eligere bonum;* ubi Hieronymus: *Id est, adhuc puer hoc sciet*, quæ scientia electiva melius accommodatur scientiæ infusæ. Denique faciunt illa communia testimonia Isaiæ 11 : *Egredietur virga*, etc., *et requiescet super illum*, etc.; et Coloss. 2 : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei.* Posset etiam hoc confirmari testimoniis Patrum, asserentium Christi animam a principio fuisse sapientia plenam; sed ea omitto, quia non de

hac scientia in specie loquuntur, sed in communi de sapientia, et ita in superioribus sufficienter facta sunt, et videri possunt in Bellarm., lib. 4 de Christi anima, cap. 3. Ratio vero est sæpe jam tacta. Primo, quia tota hæc sapientia data est Christo ratione unionis, quam a principio habuit, et neque illi fuit necessarium, nec nobis utile illa carere aliquo tempore. Secundo, quia hæc scientia aliquo modo pertinet ad perfectum statum beatificum animæ Christi, non quidem ut essentialis, sed quasi accidentalis perfectio; quæ cum non pendeat a corpore, statim dari debuit. Imo addit Marsil. supra, hanc scientiam infusam manare a beata, ut a causa efficiente, quod videtur gratis et sine fundamento dictum; quia actus secundus amoris vel cognitionis non efficit aliquid, nisi fortasse interdum habitum, qui similes actus producat. Satis ergo est si dicamus, hanc scientiam esse convenientem dispositionem vel perfectionem intellectus beati. Tertio, argumentari possumus, quia in Christo etiam pertinuit hæc scientia ad perfectum statum viatoris; quia, licet sit etiam perfectio comprehensoris, tamen, quatenus respectu Dei est abstractiva cognitio, est magis accommodata ad statum viatoris; Christus autem a primo instanti suæ conceptionis fuit perfecte viator et comprehensor. Denique Angelis in primo instanti suæ creationis infusa est scientia illis connaturalis; sed hæc scientia est etiam connaturalis Christo ratione unionis; ergo.

5. *Dubium.* — *Responsio.* — Ratio dubitandi in principio posita ex dictis satis est expedita. Quæret vero fortasse aliquis quo gradu certitudinis tenenda sit doctrina posita. Nonnulli enim Theologi temerarium esse dicunt negare hanc scientiam. Sed vereor ne hoc temere dictum sit, quia ubi nulla est auctoritas Scripturæ vel Patrum, quæ multum urgeat, et graves Theologi inter se dissident, solumque conjecturis utuntur, non video cur temeritatis nota inurenda sit. Negare igitur omnem scientiam infusam in anima Christi, esset plus quam temerarium et erroneum, quia scientia beata etiam est infusa; negare vero scientiam supernaturalem et per se infusam distinctam a beata, est quidem falsum, et minus probabile; nullam vero meretur graviorem censuram, præsertim in eorum opinione, qui asserunt habuisse Christum ab instanti conceptionis scientiam per accidens infusam. Nam, si quis negando hanc scientiam per accidens infusam, negaret etiam aliam, multo minus probabiliter loqueretur, et non sine temeritate, quia nullus Theologorum ausus est ita opinari; multum enim derogat ille modus dicendi perfectioni debitæ animæ Christi, et eam in hoc facit inferiorem Angelis; quod nec veritati, nec pietati consentaneum est, nec Paulo dicenti, minoratum quidem esse ab Angelis propter passibile corpus, non propter defectum perfectionis, quæ ad animam pertineat.

6. *Dubium.* — *Responsio.* — Ultimo, dubitari hic poterat an, præter has tres scientias habeat aliam Christi anima. Alexand. enim, 3 p., quæst. 13, memb. 1 et 2, videtur addere quamdam aliam scientiam, quam vocat unionis, et indicat esse distinctam a beata. Idem Altisiod., lib. 3 Summ., tract. 1, c. 5. Sed, ut recte dixit D. Thomas, in hac quæst., art. 1, ad 3, quamvis ipsa scientia beata, vel infusa, possit denominari scientia unionis, quia per ipsam scitur et cognoscitur ipsa unio, vel quatenus ratione unionis data est, tamen fingere distinctam scientiam a prædictis, omnino superfluum et præter rationem est; quia scientia convenit Christo ratione naturæ, id est, in aliqua natura; unde necesse est vel creatam esse, vel increatam; si sit increata, non pertinet ad scientiam humanitatis, de qua agimus; si autem creata sit, vel est clara visio Dei in se ipso, et hæc est scientia beata; vel est scientia creaturarum per proprias species, et Dei tantum abstractiva, et hæc esse potest vel naturalis, vel supernaturaliter infusa; non est ergo in anima Christi alia scientia præter dictas. Et confirmatur, quia illa unio nullius scientiæ principium est; non est enim operativa, sed ad subsistendum.

FINIS TOMI DECIMI SEPTIMI.

Coulommiers. — Typogr. Albert PONSOT et P. BRODARD.

Vives ed)
7 # 2977

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
2977.

SOLD BY
The CARSWELL CO.
Limited
PUBLISHERS.